

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS  
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

PEDRO HENRIQUE MOURTHÉ DE ARAÚJO COSTA

***Andanças, movimentos e luta quilombola no Norte de Minas***  
**Gerais**

São Carlos

2021

PEDRO HENRIQUE MOURTHÉ DE ARAÚJO COSTA

***Andanças, movimentos e luta quilombola no Norte de Minas***  
**Gerais**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos, para obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Orientadora: Profa. Dra. Anna Catarina Morawska Vianna

Banca Examinadora:

Prof. Dr. André Dumans Guedes (UFF)

Profa. Dra. Andressa Lewandowski (UFSCAR)

Prof. Dr. Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos (UNB)

Prof. Dr. John Cunha Comerford (MN/UFRJ)

Suplentes:

Prof. Dr. Felipe Ferreira Vander Velden (UFSCAR)

Profa. Dra. Magda dos Santos Ribeiro (UFMG)

São Carlos

2021

Araújo Costa, Pedro Henrique Mourthé de

Andanças, movimentos e luta quilombola no Norte de Minas Gerais / Pedro Henrique Mourthé de Araújo Costa -- 2021.  
290f.

Tese de Doutorado - Universidade Federal de São Carlos, campus São Carlos, São Carlos

Orientador (a): Anna Catarina Morawska Vianna

Banca Examinadora: André Dumans Guedes, Andressa Lewandowski, Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos, John Cunha Comerford

Bibliografia

1. Quilombolas. 2. Movimentos. 3. Luta. I. Araújo Costa, Pedro Henrique Mourthé de. II. Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática (SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Ronildo Santos Prado - CRB/8 7325



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS**

Centro de Educação e Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

---

**Folha de Aprovação**

---

Defesa de Tese de Doutorado do candidato Pedro Henrique Mourthe de Araujo Costa, realizada em 06/07/2021.

**Comissão Julgadora:**

Profa. Dra. Anna Catarina Morawska Vianna (UFSCar)

Prof. Dr. Andressa Lewandowski (UFSCar)

Prof. Dr. André Dumans Guedes (UFF)

Prof. Dr. Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos (UnB)

Prof. Dr. John Cunha Comerford (UFRJ)

O Relatório de Defesa assinado pelos membros da Comissão Julgadora encontra-se arquivado junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

*Dedico a meu avô Pedro Materno de Araújo e  
à Izadora Acypreste, minha companheira de  
vida.*

## AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço a todos os meus companheiros e companheiras de pesquisa. Ao longo da minha *caminhada* tive a sorte de conviver com pessoas incríveis e lutadoras. Mes-tres e mestras que me receberam em suas comunidades, casas, locais de trabalho e comparti-lharam comigo suas histórias de vida e experiências. Em Brejo dos Crioulos, sou grato a Romeu Nequinha, Maria de Lourdes, Lurdiana e Lusinho, que generosamente me acolherem em sua casa nos últimos anos. A Nequinha, também agradeço pelo seu jeito alegre de ser, pela nossa amizade, convivência e pelas nossas caminhadas. Para sempre! Amém! A Rogerio e a Miro, amigos que também me acompanharam em muitas *andanças*, também sou grato. A Véio e a Ticão, agradeço pelas conversas inspiradores e por tudo aquilo que aprendi com vocês. Também agradeço à Dona Justina, Seu Adelino, Seu Manezinho, Seu Bastião Borges, Véio Dil, Dona Catarina, Dona Isaldina, Seu Elizeu (in memoriam), Seu Josino, João de Papa, João Pêra, Ma-zinho, Zé do Mário, Senhor, Edinho, Chiquinho, Paula, Marcelo, Padre Maciel, Nercesa, Noel, Nice, Oléria, Marlene, Vetinho, Carla, Thiago, Francisca e Maria José.

Pela acolhida em Croatá, agradeço à Enedina, Jorge, Bibi, Karol, Jeferson, Caio, Seu Arnaldo, Seu Santo, Seu Saulo (in memoriam), Seu Nô, Dona Maria, Dôra, João de Dôra, Dona Egina, Ronaldo, Iranete e João Lucas. No quilombo de Praia, agradeço a Genival, Gilberto, a Seu Marciano, à Luzia e à Regina. Em Sangradouro Grande, agradeço a Zé Orlando, Eva, Dona Olívia e Lídia. Em Várzea da Cruz, agradeço à Dona Osvaldina, Seu Carlito, Dona Maria e Elaine. Em Gameleira, agradeço à Maria Paixão. Na cidade de Manga, agradeço à Dermita e a Isáfas. Em Jaíba, agradeço à Edna. Em Belo Horizonte, agradeço a Jesus Rosário. Também agradeço à Cláudia, de Agreste, à Deca e Teodorico, do quilombo da Lapinha, e a Ronaldo, do Campinho da Independência. Sou imensamente grato à estas pessoas e a outros companheiros quilombolas que muito me ensinaram no decorrer da pesquisa.

Pela sua dedicação, paciência, pelo seu comprometimento com este trabalho e com a antropologia, agradeço muitíssimo à Catarina Morawska Vianna. É difícil dizer o quanto aprendi com você nestes anos e como esses aprendizados transformaram a minha vida. É realmente um privilégio ser seu orientando.

Por terem aceito o convite para participar da banca de doutorado, agradeço aos profes-sores André Dumans Guedes, Andressa Lewandowski, Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos e John Cunha Comerford. Para mim foi uma honra contar com a presença de vocês na defesa. Sou muito grato pelas suas participações generosas e pelas importantíssimas sugestões feitas ao meu trabalho.

A André Guedes e à Nashieli Rangel Loera, também agradeço pela participação no exame de qualificação, pelas leituras atentas, apontamentos e críticas feitas ao texto.

Sou grato a Felipe Vander Velden e à Magda dos Santos Ribeiro, que aceitarem participar da banca como suplentes.

Aos colegas do Laboratório de Experimentações Etnográficas (LE-E) da UFSCAR, agradeço pelos nossos debates, leituras coletivas, trocas, seminários e outros momentos frutíferos que vivenciamos nos últimos anos. Sou grato à Ana Cecília Campos, Ana Elisa Santiago, Bárbara Moraes, Bruno Cardoso, Jacqueline Ferraz, Thais Mantovanelli, Magda Ribeiro, Ion Fernández, Vanessa Perin, Bruna Potechi, Alessandra Santos, Gabriel Lino, Tainá Santos, Rebeca Hotops, Carlos Paulino e André Guilherme Moreira.

Pelas disciplinas cursadas no doutorado, agradeço mais uma vez à Catarina Morawska Vianna, a Geraldo Andrello, Clarice Cohn, Karina Biondi e a Roberto Rezende. Sou grato a Piero Leirner, Felipe Vander Velden, Fábio Urban e a todos os professores e funcionários do PPGAS/UFSCAR. Agradeço pelos cursos, seminários, conversas e outras situações marcantes, que muito contribuíram na minha formação antropológica.

Agradeço aos amigos que fiz em São Carlos e na vida acadêmica. A André Rocha, agradeço pelas nossas prosas, pelas valiosas indicações bibliográficas e cinematográficas, pela nossa interlocução e amizade. Sou grato aos colegas de turma Iana Vasconcelos, Sheiva Sörensen e Rainer Miranda. À Juliane Acquaro, Vinicius Furlan e Olga, agradeço pelos ótimos momentos que vivenciamos e especialmente por me receberem tão bem durante a seleção e início do doutorado. Estas e outras tantas gentilezas foram fundamentais para a realização do curso. A Gustavo Ramos, Gabriela Loreti, Gabriel Bertolo e aos outros viventes, que também me acolheram e se tornaram grandes amigos, meu muitíssimo obrigado. Gustavo, que além de ser um grande antropólogo e músico talentoso, é o Riopardense mais gente boa desse mundo. Agradeço à Juliana Spagnol, amiga querida, que também se tornou norte-mineira. Sou grato a Renan Martins, Erik Borda, Marina Defalque, Sara Munhoz, Ulises Ponte, Maiara Dourado, Yara Alves, Tamires Cristina dos Santos, Ana Luísa Nardin, Tarcísio Perdigão e Marcos Roberto Pina, pela convivência, pela interlocução entre nossas pesquisas e pelo companheirismo.

Aos amigos de Montes Claros, agradeço a cada instante que passamos juntos. A Deyvisson, companheiro caatingueiro, sou muitíssimo grato pela nossa amizade, pelas nossas prosas, andanças, reflexões conjuntas e por todo o apoio recebido durante a pesquisa. Agradeço a Mauro, Bárbara, Olívia, Buga, Fabricin, Raíssa, Graziano e Janaína. Sou muito grato aos professores João Batista de Almeida Costa e à Cláudia Luz de Oliveira, mestres e amigos que muito me ensinam e fizeram diferença na minha formação. Na UNIMONTES, também agradeço a

Carlos Caixeta, Fabiano José, Andrea Narciso, Giancarlo Machado, Daniel Coelho e a Gustavo Dias. À Felisa Anaya, Ana Thé, Adinei Almeida e aos demais pesquisadores do NIISA. Agradeço especialmente à Elisa Araújo e à Luciana Ribeiro, com quem tive a felicidade de ir a campo, compartilhar reflexões, alegrias e com quem aprendi bastante.

Também agradeço à Maria de Lourdes, Clésio, Carol e Amanda. Ao meu tio Claudinho e a sua família. Sem sombra de dúvida, os momentos agradáveis que passamos juntos foram essenciais para a escrita da tese.

Aos amigos da ditosa Pedro Leopoldo, agradeço a Tiago, Jefer, Paulo, André e a todas as amigadas que perduram por longos anos.

Também agradeço a Carlos Dayrell, Helen Santa Rosa e aos demais membros do CAA-NM. A Dayrell, também sou grato pelos nossos diálogos, pelos momentos que compartilhamos em campo e por todos os aprendizados. A Alvimar Ribeiro (in memoriam), Paulo Faccion, Alexandre Gonçalves e à Ana Paula Alencar, agradeço por me receberam na sede da CPT em Montes Claros, pelas nossas conversas e idas a campo. À Zilah de Mattos, da CPT do Vale do São Francisco, também sou grato pelas nossas conversas e pelos seus ensinamentos. Também agradeço aos agentes e técnicos do CPP, aos militantes e dirigentes do MST e da Liga. Pela receptividade em Belo Horizonte e pelo convite para colaborar na cartilha “Cidadania Quilombola”, agradeço à Rosana Avelar e aos demais membros do CEDEFES. Em BH, também agradeço à Agda Moreira, assessora da Federação N’Golo.

Ao professor Mark Harris, que me recebeu na Universidade de St Andrews durante o estágio de pesquisa, agradeço pela acolhida, pela leitura do meu trabalho e pelas suas valiosas sugestões bibliográficas. Também sou grato a Huon Wardle e aos professores, pesquisadores e doutorandos do Departamento de Antropologia e do Centro de Estudos Ameríndios, Latino-Americanos e Caribenhos (CAS), com os quais pude dialogar durante minha estadia. À Fiona Barnard e à Sue Parsons, agradeço pela hospitalidade em St Andrews e Dundee.

À Izadora Acypreste, agradeço pela paciência, carinho, companheirismo, pelas nossas idas a campo, pelas inúmeras leituras cuidadosas e revisões da tese. Sou imensamente grato por seguirmos juntos em nossa *caminhada*. A cada dia aprendo muito com você. Te amo!

Agradeço especialmente à minha família, à minha mãe e pai Ivone, ao meu avô e pai Pedro, à minha avó e mãe Ilda e ao meu irmão Breno, que mesmo distantes fisicamente todos estes anos, nunca deixaram de apoiar minhas escolhas. A mãe, vó e vô, muitíssimo obrigado pelas rezas, conselhos e por nunca me deixarem esquecer quem sou e de onde vim. Ao meu avô Pedro Materno de Araújo, mineiro de Chancudo, Itabirito, que deixou a roça para morar e trabalhar em Belo Horizonte, São Paulo, Curvelo, Montes Claros, Brasília e acabou ficando em

Pedro Leopoldo, agradeço imensamente por ser essa referência tão importante em minha vida e por sempre ter me incentivado a estudar. Com seus 102 anos de idade, Sô Pedro ainda tem muito a nos ensinar.

Por fim, agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo por todo o apoio recebido durante a realização do doutorado. Sou grato pelo recebimento da bolsa no país (Processo nº 2016/11081-0) e da Bolsa de Estágio de Pesquisa no Exterior (Processo nº 2019/18951-8). O financiamento da FAPESP foi fundamental para a realização do trabalho de campo, participação em eventos acadêmicos e para a escrita desta tese.

## RESUMO

Esta tese é uma etnografia da *luta*, dos movimentos e das *andanças* de quilombolas que habitam comunidades negras rurais localizadas na região Norte do Estado de Minas Gerais. Seguir meus companheiros de pesquisa em diversos eventos e atividades do mundo dos movimentos e realizar visitas e estadias em comunidades desta região entre os anos de 2016 e 2018, me permitiram perceber como a *luta* quilombola é feita em *movimento*, na circulação de pessoas, conhecimentos, coisas, símbolos, práticas e *tradições*. Ao seguirem em suas *andanças* e *caminhadas*, os quilombolas *levam* consigo suas bandeiras, vestimentas, adereços, instrumentos, músicas, *gritos de ordem*, rezas e o *batuque*. Todos estes elementos, que fazem parte da *luta* e circulam junto às pessoas, são componentes do fazer político quilombola. A *luta* exige um tipo de engajamento no qual o *movimento* é central, estando relacionado a tipos variados de conhecimentos e aprendizados, que são adquiridos e produzidos ao longo das *andanças*. Além de serem constituintes das lutas territoriais da região, as *andanças* também são iminentes aos modos quilombolas de viver e habitar seus territórios. Neste sentido, procuro pensar as *andanças* não apenas como deslocamentos físicos realizados entre diferentes lugares. Ao invés disso, a ideia é refletir sobre estes e outros *movimentos* como uma maneira singular dos quilombolas norte-mineiros habitarem e agirem no mundo. Ou melhor dizendo, de habitarem os mundos por entre os quais eles circulam e fazem a *luta*.

**Palavras-chave:** Quilombolas, movimentos, *luta*, *andanças*, Norte de Minas

## ABSTRACT

This dissertation is an ethnography of the quilombolas – rural black communities – located in the North region of the State of Minas Gerais, their *luta* [struggle], movements and *andanças* [wayfaring]. Following my quilombola research partners in various events and activities in the world of social movements and undertaking visits and stays in communities from 2016 to 2018 allowed me to understand how the quilombola struggle is done in movement, in the circulation of people, knowledge, things, symbols, practices and traditions. In their *wayfaring* and *caminhadas* [walks], the quilombolas take their flags, clothing, ornaments, instruments, songs, *gritos de ordem* [slogan chanting], prayers and *batuque* [drumming]. All these elements, which circulate and give form to the struggle, define a particular mode of political engagement. The *struggle* demands a kind of engagement for which movement is central, being related to various kinds of knowledge, acquired and produced through wayfaring. Besides its importance to the region's territorial struggles, wayfaring is also immanent to the quilombola way of life in their territories. In this sense, I try to think of wanderings not only as physical displacements between different places. Instead, the idea is to reflect about these and other movements as a unique way of living and acting in the world. Or rather, a way to dwell the worlds among which they circulate in their struggle.

**Keywords:** Quilombolas, movement, struggle, wayfaring, North of Minas Gerais

## SUMÁRIO

<b>Introdução .....</b>	<b>18</b>
<b>Capítulo 1. Primeiras andanças e chegadas .....</b>	<b>34</b>
1.1. <i>Andanças pela Mata da Jaíba e pela beira do rio São Francisco: a chegada nas terras soltas .....</i>	34
1.2. <i>De primeiro a gente tinha uma liberdade grande .....</i>	43
1.3. <i>O tempo da divisão e a chegada dos fazendeiros: agrimensores, cartórios, documentos e a tomada das terras quilombolas .....</i>	49
<b>Capítulo 2. Fazendo a luta em movimento .....</b>	<b>63</b>
2.1. <i>De Brejo dos Crioulos ao mundo dos direitos e movimentos: rompendo as portei ras .....</i>	63
2.2. <i>Das andanças pelo mundo dos direitos e movimentos ao nascimento da Federação N'Golo .....</i>	70
2.3. <i>Entrando na luta e no movimento: cursos, encontros, reuniões, intercâmbios... ..</i>	74
2.4. <i>Andando, conhecendo, aprendendo e narrando no mundo dos movimentos .....</i>	81
2.5. <i>Prestando atenção, sabendo ouvir e aprendendo a linguagem dos movimentos .....</i>	86
2.6. <i>Andando junto, apoiando os companheiros e tornando-se conhecido .....</i>	94
<b>Capítulo 3. Andando, levando e trazendo as tradições e as coisas: a dinâmica dos eventos e a materialidade da luta .....</b>	<b>106</b>
3.1. <i>As minúcias da mobilização .....</i>	106
3.2. <i>Um olhar de dentro dos eventos do mundo dos movimentos .....</i>	119
3.2.1. <i>Acolhida, credenciamento, abertura e o lugar dos eventos .....</i>	121
3.2.2. <i>Mesas, discussões, grupos de trabalho, plenárias e encaminhamentos.....</i>	129
3.3. <i>Materialidade da luta .....</i>	132
3.3.1. <i>O batuque é o chão o batuque é força.....</i>	135
3.3.2. <i>Camisetas, adereços, bandeiras, alimentos e artesanatos .....</i>	149
3.3.3. <i>Documentos da luta: narrando as andanças e as caminhadas.....</i>	157

<b>Capítulo 4. Pedra que não anda dá lodo: vida e trabalho de liderança.....</b>	<b>171</b>
4.1. Da vida nas cidades e <i>saídas para trabalhar a entrada na luta</i> e as <i>andanças</i> com os movimentos.....	171
4.1.1. Do <i>café</i> a <i>luta</i> quilombola .....	175
4.1.2. <i>Sufrimento, perigos e dificuldades</i> das <i>saídas para trabalhar</i> e das <i>andanças pelo mundo</i> .....	183
4.2. Entre o mundo dos movimentos e o <i>mundo da roça e da família</i> .....	192
4.3. <i>Dedicação, dificuldades</i> e o <i>sofrimento</i> das <i>andanças</i> com os movimentos.....	198
4.4. <i>Falando na língua do povo, traduzindo a questão quilombola</i> e <i>repassando</i> os aprendizados e <i>encaminhamentos</i> .....	207
<b>Capítulo 5. Retomadas: a dinâmica dos acampamentos quilombolas e as transformações da luta.....</b>	<b>222</b>
5.1. O <i>trabalho de base</i> , a <i>organização das retomadas</i> e a <i>montagem</i> dos acampamentos .....	224
5.2. <i>Grupos e setores</i> : a <i>divisão do trabalho</i> e das <i>tarefas</i> dos acampamentos .....	233
5.3. Entre <i>casas e barracos</i> : <i>arranjos familiares</i> , <i>cuidados</i> , <i>formas</i> e <i>movimentos</i> .	243
5.4. <i>A luta muda o mato muda a paisagem</i> .....	253
<b>Reflexões Finais: do movimento quilombola ao mundo dos movimentos .....</b>	<b>269</b>
<b>Referências Bibliográficas .....</b>	<b>272</b>
<b>Documentos Citados .....</b>	<b>285</b>
<b>Anexos.....</b>	<b>287</b>
Anexo 1 - Tabela de eventos trabalho de campo (2016-2018).....	287

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

<b>AATR</b>	Associação de Advogados de Trabalhadores Rurais no Estado da Bahia
<b>ADCT</b>	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
<b>ADI</b>	Ação Direta de Inconstitucionalidade
<b>ANP</b>	Articulação Nacional de Pescadores
<b>CAA-NM</b>	Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas
<b>CEDEFES</b>	Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva
<b>CIMOS</b>	Coordenadoria de Inclusão e Mobilização Sociais
<b>CNPCT</b>	Comissão Nacional de Desenvolvimento dos Povos e Comunidades Tradicionais
<b>CONAQ</b>	Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas
<b>CONTAG</b>	Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura
<b>CPP</b>	Conselho Pastoral da Pesca
<b>CPI-SP</b>	Comissão Pró-Índio
<b>CPT</b>	Comissão Pastoral da Terra
<b>DEM</b>	Partido Democratas
<b>FALA NEGRA</b>	Instituto de Defesa e Cultura Negra e Afrodescendentes
<b>FEDERAÇÃO N'GOLO</b>	Federação das Comunidades Quilombolas do Estado de Minas Gerais
<b>FETAEMG</b>	Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Estado de Minas Gerais
<b>FCP</b>	Fundação Cultural Palmares
<b>FIAN</b>	Rede de Informação e Ação pelo Direito a se Alimentar
<b>GTAQ</b>	Gestão Territorial e Ambiental Quilombola
<b>IBGE</b>	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
<b>IEF</b>	Instituto Estadual de Florestas
<b>IEPHA</b>	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico
<b>INCRA</b>	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
<b>ISA</b>	Instituto Socioambiental
<b>LCP</b>	Liga dos Camponeses Pobres do Norte de Minas e Sul da Bahia
<b>MAB</b>	Movimento dos Atingidos por Barragens
<b>MAPA</b>	Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento

<b>MFP</b>	Movimento Feminino Popular
<b>MMA</b>	Ministério do Meio Ambiente
<b>MPP</b>	Movimento dos Pescadores e Pescadoras Artesanais
<b>MST</b>	Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra
<b>NIISA</b>	Núcleo Interdisciplinar de Investigação Socioambiental
<b>OEA</b>	Organização dos Estados Americanos
<b>UFMG</b>	Universidade Federal de Minas Gerais
<b>UFSCAR</b>	Universidade Federal de São Carlos
<b>UNIMONTES</b>	Universidade Estadual de Montes Claros
<b>PFL</b>	Partido da Frente Liberal
<b>SPU</b>	Secretária de Patrimônio da União
<b>STF</b>	Supremo Tribunal Federal
<b>STRAAF</b>	Sindicato dos Trabalhadores Rurais, Assalariados e Agricultores Familiares do Município de Varzelândia

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Localização de Brejo dos Crioulos .....	22
Figura 2 - Mesorregião Norte de Minas e suas microrregiões .....	23
Figura 3 - Municípios com comunidades quilombolas na mesorregião Norte de Minas .....	23
Figura 4 - Localização de Croatá, Sangradouro Grande, Várzea da Cruz e Gameleira .....	24
Figura 5 - Municípios percorridos no trabalho de campo .....	26
Figura 6 - Mapa do <i>encurralamento</i> .....	62
Figura 7 - Conversa na casa de Ticão.....	63
Figura 8 - Um dos raros registros do Dia do Trabalhador Rural.....	69
Figura 9 - Cartaz da <i>Liga</i> afixado na venda de João de Papa.....	98
Figura 10 - Cartaz do 1º Encontro Quilombola de Jaíba e Região.....	109
Figura 11 - Sistema de avisos em Gameleira .....	111
Figura 12 - <i>Andança</i> pelo São Francisco.....	112
Figura 13 - Chegada da balsa no porto de Manga .....	113
Figura 14 - Retorno do ônibus a Brejo dos Crioulos.....	115
Figura 15 - <i>Andanças</i> com Nequinha .....	117
Figura 16 - Companheiro de <i>andanças</i> , Rogerio e sua moto .....	118
Figura 17 - Ornamentação do Clube Vale do Jaíba.....	119
Figura 18 - Mesa e público do Encontro de Jaíba .....	120
Figura 19 - <i>Grupo de trabalho</i> no Encontro de Jaíba.....	121
Figura 20 - Almoço preparado na Associação Quilombola de Brejo dos Crioulos .....	123
Figura 21 - Reunião no <i>Acampamento</i> .....	124
Figura 22 - Oficina no <i>Acampamento</i> .....	125
Figura 23 - <i>Barraca rebuçada</i> com palhas de coqueiro .....	125
Figura 24 - Em suas motos, moradores aguardam o início de uma reunião.....	126
Figura 25 - Reunião em Sangradouro Grande .....	127
Figura 26 - <i>Abertura</i> do Encontro dos Vazanteiros e Quilombolas em Movimento.....	128
Figura 27 - <i>Apresentação</i> no sindicato .....	129
Figura 28 - Ato nas ruas de Montes Claros .....	131
Figura 29 - Intervenção dos quilombolas, Deca segura a foto de Seu Jesuíto .....	134
Figura 30 - <i>Caixas</i> .....	139
Figura 31 - Quilombolas <i>batucam</i> durante ato político em Manga.....	141

Figura 32 - Lenços e vestidos estampados .....	142
Figura 33 - <i>Batuque</i> em Brejo dos crioulos .....	142
Figura 34 - <i>Conjunto de batuque</i> de Brejo dos Crioulos .....	143
Figura 35 - Momentos da <i>Caminhada do Decreto</i> em Brasília.....	145
Figura 36 - Momento da assinatura do Decreto .....	146
Figura 37 - Dona Justina e Marlene <i>batucam</i> durante evento .....	149
Figura 38 - <i>Batuque</i> no Encontro Quilombola de Jaíba .....	150
Figura 39 - Vestida com a camisa do IV Colóquio Internacional PCTs, Deca batuca durante ato político em Manga.....	151
Figura 40 - Bandeiras e cartazes expostos no Seminário Terra Teto e Trabalho .....	153
Figura 41 - <i>Troca de sementes</i> durante Encontro de Agrobiodiversidade .....	154
Figura 42 - Alimentos expostos no Dia da Consciência Negra em Brejo dos Crioulos.....	154
Figura 43 - Pescadores e quilombolas participam do III Colóquio Internacional PCTs .....	155
Figura 44 - Miro expõe seus artesanatos em Montes Claros.....	156
Figura 45 - <i>Cartilhas e livros</i> espalhados pela mesa de Veridiana .....	158
Figura 46 - Faixa exposta na casa de Veridiana .....	159
Figura 47 - Casa de Veridiana .....	160
Figura 48 - Pasta de documentos mantida por Ticão.....	161
Figura 49 - Cartazes pregados por Ticão nas paredes da sua casa .....	162
Figura 50 - Cartaz da <i>Conferência de Durban</i> .....	163
Figura 51 - Banner da Associação Quilombola e crachás expostos na sala de Véio .....	164
Figura 52 - Véio na sede da OEA.....	165
Figura 53 - <i>Ferramentas</i> e seus usos .....	230
Figura 54 - Montagem do acampamento em Brejo dos Crioulos.....	231
Figura 55 - <i>Barracos de lona</i> .....	232
Figura 56 - Crianças no acampamento em Brejo dos Crioulos .....	232
Figura 57 - Montagem do acampamento em Praia.....	233
Figura 58 - <i>Batuque</i> no acampamento.....	236
Figura 59 - Caminhada até as hortas com Dona Justina e Henrique .....	253
Figura 60 - Parada para fotografar o <i>barraco</i> .....	257
Figura 61 - Programação e anúncios na entrada da <i>Casa da Misericórdia</i> .....	258
Figura 62 - <i>Casa da Misericórdia</i> .....	259
Figura 63 - Cartazes afixados na <i>retomada</i> .....	262
Figura 64 - Morador exhibe feijão plantado e colhido na <i>retomada</i> .....	263

Figura 65 - Entrada do <i>Acampamento Mãe Romana</i> .....	264
Figura 66 - Placa instalada na <i>retomada</i> .....	264
Figura 67 - Bandeira da Associação Quilombola exposta durante evento .....	265
Figura 68 - Entrada do <i>Acampamento</i> .....	266
Figura 69 - Nequinho exhibe os plantios de milho e feijão em Araruba .....	267

## **AVISO AO LEITOR**

Ao longo da tese, utilizo a fonte em itálico para diferenciar termos e expressões que são usadas pelos meus interlocutores. As aspas duplas são empregadas nas citações e teorizações dos autores mobilizados neste trabalho. Ao me referir aos meus companheiros de pesquisa, utilizo os nomes próprios e os apelidos, conforme fazem as pessoas cotidianamente. Apesar da tese registrar nomes reais, também empreguei pseudônimos e optei por não identificar meus interlocutores em certas passagens do texto. Estas estratégias foram acionadas para respeitar a vontade das pessoas e para resguardar suas identidades. As fotos que compõem o texto são tanto de minha autoria quanto disponibilizadas para a publicação pelos respectivos autores e pelos meus interlocutores, estando devidamente identificadas. Os documentos utilizados e os trechos transcritos foram mantidos em sua linguagem e forma original.

## Introdução

*Nós ficamos em um assentamento em Itapeva, em São Paulo. Ficamos lá setenta e cinco dias. De dentro do acampamento foi tirado um de Brejo [Brejo dos Crioulos] e da região Norte. Nós fomos em uma equipe de quatro pessoas, três do MST e eu como representante quilombola aqui do Brejo. Saindo de lá nós fomos para a Conferência Terra e Água. Eu mesmo tenho quatro certificados de formação política! Certificado da conferência Terra e Água, Encontro do ENA [Encontro Nacional de Agroecologia] que teve em Recife e Encontro Quilombola que teve em São João da Ponte, a nível estadual. Esses lugares tudo aí nós andamos com o movimento (Nilson, Ribeirão do Arapuim, Brejo dos Crioulos, 2014).*

Uma dimensão muito valorizada pelos quilombolas do Norte de Minas Gerais que estão engajados nas *lutas pelos territórios* é a mobilidade. Ao falarem das suas *lutas*, costumam reviver, com bastante gosto, as *andanças* e *viagens* realizadas com os movimentos e *parceiros*. O aspecto de *movimento* da *luta* é algo sempre destacado em suas narrativas, como podemos ver no relato de Nilson, morador de Brejo dos Crioulos, comunidade quilombola localizada nesta região. Ao falar do seu envolvimento com o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), Nilson evoca suas *andanças*, o acampamento onde ficou em São Paulo, os encontros dos quais participou e os *certificados* que recebeu.

Prosear e narrar aquilo que foi vivenciado e aprendido ao longo das *andanças* é prática levada muito a sério pelos quilombolas norte-mineiros. Tão importante quanto participar de um determinado movimento social ou *luta* é transformar suas vivências em narrativas. Narrativas que falam dos lugares visitados e conhecidos, das amizades tecidas, das experiências e aprendizados vivenciados. Por meio de pesquisa junto a lideranças de Brejo dos Crioulos e de outras comunidades da região, também pude conhecer diferentes lugares, tecer amizades, vivenciar experiências e aprendizados. Esta tese pretende refletir o que me foi ensinado em nossas *andanças* conjuntas, ao mostrar como a *luta* quilombola é feita em *movimento*, na circulação de pessoas, conhecimentos, coisas, símbolos, práticas e *tradições*.

Do ponto de vista quilombola, *andar* é *conhecer* e *aprender*. A relação entre mobilidade, aprendizagem e produção de conhecimento é um tema caro para a antropologia. O trabalho de Ingold (2015, p.12), por exemplo, enfatiza a “primazia do movimento” e defende a ideia de que a vida não é vivida apenas “em um lugar”, mas sim “ao longo de trilhas, ou caminhadas”. Para o autor, a vida se traduz em movimento:

mover, conhecer e descrever não são operações separadas que se seguem umas às outras em série, mas facetas paralelas do mesmo processo - aquele da vida

mesma. É movendo-nos que conhecemos, e é movendo-nos também que descrevemos (INGOLD, 2015, p. 13).

A teorização de Ingold (2015) fala aos antropólogos sobre o seu próprio ofício, que nasce dos processos inseparáveis inerentes à vida: se mover, conhecer e descrever. Os quilombolas norte-mineiros, ao transformar suas *andanças* em narrativas, também ensinam a quem se engaja no seu mundo que é movendo que se conhece e se descreve. Tal questão vem sendo crescentemente objeto de atenção em etnografias sobre povos quilombolas e camponeses.

No trabalho de Vieira (2015, p.217), a autora demonstra como a “experiência de deslocamento é constitutiva da vida” dos moradores das comunidades negras rurais das serras de Caetité, na Bahia. Tal como as narrativas dos meus interlocutores, é através dos relatos referentes aos seus deslocamentos que os quilombolas dos gerais “contam suas histórias de vida” (VIEIRA, 2015, p.218). A autora também relata que durante sua pesquisa ouviu diversas vezes a seguinte máxima, “*a gente precisa caminhar para conhecer as coisas. Aquele que caminha é quem sabe contar*” (VIEIRA, p.220, grifos da autora). É através das várias experiências de movimento narradas pelos seus interlocutores que Vieira (2015) propõe uma cartografia nativa, pautada nos agenciamentos quilombolas.

Alves (2016, p.12) também analisa os “múltiplos movimentos das famílias de Pinheiro”. A autora toma “o movimento como motor existencial dessas pessoas” (ALVES, 2016, p.15). Tal como as *andanças* dos quilombolas norte-mineiros, Alves (2016) descreve como os quilombolas do Vale do Jequitinhonha vão conhecendo outros lugares e vivenciando novas experiências, seja por meio do movimento quilombola ou de suas *saídas para trabalhar*. O contato com agentes externos e com outros *companheiros* faz parte da dinâmica de sua vida. Para os quilombolas de Pinheiro, que conhecem os moradores de Brejo dos Crioulos e até oram para eles em virtude dos conflitos territoriais vividos na comunidade, quanto “mais se *anda*, mais *sabedoria* se tem, seja de outras realidades e lugares (...) ou sobre burocracias e sobre *política*” (ALVES, 2016, p.64, grifos da autora).

Os trabalhos de Comerford (2003, 2014a, 2014b, 2015) também já há algum tempo destacam a relação entre movimento, observação, produção de conhecimento e narrativas entre habitantes das áreas rurais da Zona da Mata Mineira e do Vale do Jequitinhonha. Além de suas pesquisas, outras etnografias têm se preocupado com as variadas dimensões que as categorias movimento e circulação podem tomar em distintos contextos etnográficos, muitos destes no universo rural. Os trabalhos de Carneiro (2010), Nogueira (2010), Godoi (2009, 2014a), Mourthé e Alves (2015), Dainese (2016) e as coletâneas organizadas por Comerford, Carneiro e Dainese (2015), Comerford e Andriolli (2015), e Mourthé, Acypreste e Luz de Oliveira

(2018), trazem abordagens que problematizam essa temática e buscam descrever como o cotidiano em diferentes lugares é marcado pela movimentação de pessoas, “mas também de objetos, animais, conversas, e entidades espirituais” (COMERFORD; ANDRIOLLI, 2015, p.9).

Tais estudos, conforme observou Guedes (2015a, p. 114), “têm buscado levar a sério e capitalizar a importância que as pessoas estudadas nesses universos atribuem às práticas, ideias e valores associados aos movimentos”. Em seu próprio trabalho desenvolvido em Minaçu, município do Norte de Goiás, Guedes (2011a, p.185) mostra que para os seus interlocutores, engajados no Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB), “falar sobre o trecho (ou o *mundo*) é quase tão importante quanto percorrê-lo”<sup>1</sup>.

A relação entre mobilidade, conhecimento, aprendizagem e narrativa também é abordada nos textos de Harris (2000, 2017a, 2017b), que vem realizando pesquisas junto a ribeirinhos do Amazonas. O autor explora a “importância de narrar como um modo de aprendizagem e compartilhamento de informação entre crianças e suas redes de adultos e parceiros de trabalho” (HARRIS, 2017a, p.121). Tal como a centralidade atribuída pelos quilombolas à atividade de se reunir, prostrar, narrar e significar suas histórias - sejam elas relacionadas às *andanças* junto aos movimentos ou às atividades de trabalho - Harris (2017a) chama atenção para a relevância destes momentos para os ribeirinhos e evidencia o papel destas situações na circulação de conhecimentos no “mundo móvel da Amazônia” (HARRIS, 2017b, p.66).

Através da memória e das narrativas, como bem observou Godoi (1998, 2014b), os territórios camponeses e quilombolas tomam forma. O trabalho de Cruikshank (1992, 1994, 1997) sobre histórias de vida de indígenas do território de Yukon, no Canadá, também enfatiza o caráter social das narrativas. Inspirada na obra de Benjamin (1968), a autora destaca a importância das “artes do contar e do ouvir” (CRUIKSHANK, 1997). De modo similar, veremos que para os quilombolas norte-mineiros, as artes de *saber ouvir* e *saber falar*, são, ao lado de outras artes, habilidades requisitadas na *luta* e no *trabalho* das lideranças.

Também interessada no modo como o movimento é vivenciado e significado pelos viajantes Makushi, Grund (2017, p.74, tradução minha) descreve como os movimentos realizados

---

<sup>1</sup> Todos esses trabalhos contribuem para uma importante literatura produzida anteriormente sobre campesinato e migração que analisa movimentos de diferentes segmentos da população rural brasileira como estratégias para a reprodução social de famílias camponesas [Pierson (1972b), Garcia Jr. (1989), Menezes (1985, 2002), Silva (1999), Woortman (2009), Scott (2009), para citar alguns]. Em Menezes (2009), podemos encontrar uma revisão bibliográfica sobre estudos que tratam deste tema e foram produzidos tanto por pesquisadores brasileiros quanto por autores de outros países.

por estes indígenas nunca são experiências “mundanas” e “isoladas”, mas sim repletas de novidades significativas. Segundo a autora, estes movimentos criam “memórias e amizades duradoras” e constituem as “formas de socialidade Makushi” (GRUND, 2017, p.74, tradução minha). Da mesma forma, na pesquisa de Aporta (2004) junto aos Inuit de Igloolik, no Ártico canadense, o autor argumenta que o movimento tem uma importância fundamental na cultura deste povo. Viajar é algo central para os Inuit, “um modo de ser” e não “uma atividade transitória de ir de um ponto A para um ponto B. A vida acontece enquanto se viaja” (APORTA, 2004, p.13, tradução minha). Como ocorre ao longo das *andanças* quilombolas, nas viagens Inuit as pessoas se encontram, conversam, aprendem e realizam uma série de atividades. Além disso, o autor nos mostra como o conhecimento dos trajetos é aprendido enquanto se viaja ou através de relatos orais. Narrar uma “história de viagem” é, segundo Aporta (2004, p.26, tradução minha), “tão importante quanto a própria viagem”.

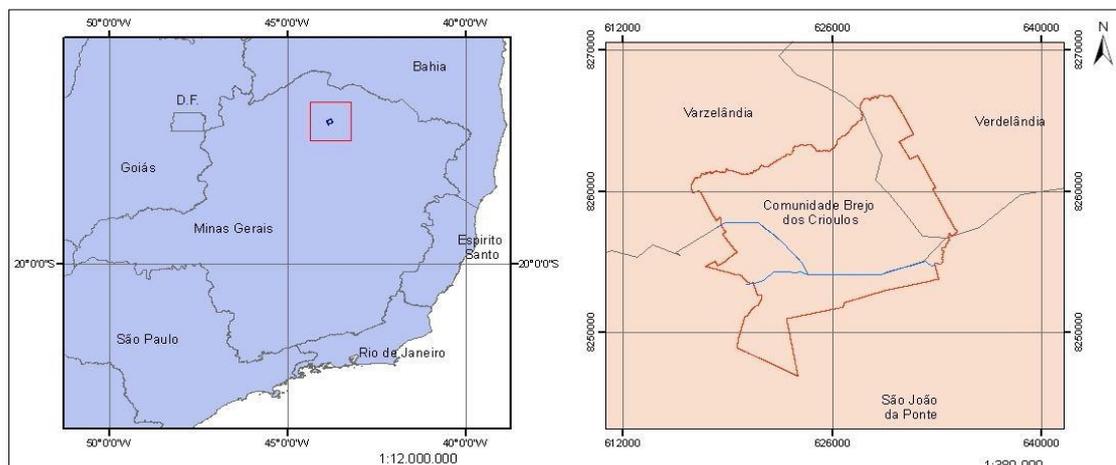
Inspirado nessas e em outras etnografias<sup>2</sup>, procuro pensar as *andanças* dos quilombolas norte-mineiros não apenas como deslocamentos físicos realizados entre diferentes lugares. Ao invés disso, a ideia é refletir sobre estes e outros *movimentos* como uma maneira singular dos meus interlocutores habitarem e agirem no mundo. Ou melhor dizendo, de habitarem os mundos por entre os quais eles circulam e fazem a *luta*.

## **O campo da pesquisa**

Esta tese apresenta uma etnografia da *luta*, dos movimentos e das *andanças* de quilombolas que habitam comunidades negras rurais localizadas na região Norte do Estado de Minas Gerais. A pesquisa que deu origem a este estudo é um desdobramento do trabalho que realizei durante o mestrado em Brejo dos Crioulos. A comunidade é formada pelas localidades de Araruba, Orion, Ribeirão do Arapuim, Caxambu I, Caxambu II, Furado Seco, Furado Modesto, Serra d’Água e Tanquinho. O território quilombola estende-se pelos municípios de São João da Ponte, Varzelândia e Verdelândia.

---

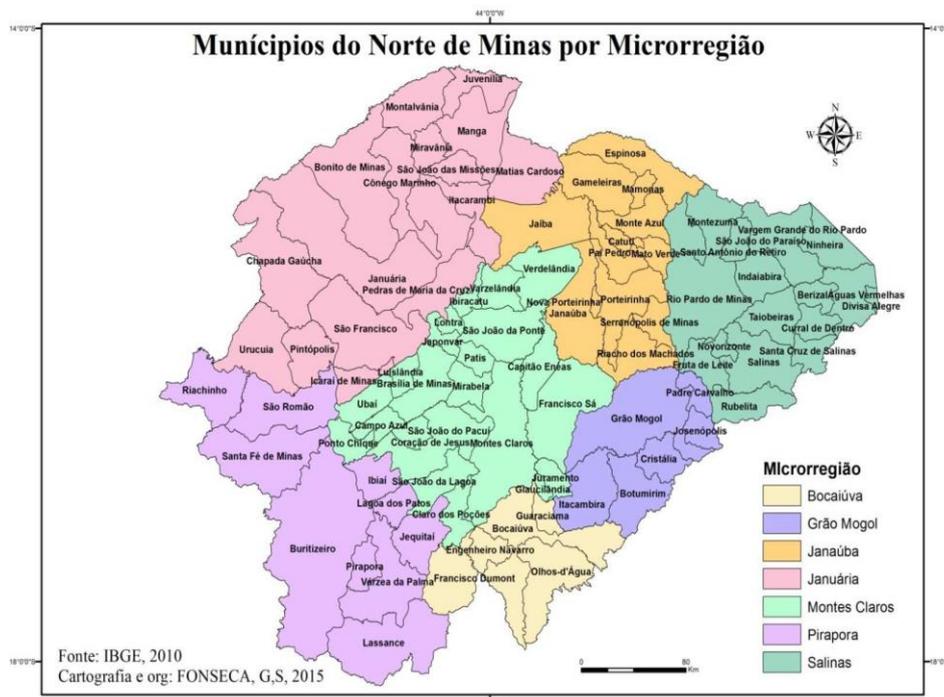
<sup>2</sup> Outras referências são Vincent (1987), Clifford (1997, 2000), Ellis (1997), Machado (2002), Urry (2007), Goldman (2009), Legat (2009), Vergunst (2009, 2011) e Biondi (2014). Para uma revisão bibliográfica a respeito da literatura antropológica sobre mobilidades, ver por exemplo, Salazar (2013).



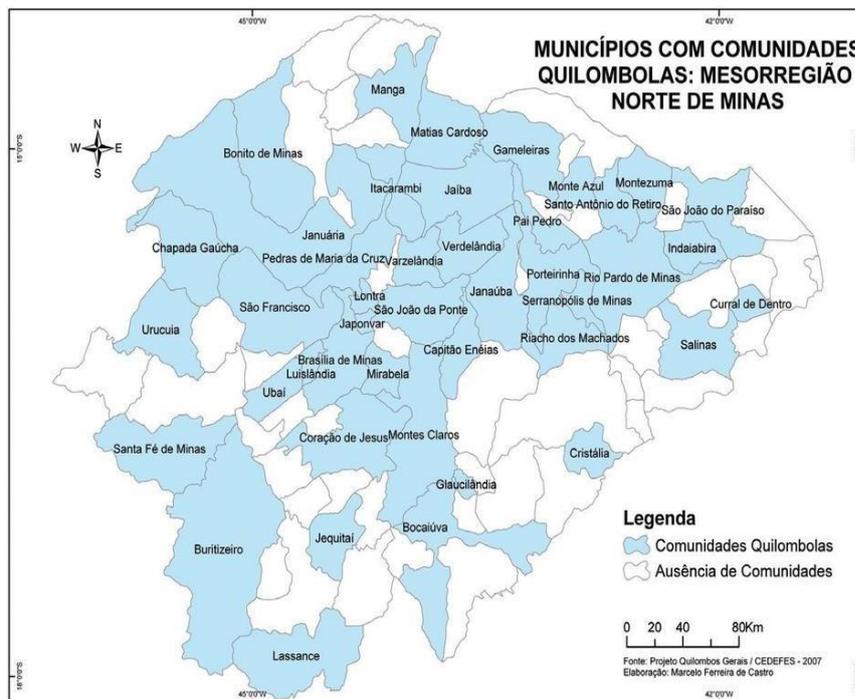
**Figura 1** - Localização de Brejo dos Crioulos  
 Fonte: Dayrell et al. (2012)

A dissertação tratou dos vários *movimentos* que compõem a *luta* dos seus habitantes pela titulação do território (MOURTHÉ, 2015). Os moradores de Brejo dos Crioulos foram os primeiros de Minas Gerais a reivindicar junto ao Estado o autorreconhecimento como remanescentes de quilombos e à titulação coletiva de suas terras. Além disso, também foram os primeiros a receber o *apoio* de militantes do MST em meio à *luta pela retomada do território*. Do início destas mobilizações até os dias atuais, somam-se cerca de 23 anos de *luta*.

Com intenção de dar continuidade e aprofundar essas reflexões, na pesquisa de doutorado a proposta foi ampliar o recorte do estudo e realizar uma etnografia da *luta* quilombola no Norte de Minas. Abrangendo 89 municípios e sendo subdividido pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) em sete microrregiões, o Norte é a mesorregião do estado que concentra o maior número de comunidades quilombolas. De acordo com uma publicação organizada pelo Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva (CEDEFES), um dos principais *parceiros* da Federação das Comunidades Quilombolas do Estado de Minas Gerais N' Golo, na região estão localizadas 153 comunidades, cerca de 35,1% da população quilombola de Minas Gerais (SANTOS e CAMARGO, 2008, p.46).



**Figura 2 - Mesorregião Norte de Minas e suas microrregiões**  
Fonte: Fonseca (2015)

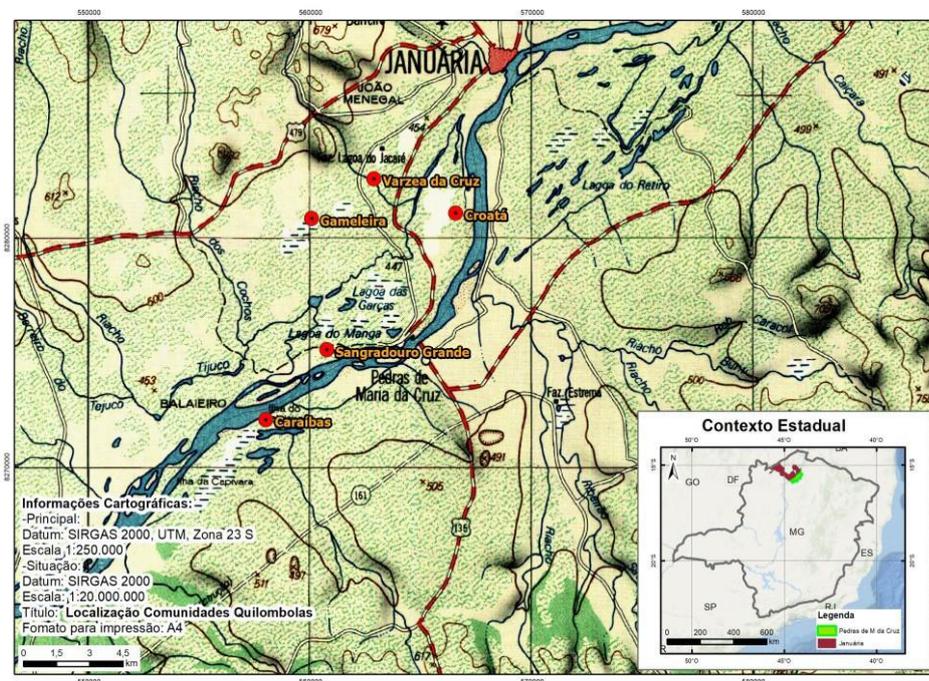


**Figura 3 - Municípios com comunidades quilombolas na mesorregião Norte de Minas**  
Fonte: Santos e Camargo (2008, p.237)

Durante o trabalho de campo realizado entre os anos de 2016 e 2018, além de dar seguimento à pesquisa em Brejo dos Crioulos, pude circular por outras comunidades desta região e realizar entrevistas com diversas lideranças, militantes e pessoas que participam dos

movimentos quilombolas, de povos e comunidades tradicionais, das associações comunitárias e movimentos camponeses.

Na zona rural do município de Januária, realizei visitas e estadias em Croatá, Sangradouro Grande, Várzea da Cruz e Gameleira, comunidades localizadas na margem esquerda do rio São Francisco.



**Figura 4** - Localização de Croatá, Sangradouro Grande, Várzea da Cruz e Gameleira  
Fonte: Araújo et al. (2019a)

A possibilidade de realizar um campo nas localidades da beira deste rio já vinha sendo cogitada desde o início da pesquisa. Isto tanto em função das conexões e vínculos estabelecidos entre os moradores destes lugares e os habitantes de Brejo dos Crioulos quanto pelo fato de que, ali, os quilombolas ribeirinhos compõem o Movimento dos Pescadores e Pescadoras Artesanais (MPP). Por meio da mediação das pesquisadoras do Núcleo Interdisciplinar de Investigação Socioambiental (NIISA), grupo de pesquisa e extensão vinculado à Universidade Estadual de Montes Claros (UNIMONTES), pude realizar o campo nestas comunidades<sup>3</sup>. De maneira

<sup>3</sup>A esse respeito, agradeço à minha companheira e colega de turma de doutorado Izadora Acypreste, e à Elisa Araújo e Luciana Ribeiro, do NIISA. Como na época do campo Izadora colaborava em um projeto junto a estes coletivos, minha primeira incursão à região, em 2017, foi feita acompanhando Izadora e as outras pesquisadoras da equipe. O projeto “Dinâmicas socioambientais na bacia média do rio São Francisco mineiro: identificação e caracterização de terras tradicionalmente ocupadas por povos e comunidades tradicionais”, foi conduzido pelo NIISA. Em 2018, retornei novamente com Izadora para outra etapa do trabalho de campo na região. Acypreste (2015) elaborou uma dissertação de mestrado sobre Sangradouro Grande e vem finalizando a escrita de uma tese sobre esta e as outras comunidades mencionadas. No âmbito do projeto foram produzidos relatórios antropológicos sobre os quilombos de Januária (ARAÚJO et al. 2019a, 2019b, 2019c, 2019d).

semelhante à situação vivenciada pelos *companheiros* de Brejo dos Crioulos, os habitantes de Croatá vêm lutando pela *retomada* do seu território ancestral, tema que será abordado nesta tese.

Esta mesma situação é experienciada pelos quilombolas da Lapinha e de Praia, que também vivem nas margens do São Francisco, porém no município de Matias Cardoso<sup>4</sup>. Durante a pesquisa pude realizar uma visita à Lapinha e uma estadia em Praia, onde entrevistei lideranças que fazem parte da Articulação Rosalino Gomes de Povos e Comunidades Tradicionais<sup>5</sup> e compõem o Coletivo Vale dos Quilombos e a Articulação Vazanteiros em Movimento<sup>6</sup>.

Fora estas comunidades, também acompanhei meus conhecidos de Brejo dos Crioulos numa ida até o quilombo vizinho de Agreste, localizado no município de São João da Ponte. Aliás, é preciso ressaltar que *andar junto* com meus interlocutores foi uma atividade recorrente durante a pesquisa. Além de acompanhá-los nas *andanças* cotidianas nos quilombos, pude segui-los em encontros, reuniões, colóquios, seminários, assembleias, oficinas, atos políticos, feiras, festivais, celebrações, dentre outras atividades. Eventos que ocorreram nas próprias comunidades, em diferentes cidades da região e na capital Belo Horizonte<sup>7</sup>. Em minhas *andanças* pelo Norte de Minas, também circulei sozinho por diferentes cidades da região, onde visitei sedes de instituições e de órgãos governamentais e realizei entrevistas com outras lideranças quilombolas e seus *parceiros*: agentes de pastoral, técnicos de ONGs e dirigentes de movimentos. No decorrer do trabalho de campo percorri doze municípios, oito comunidades quilombolas e me desloquei por três microrregiões (Montes Claros, Janaúria e Janaúba)<sup>8</sup>.

---

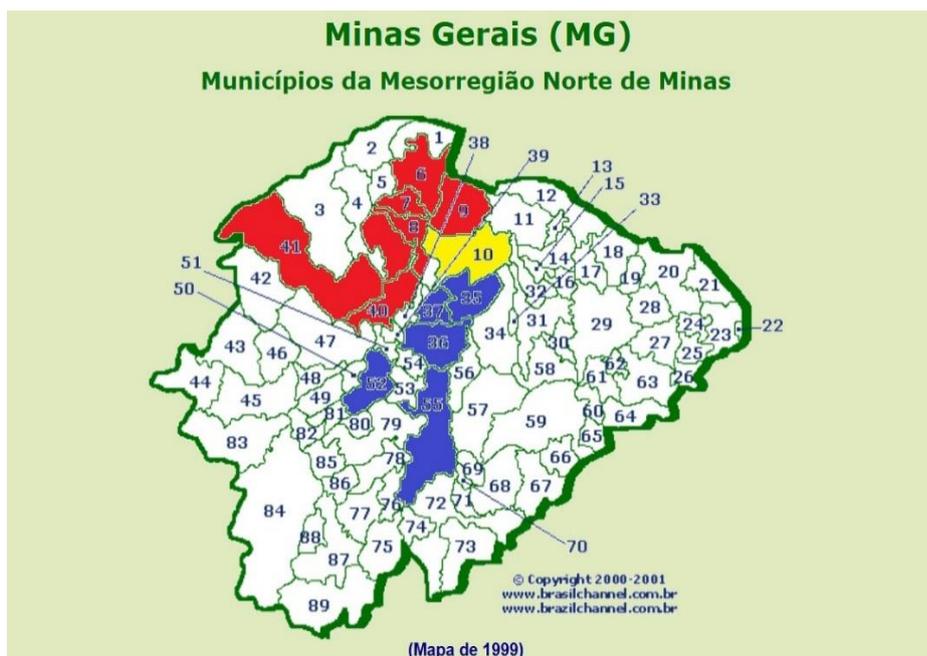
<sup>4</sup> Na figura 5 é possível visualizar a localização de Matias Cardoso e dos outros municípios percorridos no trabalho de campo.

<sup>5</sup> Estes movimentos e as outras organizações citadas nesta seção serão devidamente apresentados no decorrer da tese.

<sup>6</sup> Cabe ressaltar que alguns quilombolas que habitam as margens do São Francisco se autoidentificam como vazanteiros, categoria nativa que explicita um “modo de vida específico, construído a partir do manejo dos ecossistemas sanfranciscanos, combinando, nos diversos ambientes que constituem seu território, atividades de agricultura de vazante e sequeiro com a pesca, criação animal e extrativismo” (LUZ DE OLIVEIRA, 2013, p.1). Politicamente os vazanteiros se organizam em associações, sindicatos e constituíram na região um movimento social denominado Vazanteiros em Movimento. Além disso, alguns pescadores quilombolas vazanteiros, como é o caso dos habitantes de Croatá e Sangradouro Grande, também fazem parte do MPP.

<sup>7</sup> A descrição da totalidade dos eventos e atividades que acompanhei durante a pesquisa pode ser consultada no Anexo 1 - Tabela de eventos trabalho de campo (2016-2018).

<sup>8</sup> Somando todos os períodos foram realizados 212 dias de pesquisa de campo, o equivalente a 7 meses. Em virtude da pandemia global de COVID-19, uma etapa final do trabalho de campo precisou ser adiada. No entanto, durante a escrita da tese mantive contato regular com meus interlocutores de maneira remota. Em dezembro de 2020, pude realizar, seguindo as recomendações dos órgãos de saúde e tomando os devidos cuidados, uma entrevista presencial com uma liderança de Brejo dos Crioulos em Montes Claros, momento no qual também pude discutir com meu companheiro de pesquisa questões relacionadas à finalização da tese.



**Figura 5** - Municípios percorridos no trabalho de campo<sup>9</sup>

**Municípios onde a pesquisa foi desenvolvida:**

06 - Manga	10 – Jaíba	40 - Pedras de Maria da Cruz
07 - São João das Missões	35 – Verdelândia	41 - Januária
08 – Itacarambi	36 - São João da Ponte	52 - Brasília de Minas
09 - Matias Cardoso	37 – Varzelândia	55 - Montes Claros

Como se pode ver, o próprio campo foi feito em *movimento*. Além de visitas e estadias nos quilombos, acompanhar eventos e encontros de lideranças e *andar junto* com meus interlocutores por outras comunidades e cidades foi fundamental para o desenvolvimento da pesquisa no *mundo dos movimentos*. Ao utilizar esta expressão no decorrer desta tese tenho como inspiração as próprias formulações dos quilombolas, bem como algumas etnografias. Nos trabalhos de Comerford (1999) e Loera (2009a), os autores utilizaram respectivamente as expressões “mundo social das organizações de trabalhadores rurais” e “mundo das ocupações de terra” para caracterizarem as especificidades dos mundos etnografados por eles. Comerford, Almeida e Palmeira (2014, p.82) optaram pelo uso de “mundo da participação”. Em um trabalho anterior, Sigaud (1996, p.174) usa a expressão “mundo dos engenhos” em sua pesquisa realizada na Zona da Mata de Pernambuco, contexto no qual Rosa (2009, 2011a) lançou mão do termo “mundo dos movimentos”.

<sup>9</sup> Disponível em: <http://brasilchannel.com.br/municipios/index.asp?nome=Minas+Gerais&regiao=Norte>. Acesso em 06 de março de 2021. O uso de diferentes cores para identificar os municípios no quadro abaixo serve para diferenciar as três microrregiões percorridas no trabalho de campo. Vermelho (Januária), azul (Montes Claros) e amarelo (Jaíba).

À medida em que eu circulava pelos *encontros* e *reuniões*, ia conhecendo e reencontrando diversas pessoas, que também seguiam em suas *andanças*. Estes foram momentos propícios para estreitar os vínculos e, como dizem meus conhecidos, *fazer amizades*. Foi por intermédio das lideranças, que me apresentaram a outros *companheiros de luta*, que eu também pude, nestes espaços, realizar diversas conversas e marcar futuros encontros.

Como veremos ao longo da tese, os *encontros*, *reuniões*, *cursos*, *intercâmbios*, além de reunirem diferentes lideranças, comunidades, movimentos sociais e serem momentos-chave para a criação das próprias organizações, são também situações privilegiadas para as trocas de informações, aprendizados e para que os *conhecimentos* circulem entre as comunidades da região, especialmente o conhecimento sobre os *direitos*. Ademais, para aqueles que estão inseridos no mundo dos movimentos, os eventos constituem uma espécie de marcos temporais de suas *entradas* e participações nesse mundo social, por meio dos quais eles narraram as histórias e experiências vivenciadas nas *andanças*.

Por outro lado, em suas *andanças* uma série de coisas, símbolos, práticas e *tradições* também circulam junto aos quilombolas. Neste sentido, durante o trabalho de campo procurei estar atento à materialidade da *luta*. Como o leitor verá, meus companheiros de pesquisa costumam *levar* para os eventos as bandeiras e banners dos movimentos sociais, entidades e associações comunitárias. Muitos têm o hábito de comparecer aos encontros, reuniões e mobilizações trajando vestimentas e adereços que afirmam e comunicam no corpo daqueles que os portam, o *jeito* e o modo de ser quilombola. As *rodas de batuque*, apresentações musicais, *gritos de ordem*, danças e rezas, têm lugar garantido ao longo dos eventos. Como costumam dizer, *se tiver luta, tem batuque, tem festa. O batuque é o chão. Se não tiver o batuque não tem reunião*. Minha intenção foi mostrar como estes elementos, que fazem parte da *luta*, são componentes do fazer político quilombola.

Além disso, assim como o depoimento anteriormente citado, no qual Nilson menciona seus *certificados de formação política* recebidos nos encontros em que frequentou, nas conversas com outros companheiros de pesquisa os *documentos da luta* reiteradamente apareciam. Algo que vêm ocorrendo desde a pesquisa de mestrado, como ressaltai em Mourthé (2015), me levando a argumentar que seguir os quilombolas também implicou seguir uma enorme “trilha de papéis” (MORAWSKA VIANNA, 2014a). Através destes *papéis* e de outras coisas, ganhas ou trocadas em meios aos eventos e cuidadosamente guardados, eles falavam sobre seus engajamentos na *luta* e narravam suas histórias, experiências e as *andanças* realizadas com os movimentos.

Se minha participação nos eventos me possibilitou observar como a *luta* também é feita na mobilização e movimentação de coisas, símbolos, práticas e *tradições*, as estadias nas comunidades e o convívio com as lideranças me permitiram compreender o significado que os *documentos da luta* e outros artefatos possuem na vida destas pessoas. Neste sentido, se os encontros, reuniões, cursos, *retomadas* e outras atividades podem ser considerados marcos temporais do engajamento dos quilombolas no mundo dos movimentos, veremos que alguns destes artefatos materializam os próprios eventos e servem para manter viva a memória e a *história da luta quilombola* e as memórias e histórias relacionadas a cada uma das *andanças e caminhadas*.

Os depoimentos e diálogos que compõem este texto são fruto de entrevistas gravadas e anotações feitas em meus cadernos de campo. Estas entrevistas não seguiram nenhum roteiro pré-estabelecido e foram orientadas tanto pelos meus interesses de pesquisa quanto pelas questões colocadas pelos meus interlocutores. Por esses motivos, nesta tese estas entrevistas são consideradas conversas. Conversas que foram realizadas ao longo do convívio cotidiano com estas pessoas em suas casas, quintais, sob as sombras das árvores, nas *vendas*, nas sedes das associações e de outras entidades, nas *retomadas*, no decorrer da minha participação nos eventos e ao longo de nossas *andanças* pelos territórios quilombolas.

O uso do gravador, ao invés de constranger meus companheiros de pesquisa, pareceu potencializar nossos momentos de conversa. Para eles, ter alguém interessado e disposto a ouvir, registrar e escrever sobre suas histórias de vida e sobre a *história da luta* quilombola era um motivo de reconhecimento. Como dito anteriormente, transformar as experiências vivenciadas ao longo das *caminhadas* em histórias é algo muito apreciado pelos quilombolas nortemineiros.

Seja durante as entrevistas ou em outras situações da pesquisa, meus cadernos de campo sempre me acompanhavam. A todo instante procurei estar atento e registrar aquilo que ouvia e observava. Fora o caderno de campo, costumava andar com um bloco de notas no bolso, onde também fazia anotações. Nos momentos em que não era conveniente portar estes cadernos, me esforçava para guardar aquilo que havia experienciado e anotar o fato posteriormente, especialmente na ocorrência de situações inusitadas. Em alguns casos, fazia anotações em quaisquer pedaços de papéis disponíveis no momento. Meu telefone celular também foi utilizado como um recurso para tomar notas de campo. Recorrendo a estas observações e anotações, geralmente na parte da noite e após um dia repleto de *andanças* e conversas, reservava um tempo para escrever meus diários de campo no local onde estava hospedado.

Ao final dos períodos de campo, reuni um conjunto volumoso de material etnográfico. Áudios de várias horas (gravações de entrevistas, eventos e falas), anotações (cadernos e diários de campo), fotografias e documentos. Após a sistematização destes materiais e a transcrição de parte das conversas, iniciei a análise dos dados, elaborando dois cadernos de pesquisa. Somados, ambos possuem 600 páginas. Foi através destes cadernos de pesquisa e da transcrição do restante dos áudios que dei início à escrita da tese<sup>10</sup>.

Ao passo que ia escrevendo os capítulos e tecendo as conexões entre os temas, também revisitei meus cadernos campo referentes à pesquisa de mestrado e as entrevistas que fiz entre os anos de 2013 e 2015 com os moradores de Brejo dos Crioulos e outros interlocutores que fazem parte da sua *rede de parceiros*<sup>11</sup>. Devido à relevância destes materiais para a pesquisa, também os considero como dados etnográficos importantes para a escrita da tese<sup>12</sup>.

A opção por dar destaque às falas dos meus interlocutores, aos nossos diálogos e por incorporar termos e expressões que são utilizados por eles ao longo da tese representa uma escolha metodológica e política. Essa foi a maneira que encontrei de tentar trazer para o texto as suas formulações a respeito das questões abordadas e de ser fiel aos modos como eles narram suas histórias. Uma tentativa de *andar junto* com meus companheiros de pesquisa na escrita da tese e assim transformar tanto suas vivências quanto a minha própria experiência etnográfica em narrativas.

Por fim, vale enfatizar que nos capítulos que seguem procurei apresentar os temas conforme apresento as *caminhadas* daqueles e daquelas com os quais pude dialogar em campo. Nessas narrativas sobre suas próprias histórias de vida é que certos assuntos e conceitos emergem, tornando possível conectar histórias de diferentes pessoas e comunidades às experiências e práticas comuns entre elas, naquilo que se refere aos seus modos de viver e conceituar o mundo.

---

<sup>10</sup> Entre outubro de 2019 e março de 2020, fui beneficiado com uma Bolsa Estágio de Pesquisa no Exterior (BEPE), financiada pela FAPESP, por meio da qual realizei um doutorado sanduíche na Universidade de St Andrews, Escócia, sob supervisão do professor Mark Harris. Fora o contato com o supervisor e outros pesquisadores, pude participar de eventos acadêmicos e realizar revisões bibliográficas relacionadas aos temas abordados na tese. No período em St Andrews, também dei seguimento à análise do restante do material etnográfico.

<sup>11</sup> A *rede* é formada por advogados, técnicos, pesquisadores, militantes, instituições como a Comissão Pastoral da Terra (CPT), o Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas (CAA-NM) e movimentos sociais como o MST. Pessoas e organizações que, a partir de intensidades e *metodologias* diferentes, acompanham, apoiam (ou já acompanharam e apoiaram) as mobilizações quilombolas. O início destas mobilizações em Brejo dos Crioulos e o processo de constituição desta *rede* é um dos temas que será abordado na tese.

<sup>12</sup> Alguns dos depoimentos que fazem parte do texto foram utilizados anteriormente em minha dissertação de mestrado (MOURTHÉ, 2015) e por isto estão identificados como citações. Outros, apesar de serem fruto de conversas realizadas neste período, são inéditos e foram transcritos durante a escrita da tese.

## Organização da tese

O capítulo 1 trata das primeiras *andanças* e chegadas. Partindo das histórias narradas pelos antigos, inicialmente descrevo como a formação das comunidades quilombolas da região está relacionada com a movimentação de um contingente de negros e negras. Nestas narrativas, transmitidas entre diferentes gerações de quilombolas, meus interlocutores contam que seus ancestrais vieram do Gurutuba, de outras regiões de Minas Gerais e da Bahia. Após percorrerem longas distâncias *andando a pé* e *aguentando o sofrimento*, seja fugindo da escravidão, *correndo da fome*, seca ou, buscando melhores condições de vida, chegaram nas *terras soltas* da *Mata da Jaíba* e da beira do rio São Francisco. Ao habitarem estas terras e as transformarem em seus lugares de vida, os *primeiros* são considerados os *fundadores* das comunidades onde atualmente vivem meus companheiros de pesquisa.

O período no qual as terras eram *soltas*, é lembrado como um tempo de *liberdade* e *fartura*. *Liberdade* que se traduz em *movimento* e *fartura* que expressa a autonomia vivenciada nos seus territórios. Todavia, como também veremos no capítulo 1, esse *tempo antigo* ou, *tempo de primeiro*, é afetado pela chegada de *fazendeiros*, *jagunços*, *agrimensores*, *cartórios* e *documentos*, personagens que povoam as narrativas quilombolas e foram os responsáveis pelos processos de expropriação e restrição territorial que atingiram suas comunidades e transformaram radicalmente seus modos de viver e habitar seus territórios.

No segundo capítulo, primeiramente descrevo como iniciaram as mobilizações da *luta* de Brejo dos Crioulos e abordo a relevância destas ações para constituição do movimento quilombola regional e estadual. Em seguida, elaboro uma reflexão sobre as múltiplas dimensões dos eventos do mundo dos movimentos, ressaltando a importância atribuída pelos meus companheiros de pesquisa a estas situações. Dando continuidade aos temas abordados, descrevo como os quilombolas experienciam esse mundo e fazem a *luta*. *Luta* esta que exige um tipo de engajamento no qual o *movimento* é central, estando relacionado a tipos variados de conhecimentos e aprendizados, que são adquiridos e produzidos ao longo das *andanças*.

Neste capítulo, também mostro como aprender no mundo dos movimentos envolve uma atenção constante. É *prestando atenção*, *assuntando*, *observando as coisas*, *estando sempre de olho* e, exercitando a arte de *saber ouvir*, que os quilombolas norte-mineiros vão *aprendendo* e tendo *entendimento* sobre determinados assuntos. É também *prestando atenção* nas falas dos outros *companheiros* que eles aprimoram a capacidade de *saber falar*, habilidade essencial no

*trabalho* de liderança. Por outra perspectiva, também veremos como estas pessoas precisam *saber falar a linguagem* dos movimentos sociais e organizações com os quais estão envolvidas.

E se do ponto de vista quilombola *andar é conhecer e aprender*, é também *andando* que as pessoas obtém *reconhecimento* e prestígio no mundo dos movimentos. Nesse mundo, um indivíduo, associação ou até mesmo um povo que *anda* bastante, é valorizado pela sua *experiência*, adquirida na *luta*. A esse respeito, no capítulo 2 também realizo uma discussão sobre a importância dos *apoios* e *ajudas* prestados aos outros *companheiros* e *companheiras*, ações que são centrais para a continuidade de outras *lutas* e que também possibilitam que as lideranças ganhem *reconhecimento* e *visibilidade*. Também mostro como meus interlocutores vão, em meio a suas participações nos eventos, tomando conhecimento sobre os seus direitos constitucionais e elaborando criativamente suas próprias criações e ressignificações dos termos quilombo e quilombola.

No capítulo 3, descrevo os modos como os quilombolas realizam suas *andanças*, *mobilizam* os moradores de suas comunidades e assim também fazem suas *lutas*. Em seguida, abordo algumas das características e dimensões dos eventos do mundo dos movimentos. Nas seções seguintes, a ideia foi explorar a materialidade da *luta*. Mostrarei como o *batuque* está associado a diferentes dimensões da socialidade quilombola e constitui uma importante *forma de luta*. Assim como as pessoas *viajam*, *conhecem* outros lugares, outros *companheiros* e organizações em suas *andanças* pelo mundo dos movimentos, o mesmo pode ser dito em relação àqueles que estão envolvidos nos *grupos de batuque* e são encarregados de *levar a brincadeira* para esse mesmo mundo. Do ponto de vista quilombola, *carregar* o *batuque* e outras *tradições* para os encontros e reuniões é também uma maneira de divulgá-las e de difundir seus nomes e os nomes das suas comunidades.

Como será abordado no capítulo 4, veremos que muitos daqueles que estão à frente dos movimentos, associações e entidades quilombolas, já *saíram para trabalhar* nas plantações de café do Sul de Minas e em outras *firmas* espalhadas pelo país. Moraram em outras cidades da região, em outros estados e em grandes centros como *São Paulo* e *Belo Horizonte*. Para essas pessoas, *entrar na luta* significa experienciar uma outra escala de *andanças* em suas vidas. Neste capítulo, também veremos como a dimensão do *sofrimento*, dos perigos e das *dificuldades* vivenciadas nas *andanças* são sempre evocadas e compõem os relatos sobre essas experiências, sejam elas relacionadas as atividades de trabalho ou aos engajamentos no mundo dos movimentos.

Por meio das *andanças* os quilombolas vão acessando outros *mundos*, adquirindo *conhecimentos, reconhecimento* e vão *aprendendo*. Neste sentido, um tema muito caro para as lideranças é o das *dificuldades* de *conciliar* a participação nos eventos e atividades do mundo dos movimentos com o trabalho na *roça* e as tarefas da vida doméstica. Esta questão, que também é enfrentada por aqueles que *saem para trabalhar*, é abordada no capítulo 4, onde mostro como as *ajudas, trocas, os revezamentos* e as movimentações realizadas nos lugares de origem - por meio do acionamento das redes de parentes, amigos e vizinhos - são essenciais para garantir o sustento e a manutenção das *lutas* nos quilombos. Também mostrarei como a *dedicação* aos movimentos, o *sofrimento*, o *sacrifício* e as *dificuldades* vivenciadas ao longo das *andanças* e dos *enfrentamentos* realizados nos territórios legitimam as *lutas* das pessoas e suas comunidades.

Ainda no capítulo 4, veremos como as lideranças vão transmitindo aquilo que aprendem *fora* para os demais moradores de suas comunidades. É *falando na língua do povo, traduzindo*, lançando mão de *parábolas* e *comparações*, que elas vão *repassando* os aprendizados. Articulando os *conhecimentos* adquiridos nas *andanças* com os *conhecimentos* e experiências da vida na *roça*. Nesse processo, meus companheiros de pesquisa também precisam *debater* com potenciais *parceiros* e agentes governamentais. Precisam *traduzir* a *questão quilombola* para aqueles com os quais convivem e se relacionam no mundo dos movimentos.

O último capítulo da tese, o capítulo 5, é dedicado a uma discussão sobre as *retomadas* que ocorreram em Brejo dos Crioulos, Croatá e Praia. Através das experiências vivenciadas pelos meus companheiros de pesquisa, a ideia é reconstruir algumas das dinâmicas destas ações. Neste capítulo, também veremos como os moradores de Brejo dos Crioulos, após aprenderem com os militantes do MST uma nova *estratégia de luta*, ao mesmo tempo em que se apropriaram da *metodologia* e dos procedimentos e técnicas que lhes foram transmitidos, incorporaram *tradições* e elementos próprios do modo de vida quilombola nas suas mobilizações e na realização das *retomadas*. Os quilombolas criaram um *novo modelo*, uma forma de *luta* baseada nos *movimentos* que são iminentes aos seus modos de vida.

Em seguida, apresento as narrativas a respeito do *sofrimento* e das *dificuldades* vivenciadas nas *retomadas*. Nestas narrativas, o *barraco* é um elemento central, sempre evocado por aqueles que participaram destas ações. As penúrias e o *sofrimento* vivenciado nos acampamentos e *barracos de lona preta* também legitimam e *provam* as *lutas* dos indivíduos e das famílias. Contudo, como também veremos ao longo deste capítulo, as experiências vivenciadas nas *retomadas* não podem ser reduzidas ao *sofrimento* e tampouco as *dificuldades* enfrentadas no

decorrer destas ações. Assim como as *andanças*, as *retomadas* também envolvem múltiplas dimensões e possuem diferentes sentidos para os quilombolas. Além de serem uma das principais formas de ação política mobilizada para reivindicar a efetivação de direitos territoriais, são também ações de *cuidado*, preservação e de transformação - da paisagem e da vida das pessoas. Neste sentido, através da materialidade das *retomadas* e das narrativas quilombolas, descreverei as transformações causadas pela *luta*.

## Capítulo 1. Primeiras andanças e chegadas

### 1.1. Andanças pela Mata da Jaíba e pela beira do rio São Francisco: a *chegada* nas terras soltas

*No dizer de muitos, é que não existe quilombo. Mas eu acho que existe. Porque se nos outros territórios existia quilombo, aqui também existe. Porque o quilombo chamado é aquelas pessoas que saíram, que vieram de longe. Andando a pé, sofrendo, aguentando o sofrimento, tudo quanto é imposição. Aí chegou nessas paradas aqui e eles pararam. Porque as pernas doeram e eles não aguentaram mais andar. Aí resiste até hoje. Quer dizer que os primeiros morreram, mas os remanescentes, a geração tá aí (Véio Dil, Serra d'Água, Brejo dos Crioulos, 2014).*

No depoimento acima, Véio Dil, um dos moradores antigos de Brejo dos Crioulos, elabora de modo criativo e apurado sua própria formulação sobre o termo quilombo. Ao fazê-lo, chama atenção para um tema central da tese, a mobilidade. É enfatizando as longas distâncias percorridas por aqueles que *saíram, que vieram de longe, andando a pé e aguentando o sofrimento*, que ele chama atenção para a relação entre a movimentação de um contingente de pessoas negras e a formação de comunidades quilombolas.

As *andanças* e o *sofrimento* vivenciado ao longo delas são assuntos recorrentes ao se falar da história de ocupação das terras que deram origem a Brejo dos Crioulos.

*Quando eles chegaram aqui, os primeiros, antes era só mato, um deserto. Meu pai mesmo veio para cá, ele era Gurutubano. Veio com oito anos de idade. Veio caminhando. Quando ele chegou aqui, os moradores eram poucos. As famílias eram catadas, como se fosse um retiro. Nessa época não existia divisão da terra. A terra era comum ainda. Era de quem chegasse e morasse. Todo mundo criava um animal, uma vaca e fazia a sua casinha. Soltava um animal daqui ele andava e pastava tantos quilômetros, bebia água, ia em Furado da Égua, Furado do Poço, Furado de Pedrin. Os animais iam pastar, beber e voltavam. Só tinha trieiro mesmo para animal, não tinha trieiro para carro não (Edinho, Furado Seco, Brejo dos Crioulos, 2014).*

Ao lembrar da chegada dos *primeiros*, Edinho, assim como fez Véio Dil, inicia seu relato narrando o percurso do seu pai, que veio *caminhando* do Gurutuba até chegar em Brejo dos Crioulos *com oito anos de idade*<sup>13</sup>. Descrevendo a paisagem da época como um lugar que *era só mato, um deserto*, habitado por poucas famílias, Edinho rememora a *liberdade* daquele tempo ao afirmar que *não existia divisão da terra. Liberdade* que se estendia aos animais, que

---

<sup>13</sup> Gurutuba é o nome de outro quilombo localizado na região. “Trata-se de um povo numeroso, morador de 27 localidades ou grupos locais, situados na confluência dos municípios do centro norte-mineiro de Pai Pedro, Porteirinha, Jaíba, Janaúba, Gameleira, Catuti e Monte Azul” (COSTA FILHO, 2008, p.11).

eram criados *soltos* e *andavam* livremente pelos *trieiros* e *furados* do lugar para pastarem e beberem água. Os *trieiros* são caminhos ou trilhas que cortam as localidades de Brejo dos Crioulos. Os *furados* são dolinas ou depressões que recebem esta denominação dos quilombolas. Historicamente os moradores de Brejo dos Crioulos realizam o plantio de roças nos *furados*. Alguns deles receberam o nome dos seus habitantes, como é o caso do *Furado de Pedrin*, mencionado no depoimento de Edinho. Outros, têm sua nomenclatura relacionada a outras formações como o *Furado do Poço* ou a nome de animais, como o *Furado da Égua*, também mencionados por este interlocutor. O nome de duas localidades do quilombo, Furado Seco e Furado Modesto, também estão relacionados com as dolinas. Esta última, também faz alusão a um dos seus *fundadores*. Os *furados* possuem grande importância para os quilombolas e constituem um dos marcos da ocupação e habitação tradicional das terras de Brejo dos Crioulos.

Seu Adelino, *alcançou* o caminho feito pelo seu tataravô, Manuel Modesto, que após vir *corrido de fome*, primeiro *moitou* com sua família no local *que trata de Gurutuba*. Após permanecer um tempo por ali, *decidiu arrumar um lugar onde poderia plantar milho, fava, feijão*. Foi aí que Manuel seguiu *andando a pé* até chegar em uma *brenha de mato* que mais tarde se tornaria a localidade que leva seu sobrenome, Furado Modesto: *aí eles pegaram e chegaram primeiro nessa brenha de mato que eu falo, nessa escuridão tudo, sem moradia, que era esse Furado Modesto*, narrou Seu Adelino, cujo o tataravô Manuel Modesto foi um dos *fundadores* do lugar.

Com 86 anos de idade na época da entrevista, Seu Manezinho contou que nasceu em Brejo dos Crioulos, mas que sua mãe veio *andando a pé do Corinto*, município localizado na região Central de Minas Gerais, a aproximadamente 347km de Brejo dos Crioulos. Seu avô João Moreno também veio com seus irmãos, *corrido de fome* do Gurutuba. Na chegada, encontraram um lugar de *mata fechada*, um *sertão bruto de onça*, como fez questão de enfatizar. Aos poucos o lugar foi sendo *aberto* pelo seu avô e por seus irmãos. *Com os brejos cheio de mantimento, eles arrancharam e depois voltaram na terra deles para buscar família*, relatou Seu Manezinho. O *sofrimento* foi tanto que, para se alimentarem ao longo do percurso, tiveram de comer o couro da *cangalha*.<sup>14</sup>

Em outro relato, ao lembrar das histórias contadas por sua mãe, Seu Manezinho narra que os *primeiros* se depararam com a presença de *crioulos*, que já habitavam o lugar:

*Veio trazendo o povo a pé. Quando eles chegaram, esses crioulos que moravam aqui (...) minha mãe que falava, eles foram brabos com eles aí, até*

---

<sup>14</sup> Geralmente feita de madeira e forrada com couro, a *cangalha* é posta no lombo dos animais e possui hastes onde se dependuram sacos de mantimento.

amansou eles. Então, pra modo de acabar de amansar eles foi com cachaça e fumo: traziam pinga de lá e davam para eles: eles bebiam e com isso *pegou a fazer amizade com eles...Aí a amizade deles foi tanta que eles dera para eles (...)* esse local aqui que é o hoje o Patrimônio [Araruba]. Foram eles [os crioulos] que deram, que deram ordem para eles [os irmãos Fernandes de Souza] para eles fazerem as casas aqui. Aí eles fizeram as casas, depois das casinhas, foi *buscando a família...aí eles tinham o Santo na terra deles, que era Santos Reis e Bom Jesus. Aí fizeram aquela Igrejinha velha, e foram buscar o Santo para colocar aí. Pois o nome daqui antigamente chamava Igrejinha, depois mudou o nome...Os crioulos foram morrendo e deixando descendência* (Seu Manezinho, apud SANTOS et al. 2004, p.77-78, grifos adicionados).

O relato de Seu Manezinho é rico em detalhes sobre a ocupação tradicional do território de Brejo dos Crioulos. Um aspecto ressaltado por ele são os laços de amizade estabelecidos pelos *primeiros* com os *crioulos* que já habitavam o lugar. Como *não existia divisão da terra*, que era *comum, solta*, os recém-chegados foram ocupando as áreas que lhes foram cedidas. Segundo Seu Manezinho, foi através da *amizade* feita com os *crioulos* que eles puderam transformar a terra *solta* no lugar que algum tempo depois tornou-se seu *patrimônio* (COSTA, 1999)<sup>15</sup>. O avô de Seu Manezinho e os seus irmãos são considerados os *fundadores* da localidade de Araruba, também conhecida como Igrejinha<sup>16</sup>.

Contudo, o que particularmente me interessa aqui é o caráter de *movimento* enfatizado nesta narrativa e nos depoimentos apresentados nas páginas anteriores. Como fica evidente, a vinda de negros e negras *corridos de fome* do Gurutuba, de outros lugares de Minas Gerais, a ênfase nas *andanças* e *caminhadas* - tanto no momento da chegada quanto na hora de *buscar* os familiares - são temas recorrentes nas narrativas sobre a história de formação de Brejo dos Crioulos. Além disso, como veremos, esses temas também despontaram ao longo de conversas com interlocutores de outras comunidades e foram abordados em pesquisas sobre quilombolas, camponeses e outras populações tradicionais que habitam o Norte de Minas, como é o caso por exemplo dos trabalhos de Pierson (1972a, 1972b), Santos (1985), Costa (1999, 2001, 2013),

---

<sup>15</sup> Santos et al. (2004) cita outros relatos de antigos moradores de Brejo dos Crioulos que informam que os *primeiros* pediam aos *crioulos* para construírem suas casas e estes os indicavam *terras soltas*. Costa (1999, p.41), também aborda as alianças estabelecidas entre os que já habitavam o local e aqueles que, “em momentos diferenciados chegaram fugindo da escravidão ou da fome”. Tal prática, instituída na formação de Brejo dos Crioulos e mantida por gerações de quilombolas, se tornou “uma regra social que só foi quebrada com a chegada dos fazendeiros” (SANTOS et al., 2004, p.78). Como descreverei adiante, a apropriação de terras *soltas* na constituição de comunidades também foi descrita por moradores de outros quilombos norte-mineiros.

<sup>16</sup> Como abordei em Mourthé (2015), Araruba se constituiu por meio de uma doação de terras feitas pelo avô de Seu Manezinho, João Moreno, junto com seus irmãos Leopoldo e Manoel Fernandes de Souza, a Santo Rei. Na localidade, foi construída uma igreja para o santo. Para uma discussão detalhada sobre a história de formação dessa e de outras localidades, ver Costa (1999, 2001), Santos et al. (2004) e Mourthé (2015). Sobre a expressão “terra de santo”, ver Sá (1975), Godoi (1998) e Almeida (2008).

Santos et al. (2004), Luz de Oliveira (2005, 2013), Ribeiro (2005), Costa Filho (2008), Araújo (2009), Costa et al. (2013) e Acypreste (2015).

Em um desses estudos, Costa (2001) afirma que o interior do vale do rio Verde Grande, onde se encontra Brejo dos Crioulos, vem sendo ocupado por negros aquilombados desde meados do século XVIII<sup>17</sup>. A densa floresta de caatinga arbórea que existia neste vale, denominada regionalmente de *Mata da Jaíba*, sua quantidade de cursos d'água, bem como sua localização em uma “área marginal à mineração, principal atividade produtiva do sistema colonial e, desvalorizada por sua insalubridade” (COSTA, 1999, p. 14), propiciaram, segundo o autor, as condições favoráveis para constituição de várias comunidades negras rurais na região e a formação do chamado “campo negro da Jahyba”. Insalubridade explicada pela presença da Malária neste vale. As características geográficas da *Mata da Jaíba* e a existência de vários *furados* no local, viabilizaram segundo Costa (2013, p.120, grifos do autor), as condições ideais para que negros e negras aquilombados se fixassem nos seus entornos e desenvolvessem o “cultivo agrícola que deu origem à *agricultura de furado*”. Por conta do acúmulo de água, os *furados* “acabaram sendo um ambiente ideal para a proliferação de mosquitos transmissores de doenças tropicais como a conhecida *maleita* ou *sezão*” (MOURTHÉ, 2015, p. 67), termos usados pelos quilombolas para se referirem a Malária. Segundo observou Costa (1999, 2013), e como também contam os moradores mais antigos de Brejo dos Crioulos, os negros eram resistentes à malária. Algo também destacado por Santos et al. (2004, p.79, grifos da autora): “os moradores explicavam diversas vezes que a malária fora uma condição para a formação do quilombo, pois *a malária pega no preto, mas não mata, e se pegar no índio ou no branco, mata*”<sup>18</sup>.

Ao longo da sua dissertação de mestrado, Costa (1999) apresenta diversos relatos que demonstram como a origem e povoamento de Brejo dos Crioulos e da *Mata da Jaíba* estão associados a uma acentuada mobilidade. A esse respeito, um dos seus próprios interlocutores já chamava atenção para uma certa *tradição de andanças dos filhos da Bahia*:

(...) o povo foi *chegando* e pôs o nome próprio, primitivo daqui, Brejo dos Crioulos...*Aqui era um quilombo, veio preto da Bahia, de Espinosa, dessas cidades antigas, baianas, antiga Vila do Urubu, de Grão Mogol. Vieram, ninguém sabe. Então fugiam de casa, formavam aqueles quilombos de pretos e*

---

<sup>17</sup> O Verde Grande é um dos afluentes da margem direita do rio São Francisco. Sua bacia hidrográfica “possui área de 31.410 km<sup>2</sup> dos quais 87% (27.219 km<sup>2</sup>) correspondem à parcela da Bacia inserida no Estado de Minas Gerais e 13% (4.191 km<sup>2</sup>) encontram-se no Estado da Bahia. Abrange 35 municípios, sendo 8 na Bahia e 27 em Minas Gerais” (ANA, 2013, p.21).

<sup>18</sup>Para uma discussão aprofundada sobre este assunto, ver Costa (1999, 2001, 2013). Sobre a história da ocupação do Norte de Minas ver, além dos trabalhos deste autor, Pierson (1972a, 1972b), Ribeiro (2005) e o capítulo 1 da tese de Costa Filho (2008).

iam para estes lugares onde tinha *epidemia*, que ninguém queria morar<sup>19</sup>. Nesses *desertos*. Eles *chegavam e ocupavam*. Assim é que eles chegaram aqui, como *chegaram nos lugares por aí afora*, no meio da *Mata da Jaíba*. Meu pai veio do Gurutuba. Meu pai *veio* por aqui em 1890, mas já estava aqui um bocado de crioulos. *Ele veio para cá porque tinha um irmão aqui, que tinha vindo muito antes...Da Bahia vieram uns crioulos que habitaram aqui*. Porque tinha uma *tradição* aí, desse *povo da Bahia, de Espinosa, de Monte Alto, Monte Azul, Malhada, para o centro da Bahia, desses filhos da Bahia*. Já tinha alguns aqui (Clemente Batista, Cabaceiros, Brejo dos Crioulos, apud COSTA, 1999 p. 40, grifos adicionados).

No extenso trabalho realizado por Pierson (1972b), decorrente da sua incursão no Vale do São Francisco, o autor também se utiliza do mesmo termo usado pelo morador de Brejo dos Crioulos ao argumentar sobre a existência de uma “tradição” de deslocamentos que seria, “herdada, muito naturalmente, de ancestrais ameríndios seminômades ou absorvida com indivíduos de tal tradição, moradores na mesma comunidade.” (PIERSON, 1972b, p.58)

Sempre evocados pelos quilombolas, tais deslocamentos de negros e negras pelo interior da *Mata da Jaíba*, por outras regiões de Minas Gerais e da Bahia, são um dos indicativos das conexões e vínculos históricos entre as comunidades negras rurais da região (MOURTHÉ, 2015). Conexões que foram ficando mais claras quando esses assuntos também vieram à tona nas conversas com alguns interlocutores que vivem em outros quilombos norte-mineiros. Este foi o caso do meu encontro com Edna no município de Jaíba. Moradora do Gurutuba, durante a pesquisa Edna era vice-presidente da Federação N’Golo e uma das coordenadoras da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ) no estado de Minas Gerais. Na época em que a entrevistei, também ocupava o cargo de Gerente de Políticas de Igualdade Racial na prefeitura de Jaíba. Em um determinado ponto da nossa conversa, quando contei a ela sobre a pesquisa que realizei durante o mestrado, Edna me disse:

*O Brejo [Brejo dos Crioulos] na verdade, ele surgiu através dos Gurutubanos, por isso que hoje a gente diz que o quilombo do Gurutuba é um dos maiores, não em questão só de território, de extensão. É porque vários quilombos foram surgindo através do quilombo do Gurutuba. Verdelândia também, foi a migração dos Gurutubanos que migraram pro Rio Verde. Lá tem a comunidade Sete Ladeiras, Terra Dura. Tanto em Verdelândia quanto o Brejo dos Crioulos e Praia. Não foi feito esse estudo mais profundo, mas minha vó falava que vinha no São Francisco, que ela saía de lá [Gurutuba] e vinha até no São Francisco, que muitos parentes vieram e não voltaram. Eu acredito que o Quilombo de Praia, de Lapinha, têm alguma coisa do Gurutuba (Edna, moradora do Gurutuba, Jaíba, 2018).*

---

<sup>19</sup> *Epidemia*, neste caso, refere-se à Malária.

Para Edna, o surgimento de Brejo dos Crioulos, Praia, Lapinha e de outros quilombos da região onde realizei visitas e estadias, também está associado à vinda de pessoas do Gurutuba. Ao relembrar das histórias contadas por sua avó, que *saía do quilombo e vinha até no São Francisco*, ela nos mostra como essas *andanças* eram frequentes e conectavam pessoas e comunidades. Além disso, assim como os relatos dos moradores de Brejo dos Crioulos, o depoimento de Edna joga luz sobre um tema que perpassa as discussões desta tese e é bastante significativo para os quilombolas: as *histórias, causos, casos* e narrativas relacionadas a essas e outras modalidades de *andanças*. Na direção do que observou Comerford (2014a, p.110), para meus companheiros de pesquisa, “a movimentação é foco de atenção e expectativa, e se faz indissociavelmente de narrativas que tematizam inclusive as causas dos deslocamentos”. Narrativas neste caso, sobre *andanças* e *caminhadas* realizadas pelos ancestrais – pais, tios, avôs, bisavôs e até tataravôs – que se mantêm vivas na memória dessas pessoas e são transmitidas entre diferentes gerações de quilombolas.

A esse respeito, vale lembrar do que observou Godoi (2014b, p.9-10), para quem:

o território toma forma não só por meio da inscrição no espaço físico, mas nas narrativas, pois ele também é organizado discursivamente, sobretudo, quando se trata de territórios de povos para os quais a tradição oral ancorada na memória social tem peso importante, como os estudados por nós, antropólogos.

Em Januária, histórias relacionadas a essas *andanças* também são narradas pelos quilombolas que vivem na beira do rio São Francisco. De acordo com Acypreste (2015, p.41-42, grifos da autora), Antônio Evangelista de Jesus, conhecido como Antônio da Crôa, “fundador” de Sangradouro Grande, veio, em torno de 1906, com sua esposa e uma sobrinha, da cidade baiana de Malhada. Após o falecimento de Antônio e sua esposa, sua sobrinha Lídia casou-se com um senhor chamado Eduardo Batista, que, por sua vez, “veio de um lugar chamado Gurutuba” (ACYPRESTE, 2015, p. 42).

Na análise de um dos documentos elaborados pela Associação Quilombola de Croatá<sup>20</sup>, os habitantes explicam que a chegada do primeiro morador, Pedro Preto, nascido no fim do século XIX e considerado a *raiz mais antiga da comunidade*, coincidiu com a vinda de outros dois Gurutubanos que chegaram em Sangradouro Grande e em Caraíbas, outra comunidade da região. Por esse motivo, os quilombolas também acreditam que Pedro Preto tenha vindo do Gurutuba.

---

<sup>20</sup> Ata da Assembleia Geral da Associação Quilombola, Pesqueira e Vazanteira de Croatá (2016, p.9), documento que sustenta o pedido de certificação da comunidade feito à Fundação Cultural Palmares (FCP).

Sobre este tema, Costa Filho (2008, p.64, grifos do autor), que realizou uma pesquisa junto aos Gurutubanos, argumenta:

Muitas são as referências de comunidades negras rurais apontadas por informantes regionais como “gurutubanas”: em Bomborrall, no município Riacho dos Machados; nas periferias de Janaúba, os que se consideram os únicos Gurutubanos; os do município de Grão Mogol; os de Verdelândia, os de Serranópolis de Minas; os que se encontram em Brejo dos Crioulos (municípios de Varzelândia e São João da Ponte); os de Quilombo, localidade próxima à cidade de Pai Pedro; os de Tocandira (distrito de Porteirinha); os do município de Jaíba; os de Brejo dos Mártires (município de Monte Azul); dentre outras. Não se trata apenas de famílias ou grupo de famílias que migraram para pequenas cidades e para outras regiões, mas também de comunidades negras rurais inteiras que guardam proximidade estrutural com os Gurutubanos.

Seguindo as narrativas quilombolas, muitas dessas *andanças* foram motivadas por episódios de fome. A respeito desse assunto, Edna lembrou com detalhes de um desses momentos, enfrentado pela sua avó e por seus familiares em decorrência de um período de seca vivenciado no Gurutuba:

Edna: *Essa fome, muitas das terras foram perdidas nessa época, porque foi uma seca muito grande. Tudo que se plantou perdeu. Naquela época plantava muita mandioca, feijão que a gente chamava de feijão Gurutubano, o feijão catador. Tinha muito porco, alguns tinham um jardim e tal. E com essa seca, não tinha o que comer, porque tinha se perdido tudo. Então, com essa chegada da grilagem, eles aproveitaram também pra vender uns pedacinhos de terra a troco de farinha. E aí minha vó me contava que muitas das vezes a farinha vinha toda suja, com excrementos, com fezes de rato, com barata. E como não tinha o que comer, aquilo era o único sustento. Eles iam pro rio, pegavam o peixe e comiam com farinha. Quando não tinha o peixe, eles já não tinham mais o que comer, já estavam na beira da morte mesmo. Porque antigamente se matava um gado, aproveitava o couro pra fazer tipo uma esteira pra deitar em cima. E pegava aquele couro e assava em brasa e comia.*

Pedro: Comia o couro do gado?

Edna: *O couro do gado! Pra não morrer de fome! Aconteceu muito isso. Dessa seca castigar muito essa região. Muita gente passou necessidade. Minha vó fala que ela achava que ia morrer, ainda dando de mamar para os filhos. Então, ela tinha que se virar e comia até... Não sei se você já ouviu falar? Fedegoso?*

Pedro: Não. O que é isso?

Edna: *O fedegoso é uma planta que dá bage e naquela época tinha muito na região (...) então pegava essa bage, tirava a semente, torrava essa semente pra fazer café. Pra fazer a simulação de um café [risos], vamos dizer que era um genérico do café, puro, porque às vezes tinha rapadura pra adoçar e às vezes não tinha nada. Então bebia puro. Raiz-de-pau, raiz do imbu, cozinhava o quilo pra poder matar a fome. Às vezes tinha sal, às vezes não tinha. Foi assim nessa época (Edna, moradora do Gurutuba, Jaíba, 2018).*

Em sua pesquisa com camponeses do sertão do Piauí, Godoi (1998, p.101, grifos da autora) também cita um depoimento de uma das suas interlocutoras que, de modo análogo a Edna, narrou as dificuldades enfrentadas nos períodos de “seca” e “inverno” vivenciados na região: “(...) *E vinte e nove deu inverno, trinta deu inverno, mas quando foi em trinta e dois...aí não foi brincadeira, não! Em trinta e dois, nós andemo comendo raiz-de-pau*”<sup>21</sup>. Segundo Godoi (1998, p.101), inspirada nas reflexões de Zonabend (1998) a respeito dos camponeses do Minot, “entre esse passado como preexistência geral que se desdobra até o presente existem ‘regiões de memória’, onde estão contidos todos os acontecimentos que marcaram a vida do grupo: as secas, as fomes, enquanto fatos bem marcados e datados”.

Ribeiro (2005, p.207) argumenta que “secas e enchentes se revezaram em diferentes anos do final do século XVII a meados do XX no Sertão Mineiro”. Através de um trabalho minucioso, o autor apresenta um denso levantamento dos episódios que ocorreram na região entre 1696 e 1943<sup>22</sup>. Citando um destes momentos, a “grande seca de 1939”, o autor informa o uso da “farinha de coqueiro” por camponeses do Vale do Jequitinhonha “como um dos símbolos da grande dificuldade daquele período” (RIBEIRO, 2005, p.158). Na passagem a seguir, Costa Filho (2008) nos apresenta um exemplo de como este tema foi tratado na historiografia regional:

A maioria dos sertanejos [do Município de Boa Vista do Tremedal, que abrange a área em estudo] na ordem chronologica dos fatos assim se exprimem: na fome de Nove (1809); na seca de Desenove (1819); no ano da fartura (1821); na secca de Trinta (1829-30); (...) As grandes seccas no alto sertão, se pode dizer, é um phenomeno natural se repetindo decennialmente. No século passado contaram-se as seccas de 9, 19, 29-30, 39, 59-60, 80, 89-90. Em 79, não houve penúria embora tivesse havido estiagem. A casa dos nove é de mau agouro para os sertanejos. Não se fala nas pequenas seccas que se sucedem de 2 em 2 annos ou trienalmente. Ao ano secco e carestioso succede ordinariamente um anno de inverno e de abundancia.” (NEVES, 1908, p 238; nota de pé de página, apud COSTA FILHO, 2008, p.229).

---

<sup>21</sup> *Raiz-de-pau* são “leguminosas que, segundo os sertanejos contêm substâncias tóxicas, eliminadas por um processo que consiste em raspar a raiz e lavar a massa que daí resulta; no dizer dos sertanejos, *lavar em nove águas*” (GODOI, 1998, p. 101, grifos da autora). Dentre tais leguminosas, a autora menciona a mucunã, sipipira e o croata. Esta última é também o nome de uma das comunidades onde a pesquisa foi realizada, que recebeu esta denominação por conta da planta que existe no lugar e é consumida como alimento e utilizada na confecção de redes e linhas de pesca. Costa Filho (2008, p.230), que também fez referência ao trabalho de Godoi (1988), citou um relato de outra moradora do Gurutuba que, assim como Edna, falou do uso de uma *raiz-de-pau* no preparo de um alimento: “*acabava tudo, daí pegava e colhia caroço de mucunã... e ele socavam, davam uma socada no mucunã pra soltar a casca e passavam em nove águas pra ficar bom, pra fazer um decomerzinho pra dar pro pessoal*” (COSTA FILHO, 2008, p.230, grifos do autor). Tais narrativas quilombolas evidenciam as estratégias utilizadas por estas pessoas nos períodos de seca e escassez de alimentos, que historicamente atingiram o Norte de Minas.

<sup>22</sup> Sobre este levantamento, ver Ribeiro (2005, p.206-209). Pierson (1972b, p.43) também aborda esta questão e contabiliza o “registro de 34 secas graves na região desde 1603”.

Costa Filho (2008) também identifica a “grande seca de 1939”, citada anteriormente por Ribeiro (2005), com um “período chave para compreensão da diáspora Gurutubana, sobretudo para a formação de pequenos núcleos negros rurais e urbanos” (COSTA FILHO, 2008, p.229). Entre os relatos apresentados pelo autor, uma moradora relata a ida dos Gurutubanos para “a Beira do rio São Francisco” em decorrência desta seca:

Em 1939 foi embora um bocado desse povo tudo aí, ficou só um véio chamado Belisário, ficou um outro de nome Dionísio, ficou o véi Narciso acolá em baixo, ficou o véi Teotônio acolá em riba e outros, no mais *foi tudo embora pra Beira do rio São Francisco...* Entrou um tempo ruim, ficou sem chover setembro, outubro, novembro, dezembro, no fim de dezembro que foi chover um tiquinho...(D. Tomázia de Souza Correia, 79 anos, de Picada, apud COSTA FILHO, 2008 p.229, grifos adicionados).

Em entrevista realizada com Seu Jesuíto, importante liderança do quilombo da Lapinha, ele também narrou que seu bisavô e seus avôs, *vieram do Rio Verde sobreviver nas vazantes do São Francisco*<sup>23</sup>. As *andanças* dos seus antepassados foram motivadas por uma seca que ocorreu *na virada dos anos 1800 para 1900*. Segundo Seu Jesuíto, *foram dez anos de seca. Os rios do vale secaram, os rios Gurutuba e Rio Verde, foi aí que surgiu os vazanteiros*.

Como observou Araújo (2009, p.134) “na história das famílias do Quilombo da Lapinha os deslocamentos de ancestrais para a beira do São Francisco são recorrentemente informados”. Segundo a autora, essa foi uma estratégia adotada “no período das grandes estiagens, quando as roças nada produziam” e quando “o gado começava a morrer”. Nesses momentos, “as terras úmidas da beira do São Francisco, e das ilhas, a abundância de peixes e de caça das suas margens e das lagoas eram buscadas” (ARAÚJO, 2009, p.134).

No estudo realizado por Costa et al. (2013, p.35), os autores afirmam que as origens daqueles que chegavam à Lapinha era diversificada, contudo, a principal rota de deslocamento era “do interior da Mata da Jaíba para as margens no rio São Francisco, quando de grandes secas que assolaram a região no século XIX e no século XX”. Ainda segundo estes autores, a existência de “*terra solta* ou *terra livre*” foi condição ideal para a ocupação regional (COSTA et al., 2013, p.35).

---

<sup>23</sup> Entrevista feita durante o “II Encontro de Vazanteiros”, evento que ocorreu em 2007 na comunidade Vila Boa Esperança, município de Serra do Ramalho (BA). A entrevista foi gentilmente cedida como material de pesquisa por Elisa Araújo, antropóloga que também escreveu uma dissertação e uma tese de doutorado sobre o quilombo da Lapinha e os vazanteiros de Pau de Léguas. A relevância de Seu Jesuíto para o movimento quilombola regional será abordada no decorrer da tese.

Veremos na próxima seção que o período no qual as terras eram *soltas*, é lembrado pelos quilombolas norte-mineiros como um tempo de *liberdade* e *fartura*. *Liberdade* que se traduz em *movimento* e *fartura* que expressa a autonomia vivenciada nos seus territórios.

## 1.2. De primeiro a gente tinha uma liberdade grande

*A gente chegava e onde a gente pensava de fazer uma moradia, fazia. E aonde que a gente pensava de pôr uma roça, punha a roça. Criação, todo mundo criava (...) tinha também os rios, as lagoas, as pescas, não tinha negócio de ter pessoas para reprimir, não tinha ninguém que proibia a gente de pescar. Ninguém proibia a gente ir nos rios, lagoas. A gente vivia do que plantava, da pesca* (Paula, Caxambu I, Brejo dos Crioulos, 2014).

Tal como nos conta Paula, outros moradores de Brejo dos Crioulos relatam, na maioria das vezes com certo entusiasmo e nostalgia, a *liberdade* que possuíam no *tempo de primeiro* ou nos *tempos antigos*. *Liberdade* traduzida nas *andanças* pelo território e na facilidade de acesso aos *trieiros*, *brejos*, *vazantes*, *furados*, rios e lagoas. Nas *visitas* aos parentes e amigos, nos *batuques* e festas, no plantio de roças, na pesca, caça e criação de animais, na coleta de frutos, na construção das moradias e nas atividades realizadas nos engenhos, alambiques e nas casas de farinha.

*Liberdade* que se estendia aos animais - bovinos, suínos e aves - que eram criados *soltos* e *andavam* livremente pelo lugar. O gado *ferrado* era criado *na solta*, *todo mundo misturado*, explicou Paula. Os animais possuíam as iniciais dos seus donos, *a primeira letra do nome e a primeira letra do último sobrenome da pessoa*, o que permitia aos quilombolas manterem seus rebanhos juntos e identificá-los.

*De primeiro*, como costumam enfatizar, *não havia divisão da terra, a terra era comum, solta, não tinha negócio de ter pessoas para reprimir*. Não havia cercas de arame farpado, apenas *cercas de paus*, feitas de *forquilha* e instaladas em torno das roças para protegê-las dos animais que circulavam pelo território. A delimitação das *áreas* de moradia era feita respeitando a frente e o fundo dos *terrenos* de cada família (MOURTHÉ, 2015).

Em um estudo pioneiro sobre a luta dos camponeses de Cachoeirinha, povoado distante a aproximadamente 30km de Brejo dos Crioulos, Santos (1985, p.17) descreve uma forma de demarcação utilizada por aqueles que viviam na *Mata da Jaíba*. A separação das terras, que também não eram cercadas, seguia o “sistema do toco, isto é, depois de desmatar um pedaço da terra, os roceiros quebravam pequenos galhos e utilizavam marcas da flora para estabelecer as divisas” (SANTOS, 1985, p. 17).

Se para os de fora fica difícil imaginar tal demarcação, isso por certo não ocorria com os agricultores: cada um sempre soube (e sabe até hoje) o que era seu, qual a extensão das suas glebas. As demarcações físicas podiam ser quase imperceptíveis, mas relações entre os lavradores deixavam bem nítido onde começava e acabava cada roça (SANTOS, 1985, p.17).

No que se refere à ocupação tradicional de Brejo dos Crioulos e das outras comunidades visitadas, algo semelhante pode ser afirmado. Mesmo sem utilizarem cercas e tampouco promoverem a demarcação jurídico-formal das suas posses no momento de apropriação das *terras soltas*, os quilombolas sabiam (e ainda sabem), de modo preciso, a extensão das mesmas e as histórias de suas terras. Como resumiu durante um evento um interlocutor, *antigamente a gente tinha terra, mas não tinha aquele defeito igual tem hoje de fazer cerca*.

Nos *terrenos* eram feitas as *casas de enchimento*, construídas usando,

tabuas das margens das lagoas para cobertura, ou, em formato circular, utilizando madeira, tabuas e barro. Conhecedores de técnicas para construção de equipamentos de beneficiamento da produção, ergueram engenhos, alambiques, rodas de farinha e olarias. Dividiam-se na realização de tarefas especializadas, trocavam dias de serviço quando necessário. Após 1888, os moradores recém chegados, aos poucos foram derrubando a mata e transferindo a localização das casas, que situavam-se bem próximas à margem do ribeirão, para as encostas um pouco mais distanciadas do curso d'água, local onde hoje estão situadas as casas em que seus descendentes residem (COSTA, 1999, p.41).

Poucas e *salteadas*, as casas também expressavam a *liberdade* dos quilombolas. No diálogo a seguir, Seu Manezinho se diverte ao falar da disposição das moradias e ao me explicar sobre as técnicas usadas na construção das mesmas:

Seu Manezinho: *Morador também era difícil, era um aqui, outro em um quilômetro* [risos].

Pedro: As casas não eram juntas não?

Seu Manezinho: *Não! Nada moço, as casas eram salteadas muito de uma na outra*.

Pedro: E as casas não eram de cimento não né?

Seu Manezinho: [risos] *Nada! Não tinha cimento não, as casas eram feitas de barro e madeira. Cortavam os paus e fíncava, tinha a madeira em cima e reбуçava com palha de arroz*.

(Seu Manezinho, Araruba, Brejo dos Crioulos, 2014).

Costa Filho (2008) também descreve que os Gurutubanos confeccionavam suas “casas de enchimento” ou de “casca de pau” utilizando uma técnica similar à aquela relatada pelos moradores de Brejo dos Crioulos. O autor cita um relato de um tropeiro que *andava* pela região e que afirma que aquele era um “*costume do povo do Gurutuba e também do rio Verde*. Era o

*costume do povo negro mesmo... Até onde nós andava, era tudo negro”* (COSTA FILHO, 2008, p.107, grifos adicionados).

Nas comunidades quilombolas de Januária, esses aspectos também foram enunciados ao longo das conversas com os habitantes da margem esquerda do Rio São Francisco. Em Várzea da Cruz, tive a felicidade de conhecer Dona Osvaldina e Seu Carlito, um casal de antigos moradores. Embaixo de um enorme pé de manga localizado em seu quintal, passamos uma tarde inteira conversando.

Esboçando certa alegria, Dona Osvaldina contou: *de primeiro, roça, cê fazia onde você quisesse. Ninguém proibia*. Ouvindo atentamente sua esposa, Seu Carlito completou dizendo: *bastava a pessoa pedir moço, eu quero botar uma roça aí*, que, segundo ele, *juntava aquela turma e colocava uma roça grande (...) Era assim. Não tinha nada de dizer não*.

As casas, como explicou Dona Osvaldina, *eram poucas e mais salteadas* umas das outras. As cercas eram de madeira, *não tinha negócio de arame não. Tinha os garranchos, a gente fazia coivara e aí plantava*. A roça só era cercada *porque tinha gado solto*, disse ela.

A poucos quilômetros de distância dali, em Croatá, quando conversava com Seu Saulo sobre as *retomadas* feitas na localidade, ao perguntá-lo se aquela era sua primeira *ocupação* ou se ele já havia *entrado na terra* anteriormente, com firmeza ele me respondeu negativamente dizendo que, *de primeiro, a terra era solta*. Segundo contou:

*Nós trabalhávamos em terra, de primeiro, é igual aqui. Tinha uma terra lá, você chegava nela e fazia sua rocinha, armava sua casa, ninguém dizia que era dono, você não ia entrar na fazenda, ninguém ia entrar não, mas a terra era solta, qualquer um entrava dentro dela, ainda mais na beira do rio que nem é aqui* (Seu Saulo, Croatá, 2018).

A expressão *terra solta*, mencionada por Seu Saulo e por outros quilombolas nortemineiros, é usada para caracterizar terras que não possuíam dono no momento em que foram ocupadas e apropriadas, *terras livres*, como fica explícito no sentido de uma expressão análoga, também utilizada na região.

O tempo em que a terra era *solta* é lembrado pelos quilombolas como um *tempo de fartura*, no qual se vivia com *liberdade* e autonomia. A esse respeito, em tom alegre, Dona Justina contou sobre a abundância dos plantios, colheitas e sobre a produção de doces feitos em Brejo dos Crioulos *antigamente*:

*O plantio de roça mesmo era muito bom. A gente plantava dois quilos de feijão e colhia uma saca de feijão. Plantava às vezes umas oito medidas de milho, que era medida né Pedro? Panhava quatro ou cinco carroção de milho. O feijão era mais pouco, mas a fava, vou falar com ocê, a gente plantava duas*

*ou três medidas de fava e era fava que atravessava de um ano para o outro. Tinha muita banana, plantava era carroção. Cana, nós não dávamos era conta do canavial que tinha. Começávamos a moer cana no mês de maio e terminávamos no mês de agosto moendo cana e fazendo rapadura. Fazia doce de mamão também. A rapadura guardava. Nas águas, papai vendia a troca de serviço para o pessoal. Os doces pai vendia para comprar café, açúcar, sal, essas coisas. Antigamente a gente comia do que a gente plantava, do que a gente colhia (Dona Justina, Araruba, Brejo dos Crioulos, 2014, apud MOURTHÉ, 2015, p.69).*

Contudo, em certa altura, ao falar das mudanças ocorridas em razão da chegada dos fazendeiros, Dona Justina expressou seu descontentamento:

*De uns anos pra cá não. A gente tem que comer dentro do armazém, pois o que planta não tá dando quase nada. Arroz mesmo, antigamente nós não comprávamos arroz. Plantava aquele monte de arroz nos brejos, colhia e a gente socava tudo no pilão, milho também. Aí depois que os fazendeiros tomaram as nossas terras ninguém plantou mais roça grande (Dona Justina, Araruba, Brejo dos Crioulos, 2014, MOURTHÉ, 2015, p.69).*

Em outra conversa com Seu Manezinho, ele também rememora a *fatura de primeiro*:

Seu Manezinho: *De primeiro dava trem demais, chovia muito, dava muito mantimento. O povo não dava conta de comer.*

Pedro: Antigamente então tinha mais trem plantado?

Seu Manuel: *Tinha mais trem, o povo plantava e tinha mais mantimento. Sabão não existia, arroz não existia, era colhido aqui o arroz. Feijão, colhido aqui. Fava, também era colhido aqui. Deixa eu ver que mais... Tem muita coisa que não conhecia não, que hoje tem. Esse negócio de lavar vasilha [detergente], não tinha. A muie lavava vasilha era com folha de abóbora [risos]. As panelas também, eu não conheci panela nem prato. Carpinteiro fazia colher de pau. Pegava a cuia, a cabaça, partia ela e colocava comida. Panela era feita de barro. Batia a panela, depois da panela seca, tinha a fornalha, punha dentro, jogava fogo, queimava bem queimado e podia por dentro de casa, chamava panela de barro.*

Pedro: E levava as coisas para vender em São João da Ponte?

Seu Manezinho: *Nada! Não levava nada para vender na ponte. Aqui era assim, engordava um porco, matava ele, repartia com o povo, ninguém comprava. Matava um gado, repartia, ninguém comprava. Uma roupa, ninguém vendia, não tinha ninguém que comprava não. Não tinha comprador de nada, era fatura mesmo. O que colhia e plantava ficava era aqui mesmo (Seu Manezinho, Araruba, Brejo dos Crioulos, 2014).*

Os depoimentos de Dona Justina e Seu Manezinho explicitam a autonomia produtiva experienciada pelos quilombolas antes do início dos processos de expropriação e restrição territorial que atingiram a região (como veremos detalhadamente a seguir). Ambos descrevem a circulação, troca e repartição de alimentos, vestimentas e bens, que caracterizava a lógica da reciprocidade que parecia imperar entre os habitantes na época.

O *tempo da fartura* também é revivido pelos quilombolas norte-mineiros ao falarem da densa *mata fechada* que existia no lugar, da quantidade de bichos que a habitavam, da abundância de peixes e das caçadas feitas pelos *velhos*:

Seu Manezinho: *Mata fechada e bicho feroz tinha muito.*

Pedro: *Tinha muita onça?*

Seu Manezinho: *Tinha muita onça, tinha demais. Onça, tamanduá bandeira, veado, tinha caça demais (...) O povo caçava. Aqueles velho aqui caçava. Peixe também tinha muito, muito peixe, muito peixe mesmo. Fui criado no tempo de fartura, antigamente aqui* (Seu Manezinho, Araruba, Brejo dos Crioulos, 2014).

No quilombo de Praia, tive a sorte de conhecer e conversar com Seu Marciano, *morador mais véio, natural* do lugar, como ele mesmo se intitulou. Com 93 anos de idade na ocasião, Seu Marciano também lembrou da *fartura do tempo de primeiro*, falou das *casas de enchimento*, das *cercas de paus* e contou sobre a sua chegada em Praia aos oito anos de idade. Assim como os relatos apresentados na seção anterior, disse que após percorrer um trecho embarcado, caminhou uma longa distância *de pé* até chegar na comunidade. Seu Marciano também falou dos meios de transporte utilizados na época e narrou suas *andanças* pelo Norte de Minas, *tocando* bois e porcos para fazendeiros:

*Andar eu já andei muito de pé, andei tocando boi daqui para Janaúba, de pé, porque naquele tempo era uns montados a cavalo e eu era a pé, qualquer lugar muito fechado que entrava um boi que o vaqueiro não entrava, era eu que entrava para botar para fora (...) eu fui daqui para Gameleira, levei cento e dez porcos de pé, que nesse tempo não tinha condução nenhuma aqui de caminhão, ninguém conhecia, condução era só o vapor<sup>24</sup>. Mas o porco a gente levava era a pé tocando. Eu fui lá, mas nem sei onde é essa Gameleira. Vinte dias e meio tocando porco. Se eu contar hoje diz que é mentira. Ia batendo um milho, chamando na frente, as vezes jogava um pouquinho. Para dormir, dormia era em curral, com os porcos né? Os fazendeiros arrumavam para botar os porcos em curral. E era chovendo, era todo dia chovendo, de manhã ou de tarde tomava chuva, direto. A roupa, tirava na hora que chegava num acampamento e a outra que pegava na casa tava enxuta. Vinte dias e meio para chegar lá* (Seu Marciano, Praia, 2017).

A referência a uma vida pregressa na qual se vivia com *liberdade*, solidariedade e *fartura*, à ocupação e habitação de terras *soltas, livres* ou, a menção à regimes correlatos, tanto no momento de *fundação* das comunidades quanto em períodos seguintes, não é algo novo em

---

<sup>24</sup> Seu Marciano faz referência ao Vapor Benjamim Guimarães, construído em 1913 e tombado pelo Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico (IEPHA-MG). O vapor transportava pessoas e mercadorias pelo rio São Francisco.

estudos realizados com segmentos da população rural brasileira. No clássico “Os parceiros do Rio Bonito”, Antonio Candido (2010, p.82) já chamava atenção para a expressão “tempo de caridade”, utilizada por “caipiras paulistas” ao referirem-se ao “tempo dantes”, período em que pessoas trabalhavam juntas nos mutirões realizados nos bairros rurais e no qual havia “essa disposição universal de auxiliar na lavoura a quem solicitasse” (CANDIDO, 2010, p.82). De maneira similar a Brejo dos Crioulos, na pesquisa realizada por Comerford (1999) junto a trabalhadores rurais do Oeste Baiano, o termo “fartura” aparece associado a um período no qual as pessoas viviam com mais liberdade. A respeito de tais termos e expressões, penso que é pertinente retomar a observação feita por Palmeira e Heredia (2010, p.16), que, ao analisarem o “tempo da política”, argumentam:

não se trata de mera sinonímia e muito menos de expressões de criação desse ou daquele indivíduo. Está em jogo um certo calendário, um certo recorte social do tempo, com implicações tão objetivas quanto aquelas que decorrem da delimitação do tempo do plantio e da safra, ou do tempo das festas e da Quaresma.

Realizando pesquisa com camponeses do Sergipe, Woortman e Woortman (1997, p.19) definem as *soltas* como “terras de uso comum, não apropriadas em caráter privado, e de importância central, no passado, para a reprodução camponesa”. Segundo estes autores, as terras *soltas* foram, ao longo do país, “a base de formação de um campesinato que prescindia da propriedade privada e que coexistia com formas hegemônicas de expropriação da agropecuária” (WOORTMAN e WOORTMAN, 1997, p.24). Para os sitiantes sergipanos, de modo análogo aos quilombolas norte-mineiros, as *terras soltas* “têm um significado histórico” e estão relacionadas a um “tempo de liberdade” (WOORTMAN e WOORTMAN, 1997, p.64).

Algo próximo é apresentado por Plínio dos Santos (2014) em sua etnografia sobre comunidades negras rurais Sul-mato-grossenses, na qual a expressão “terra *solta* significa terra sem dono, terra indivisa” (PLÍNIO DOS SANTOS, 2014 p.143). O autor demonstra como “irmandades” constituídas por negros e negras que foram escravizados e que se vinculavam por meio de um “parentesco simbólico”, buscavam “terras soltas” para realizarem seu “projeto camponês”. Segundo Plínio dos Santos (2014, p.330), “essas terras, geralmente inexploradas, eram espaços potenciais para que os ex-escravos pudessem ocupá-las de maneira autônoma”. Em um dos depoimentos apresentados pelo autor, um dos seus interlocutores afirma: “*meu avô já sabia que tinha terra solta aqui. Aqui não tinha dono. As pessoas da irmandade dele falavam, onde tinha ou não tinha terra solta, aí ele veio e tomou posse*” (PLÍNIO DOS SANTOS, 2014, p.143, grifos do autor).

No contexto norte-mineiro, as expressões terras *soltas* e terras *livres* também foram abordadas em estudos sobre populações quilombolas e camponesas. Além dos trabalhos de Costa (1999), Santos et al. (2004), realizados em Brejo dos Crioulos, Costa Filho (2008) demonstra, através das narrativas dos quilombolas do Gurutuba – algumas delas já apresentadas ao longo desta seção – como o “tempo das soltas ou carrancismo” foi marcado pela “liberdade no domínio e uso do território”, pela “solidariedade” entre os moradores e pela “fartura” nas práticas agrícolas e na “criação, caça e extrativismo” (COSTA FILHO, 2008, p. 96).

Aspectos semelhantes foram apontados nos relatos dos camponeses de Cachoeirinha sobre o tempo das “terras livres” (SANTOS, 1984, p. 31) e na pesquisa de Araújo (2009, p.176) junto aos vazanteiros e quilombolas de Pau de Légua e Lapinha, onde os “tempos antigos” são rememorados como períodos “de festividades, de compartilhamentos e de coletivizações de atividades” e de “liberdade” e “fartura” (ARAUJO, 2009, p.227).

Uma característica comum a esses trabalhos é que esse *tempo antigo* ou, *tempo de primeiro*, é afetado pela chegada de *fazendeiros, jagunços, agrimensores, cartórios e documentos*, personagens que povoam as narrativas quilombolas e que são lembrados enquanto aqueles que os *apertaram* e os *encurralaram*. Ou, enquanto aqueles que os *empurraram* e os *expulsaram* para fora dos seus territórios, *tomando* conta de suas terras. Como veremos na próxima seção, estes processos de expropriação e restrição territorial transformaram radicalmente seus modos de viver e habitar seus lugares de vida.

### **1.3. O tempo da divisão e a chegada dos fazendeiros: agrimensores, cartórios, documentos e a tomada das terras quilombolas**

*Certa vez lá na Jaíba  
Sucedeu uma batuscada  
Um homem rico e outro pobre  
Duas glebas emparelhadas  
O rico muito sabido  
Inventou uma trapalhada  
Disse que a divisa da terra  
Estava toda errada  
Trouxe um homem da cidade  
Contratou uma jagunçada  
Para garantir o serviço  
E a terra ser remarcada*

*Choveu bala, correu sangue  
Cachoeira, enxurrada  
No final de algum tempo*

*A sorte tava selada  
O rico ficou com tudo  
E o pobre ficou sem nada*

O trecho da canção Jaíba, entoada pelo grupo montes-clarense Agreste<sup>25</sup>, descreve um episódio bastante familiar aos quilombolas norte-mineiros: a chegada de um homem, desconhecido e da cidade, contratado por outro, rico e *sabido*, para realizar um serviço de demarcação de terras. Na letra da composição, o contratado, possivelmente um *agrimensor*, conta ainda com o auxílio de um bando de *jagunços*, encarregados de “*garantir o serviço*”. O desfecho é previsível: o homem rico toma as terras do pobre.

A evocação musical ganha sentido na medida que situações análogas a essa têm sido relatadas pelos quilombolas desde minha pesquisa de mestrado (MOURTHÉ, 2015). Como veremos ao longo desta seção, tais relatos jogam luz sobre um tema que, a meu ver, conecta tanto suas histórias de vida quanto as histórias dos seus territórios: os processos de expropriação e restrição territorial vivenciados por essas pessoas e por seus antepassados.

Em Brejo dos Crioulos esses processos têm início em meados de 1930, quando *agrimensores* chegam na região para *marcar as terras* das fazendas Arapuá e Morro Preto. Essas fazendas eram “antigas sesmarias que não tendo sido registradas em 1850 dentro dos parâmetros determinados pela Lei de Terras, tornarem-se terras devolutas” (COSTA, 1999, p.54). Todavia, a *divisão* não se limitou a tais fazendas e afetou Brejo dos Crioulos e outras comunidades negras rurais localizadas no vale do rio Verde Grande. Como costuma dizer Ticão, atual presidente da Associação Quilombola de Brejo dos Crioulos, foi nessa época que *acabou o sossego dos quilombolas*:

*Até a década de 1930 [Brejo dos Crioulos] era um território livre, terra de ausente, que hoje é chamada terra devoluta. Tinham seis grupos que viraram as comunidades. O governo manda dividir essas terras, duas grandes fazendas, Arapuá e a outra Morro Preto. Brejo se encontrava dentro dessas duas. Mandou o agrimensor dividir a terra e vender. É o tempo da divisão que a gente chama, em 1930. Acabou o nosso sossego (Ticão, Orion, Brejo dos Crioulos, 2018)<sup>26</sup>.*

Tal como observado por Santos et al. (2004, p.81), ainda que apresentada aos quilombolas como uma ordem supostamente advinda do Estado, a própria forma de pagamento pela demarcação “– cabeças de gado, sacas de arroz, milho, etc – quanto os relatos dos próprios moradores sobre a *divisão* de áreas vizinhas”, demonstra que os agrimensores demarcavam

---

<sup>25</sup> Letra e música de Ildeu Braúna e Pedro Boi.

<sup>26</sup> Depoimento feito durante a “Oficina sobre Gestão Territorial e Ambiental Quilombola”. Trecho extraído do documento (Memória da Oficina Territorial VII: Quilombo Brejo dos Crioulos, 2018, p.15).

apenas as terras daqueles que podiam pagar pelo serviço, ou seja, aqueles que *acompanharam a divisão*, como costumam dizer meus conhecidos.

Entretanto, não foi apenas recorrendo a produção agrícola ou a suas criações que os moradores pagavam os *agrimensores*. Foi o que relatou Edinho, ao lembrar da experiência vivenciada pelos seus avós, que, segundo ele, *acompanharam a divisão*:

*Em 1930 começou a divisão. Fazenda Arapuã era Cana Brava que aqui chamava e fazenda Moro Preto, município de São João da Ponte. Eles [agrimensores] chegavam e marcavam à terra. Depois da divisão, o pessoal antigo, que eram meus avós, eles foram acompanhando a divisão e comprando tantos mi reis de terra. Meu finado avô comprou onze alqueires de terra por onze conto, só terra de cultura. Através da divisão ele continuou morando, os que não acompanhavam eles tiravam (Edinho, Furado Seco, Brejo dos Crioulos, 2014).*

A expressão *acompanhar a divisão* significou, para aqueles que o fizeram, realizar o pagamento pelas terras tradicionalmente habitadas desde a formação do quilombo na segunda metade do século XIX.

*Porque o documento que não está na casa da pessoa na sacolinha ou na mala, vai procurar na Brasília de Minas, ou se ele perdeu, ou se ele deixou queimar, igual tem gente que a casa pegou fogo e só ficou com a roupa do corpo. Se você quer saber desses papéis você vai lá. Se dá o nome direitinho de quem era o pai, o avô, que era na época da divisão, que tá lá. Aqueles que acompanharam a divisão que fala...mas teve gente aqui que nunca acompanhou a divisão de um palmo de terra, por que? Porque quando esse senhor chegou pegando o nome, escrevendo o nome deles, tinha um que estava numa folia, outro estava batendo caixa ou tocando, outro falava: “num vou não, num sei o quê”, outro fazia medo, os homens iam pegar os nomes e eles corriam. Agora teve outros que tinham coragem de ficar e sentar mais aquele senhor, aí esses pegaram documento (Seu Adelino, Orion, Brejo dos Crioulos, 2014, apud MOURTHÉ, 2015, p.71).*

Aqueles que *acompanharam a divisão*, como nos relata Seu Adelino, *pegaram documento*. Para essas pessoas foram emitidas certidões de compra que as permitiram registrar suas terras em cartório, criando um novo *tipo de posse, os espólios*, conforme sua explicação<sup>27</sup>.

De acordo com Santos et al. (2004, p.81-82), “a demarcação de toda a região, independentemente de quem ocupava qual área, obrigou os moradores a pagarem pelas terras nas quais já moravam”. Ainda segundo estes autores:

---

<sup>27</sup> Brasília de Minas, citada no depoimento de Seu Adelino, é outro município norte-mineiro, distante aproximadamente 86km de São João da Ponte. No tempo da divisão, São João da Ponte ainda não havia se tornado município e era considerado um distrito de Brasília de Minas, logo, aqueles que iam registrar suas posses precisavam se deslocar até o cartório localizado nesta cidade. Por esse motivo, apesar de *acompanharem a divisão e pegarem documento*, muitas famílias não fizeram o registro de suas terras.

O território quilombola foi fragmentado em 43 parcelas de terra pertencentes a 35 famílias (...) A *divisão* inaugurou entre os quilombolas a noção de um “patrimônio familiar” – que os novos agora chamam de *espólios*. A maioria dos descendentes das famílias que adquiriam os espólios guarda suas certidões de compra, pois mais que uma herança, *espólio* representa uma categoria importante na luta pelo re-ocupação do território quilombola (SANTOS et al, 2004, p. 81-82, grifos dos autores).

Contudo, aqueles que não *acompanharam a divisão* tiveram suas terras registradas pelos agrimensores como *terras de ausentes* ou *terras de ausência*. Os agrimensores então adjudicavam estas terras em seus nomes e em seguida as vendiam para fazendeiros da região. A respeito deste tema, Costa (1999, p.52-53) nos apresenta um depoimento de um historiador regional que resume bem esta prática:

Eles demarcavam as terras...E tiravam uns quinhões de *terra de ausente*, terra boa. E pediam a adjudicação para eles, em *pagamento*. Porque se tem uma terra em comum, você pode pedir a *divisão*. Porque tem o usucapião. Os moradores pediam ou os *agrimensores chegaram* lá (Simeão Ribeiro Pires, engenheiro e historiador regional, Montes Claros, apud COSTA, 1999, p.52-53, grifos adicionados).

Ao refletir sobre a expressão “terra de ausente”, Godoi (1998, p.122) chama atenção para a falta de menções ao termo “na literatura antropológica sobre campesinato brasileiro”. Partindo das próprias definições dos camponeses piauienses, segundo a autora, “terra de ausente é a área demarcada, separada, mas não dividida. Nela se atualiza o tipo de ocupação e apropriação da *terra de comum*” (GODOI, 1998, p.124). Do ponto de vista dos quilombolas, a expressão *terra de ausente* também possui um sentido próximo ao observado por Godoi (1998), já que, ao mencionarem o período anterior a *divisão*, meus interlocutores costumam dizer que o território era *livre, terra de ausente*. Nas *terras de ausente*, onde *não morava ninguém*, os moradores costumavam criar seus animais *na solta*<sup>28</sup>.

Entre as famílias que não puderam pagar pelas suas terras, a maioria contou com a solidariedade dos parentes que *acompanharam a divisão*, passando a morar em seus *terrenos*. Segundo dizem os quilombolas, alguns moradores se recusaram a pagar pelas terras, alegando que elas eram *soltas* ou *livres* ou que elas haviam sido *dadas por Deus* ou a ele pertenciam.

*Alguns que tinham uma vaquinha compraram uma parcelinha de terra. Outros que não tinham condição não compravam nada. Eles diziam que a terra era de Deus, ou que já era deles mesmos [das famílias que moravam] e não compravam. Por causa disso, muitas famílias foram embora e outras ficaram*

---

<sup>28</sup> Algo também percebido por Ferreira (2006), que argumenta: “segundo alguns moradores mais antigos, em Brejo dos Crioulos era tudo ‘terra de ausência’ e ‘não tinha esse negócio de fazendeiro nem cerca’: ‘Era em comum, todo mundo vivia tranquilo’ (FERREIRA, 2006, p. 60).

*morando com os parentes (...) formou aglomeração porque antes era mais espalhado (...)* (Ticão Brejo dos Crioulos, Orion, 2018)<sup>29</sup>.

Costa (1999, 2013) também menciona a resistência de algumas famílias quilombolas em *acompanhar a divisão*. Em um dos seus trabalhos, o autor apresenta outro depoimento de um membro da associação comunitária acerca desta questão e sobre sua relação com a *luta pelo território*, já iniciada na época em Brejo dos Crioulos:

a gente está aqui desde que o mundo é mundo, a terra era todinha *solta e dada por Deus*. O povo mais velho veio para cá e ocupou a área, criou suas famílias aqui e estão enterrados dentro das fazendas. A gente não podia deixar eles lá e nós aqui. A gente vem lutando há muito tempo para juntar a gente e eles. Afinal, a terra é nossa! Nossa história está nela e sem ela a gente não é nada (COSTA, 2013, p. 125, grifos adicionados)

Se *antigamente* as casas eram *poucas e salteadas* e as pessoas e seus animais podiam *andar* livremente pelo lugar, a *chegada da divisão* provocou profundas alterações nos modos dos quilombolas viverem e habitarem suas terras. Muitas famílias passaram a morar *aglomeradas* em pequenas glebas, dando início ao que os moradores chamam de *encurralamento*. Além disso, como observou Ferreira (2006, p.60), a *divisão* também instituiu, tanto em Brejo dos Crioulos quanto em outras comunidades atingidas, uma mudança “na forma de valorização da terra - de terra comunal, de reprodução da vida, para propriedade privada, demarcada pelas cercas particulares”.

A *divisão* também foi mencionada nas conversas realizadas com os moradores da beira do São Francisco. Ao ser perguntada sobre o assunto, Dona Osvaldina fez uma comparação entre o *tempo de primeiro*, onde *não tinha negócio de proibir* e a *vinda da divisão*, solicitada por um fazendeiro local. Seu relato demonstra como a separação das terras afetou a dinâmica de abertura de roçados e a criação de animais *na solta*:

*A divisão de terra para dividir, para cada qual ter o seu (...) a gente não pôde por roça como aqui (...) no tempo que eu era menina, isso aqui já era do meu pai, era quatro alqueires de terra, mas não veio ninguém fazer casa aqui, não vieram. Mas quando veio fazer, A. [fazendeiro] dividiu o dele. Esses outros povos que tinha, compraram na mão de quem tinha. Mas a do meu pai já estava comprada. Aí ninguém pode fazer roça no terreno deles. Não podia fazer roça, mas naquele tempo fazia. Fazia roça, fazia casa (...) não tinha negócio de proibir, mas depois num pôde mais fazer dentro dos terrenos. Esse*

---

<sup>29</sup> Depoimento feito durante a “Oficina sobre Gestão Territorial e Ambiental Quilombola”. Trecho extraído do documento (Memória da Oficina Territorial VII: Quilombo Brejo dos Crioulos, 2018, p.15).

*tempo que veio a divisão eu já não lembro como é que foi. Eu era menina. Minha mãe e meu pai falavam: “veio a divisão de terra”. A divisão de terra para dividir e cada qual tinha os seus alqueires. Mas de primeiro ninguém via falar ...todo mundo criava aí no terreno dos outros, solto, não proibía. Depois não pôde mais criar solto nos terrenos dos outros (Dona Osvaldina, Várzea da Cruz, 2017).*

Em Brejo dos Crioulos, a *chegada dos fazendeiros* na década de 50, possibilitada pela alienação das terras desde o *tempo da divisão*, afetou, segundo os moradores, tanto aqueles que foram obrigados a pagarem aos agrimensores quanto os demais. Os compradores chegavam em Brejo dos Crioulos e exigiam a retirada imediata das pessoas da terra, sempre fazendo uso de muita violência. Como lembrou Seu Adelino: *esse povo chegava e ia amedrontando e tomando terra. Alguns pretos iam presos. Outros morriam. Quando matava um a mando do fazendeiro, aqueles que estavam ao redor iam desocupando, o trem foi feio.*

O *tempo dos fazendeiros* é lembrado como um período marcado pela violência, pelas ameaças e pela grilagem das terras. A seguir, Seu Adelino relata o *aperto* vivido na época:

*Chegou aparecendo pessoas diferentes aqui. Chegavam e compravam uma parte de uma pessoa. Tinha uns que vendiam uns cinco alqueires, aquele fazendeiro chegava e tomava dez. Quando ele tomava dez, ele já apertava outro parente ali, vizinho, e chegava e trazia pessoas de fora, que se fala agrimensor, eram eles é que marcavam a terra. Aí tinham que ir pra justiça, aí não tinha dinheiro e o povo nem sabia o que era justiça. Tem gente que foi aprender coisa de justiça em São João da Ponte agora. Eles não sabiam o que era procuradoria, advogado, ninguém falava aqui, chegou agora, aqui não existia. Então aquele fazendeiro pegava e tomava conta. A pessoa ficava com medo e vendia do preço que ele queria (Seu Adelino, Orion, Brejo dos Crioulos, 2014 apud MOURTHÉ, 2015, p.76).*

A respeito deste mesmo tema, Edinho descreve as práticas mobilizadas pelos fazendeiros, as quais, segundo ele, resultaram na *saída* das famílias de suas terras e no *encurralamento* dos quilombolas:

*Vieram fazendeiros de Montes Claros, Curvelo, Corinto. Aí eles foram comprando as terras, compravam cinco alqueires e passavam dez na escritura. Várias famílias foram saindo por causa de ameaça. Elas foram ameaçadas e precisaram vender as terras baratinho para os mesmos fazendeiros, para não serem assassinadas. Eles foram tomando conta. Isso foi acontecendo em várias comunidades onde hoje os grupos de família ficaram encurralados (Edinho, Furado Seco, Brejo dos Crioulos, 2014).*

Ambos depoimentos evidenciam como, novamente, no *tempo dos fazendeiros*, práticas de documentação foram agenciadas para ludibriar os quilombolas na tomada das suas terras. Na estratégia conhecida como *levar o cartório* até a casa dos moradores, *jagunços* portando livros do cartório local, a serviço dos fazendeiros (ou eles próprios), ameaçavam violentamente

os quilombolas e exigiam que eles colocassem a impressão digital nos livros, a fim de realizarem a transferência forçada das terras.

*Os antigos aqui foram refugiados dos escravos. Meus tataravôs moraram aqui. Sobrou para o meu avô, do meu avô que sobrou pro meu pai. Meu pai foi desse caso mesmo, foi apertado também. Eu lembro um pouco do aperto (...) os fazendeiros compravam as terras aqui na mão dos veios era forçado. Trazia o cartório aqui e falava assim: “não, a gente vai comprar essa terra sua aqui, você assina aqui”. Pegava o dedo do povo e o povo não sabia assinar. Aí pegava o dedo dos veios e fazia eles assinarem (João de Papa, Caxambú I, Brejo dos Crioulos, 2018).*

Entre os vários relatos desta prática, destaca-se a *história do Velho Prastro*, muito conhecida em Brejo dos Crioulos. Segundo Santos et al. (2004), Sr. Prastide Cardoso de Oliveira, conhecido como o *Velho Prastro*, chegou em Caxambu, uma das localidades que constituem o território quilombola, em 1872, quando tinha cinco anos de idade. De maneira semelhante a outros negros e negras que vieram *andando* pela *Mata da Jaíba* e chegaram à comunidade (como vimos na primeira seção deste capítulo), Prastide e sua mãe se estabeleceram em Brejo dos Crioulos. Na década de 1960, já idoso, Prastide começa a sofrer ameaças de um fazendeiro interessado em suas terras. Segundo Paula, uma de suas netas, certo dia o *fazendeiro* foi até a casa do senhor Prastide e de outros moradores *procurando o documento da terra* e dizendo que iria *fazer o reconhecimento dos papéis*:

*O fazendeiro chegou procurou meu pai e ele não estava em casa. Cada um estava no seu serviço, e meus avós já estavam velhinhos. Aí ele chegou e procurou o documento da terra. Eles aqui não tinham conhecimento com negócio de polícia, essas coisas. E através disso o fazendeiro fez pressão neles. Mas meu avô tinha o documento da terra, pois ele acompanhou a divisão, o marco. Eles tinham, meu vô, o Velho Prastro e o vô do meu marido, o Véio Santos, eles acompanharam. Cada um tinha sua documentação. Aí o fazendeiro chegou na casa deles um dia e falou “eu quero aqueles seus papéis da terra”. Aí eles recusaram. O fazendeiro continuou “mas é que eu preciso levar porque hoje tem um cartório, e o cartório mandou a gente procurar vocês, para vocês entregarem para nós fazermos o reconhecimento dos papéis de vocês e fazer uma registro”. O fazendeiro falou de um jeito que agradou eles até no ponto de eles entregarem. Aí o fazendeiro disse: “a terra não é mais suas, agora ela está no meu nome. Como vocês estão velhinhos podem ficar, agora seus filhos podem procurar o rumo, o que não quer morrer vai ser preso” (Paula, Caxambu I, Brejo dos Crioulos, 2014, apud MOURTHÉ, 2015, p.96).*

Conforme contam os moradores, posteriormente o fazendeiro *levou o cartório* até a casa do *Velho Prastro*, que acabou *entregando* suas terras: *o véio já tava com quase cem anos, em cima da cama para morrer. É tanto que o fazendeiro levou o cartório na casa do véio. Eles*

pegaram no dedão do véio tremendo e colocaram o dedo na assinatura, lembrou Ticão. Dias depois o Sr. Prastide faleceu<sup>30</sup>.

*Entregar* ou *dar* são categorias recorrentes, sempre utilizadas pelos moradores de Brejo dos Crioulos. Estes termos explicitam um dos mecanismos de expropriação utilizados pelos fazendeiros para se apossarem das terras quilombolas (SANTOS et al. 2004). A *história do Velho Prastro* bem como outros casos semelhantes, evidenciam como os documentos provocaram efeitos devastadores em Brejo dos Crioulos. Sempre mencionados nas narrativas quilombolas, os papéis foram agenciados na transformação das *terras soltas* em terras de negócio e são elementos importantes para compreender a história do território.

No quilombo do Gurutuba, *cartórios*, práticas de documentação e compras forçadas também estiveram por trás da invasão das terras quilombolas. Com base nas histórias transmitidas por sua avó e por sua mãe, Edna contou que as terras de sua família foram *tomadas por um dono de cartório*:

*Ele chegava, conversava, comprava a terra e falava que ia bater um registro, que ia registrar essas terras. Eu sei que da minha família até hoje a gente nunca viu esse documento, porque da minha família (...) teve duas invasões, vamos dizer assim. Primeiro, pelo cartório, pelo P., que tomou, que foi uma troca de terreno que o meu tio, meu tio-avô, convenceu a minha avó a trocar o terreno, que era no município de Pai Pedro pra um terreno que fica aonde a gente tá hoje, que é no município de Jaíba. Ele disse que ia passar o documento e até hoje não passou. Então, no município de Pai Pedro, nas terras que a gente tinha, até hoje tem o local onde minha avó morava, minha bisavó morava. E com isso a gente perdeu o documento dessas terras. E aí o meu povo veio pro município de Jaíba. Aí veio os fazendeiros com a grilagem. Então, a maior parte das terras que a gente perdeu foram para os fazendeiros (Edna, moradora do Gurutuba, Jaíba, 2018).*

A *saída* das pessoas de suas terras, impelidas pela compra forçada de *terrenos*, é um tema caro para os quilombolas. Tal como o relato acima, outros interlocutores também narraram casos parecidos com o descrito por Edna. Véio Dil, que hoje em dia mora na localidade de Serra d'Água, contou que nasceu em Araruba em 1951. Deixando transparecer seu descontentamento com a situação vivida por seu pai, disse que ele foi forçado a vender o *terreno* que possuía no local: *os fazendeiros obrigaram meu pai a vender o terreno dele, mas nem uma camisa eu vestia*

---

<sup>30</sup> Como descrevi em Mourthé (2015), a situação vivenciada pelo Sr. Prastide acabou se desdobrando na *Ocupação do Velho Prastro*, o primeiro *enfrentamento* que ocorreu dentro do território quilombola no âmbito do processo de titulação que contou com a intervenção das instituições judiciárias e da *rede de parceiros*. Apesar de não ter ocorrido de fato nenhuma ocupação de terras neste episódio, a resistência dos descendentes do Sr. Prastide, que se recusaram a sair da terra, é considerada um evento bastante significativo para os quilombolas.

com o dinheiro. Além de perder a terra, Véio Dil disse que seu pai ficou *perambulando* com sua família pelo quilombo: *eu não sei o que ele fez com essa mixaria que ele recebeu. Aí ele ficou sem a terra e ficou com nós pra riba e pra baixo, perambulando. Aí eu casei e vim para cá [Serra D'água].*

Nota-se, que verbos como *perambular*, *desbandaiar*, *sair*, dentre outros, são aqui empregados pelos quilombolas ao falarem das movimentações - suas ou dos seus antepassados - provocadas pelas ameaças dos fazendeiros e pela compra forçadas das terras.

Algo nesse sentido também foi dito por Seu Elizeu, que narrou a *saída* do seu pai de suas terras e disse que, mesmo *morando em São Paulo* na época da *chegada dos fazendeiros*, sabia de tudo que acontecia em Brejo dos Crioulos:

*Quando o fazendeiro chegou aqui, não esses novos, os mais velhos, as famílias de Simão, a família de Olímpio Campos e até o Capitão Enéas (...) nesse tempo eu morava em São Paulo, mas eu estava sabendo disso tudo. Aí os povos daqui tinham muito medo de polícia, um pegava [fazendeiro] o documento da terra e falava que tava sujo e ia limpar. Quando chegava, passava o documento para o nome dele. Aí falava para o coitado, o mais velho, “essa terra aqui não é sua. As terras suas estão lá em outro lugar, se vocês não saírem amanhã ou depois eu chamo a polícia”. Inclusive meu pai, Inácio Cordeiro Barbosa, morava ali, aonde até um irmão meu foi enterrado lá [Araruba]. Aí o fazendeiro falou que a terra dele não era aqui, que a terra dele era lá no Furado Modesto. Naquele tempo a gente nem sabia o que era terra lá (Seu Elizeu, Araruba, Brejo dos Crioulos, 2014, apud MOURTHÉ, 2015, p.75).*

O depoimento de Seu Elizeu também evidencia outra estratégia utilizada pelos fazendeiros para se apropriarem dos *documentos* ou *papéis da terra*, cuidadosamente guardados por aqueles que *acompanharam a divisão* nas malas, bolsas e sacolas. Assim como outras falas apresentadas anteriormente, Seu Elizeu enfatiza uma suposta ajuda oferecida por terceiros para lidar com os *papéis*. Fora a palavra *limpar*, citada por Seu Elizeu, termos e expressões como *ajeitar*, *assinar*, *olhar*, *passar*, *bater um registro*, *registrar*, *fazer a escritura*, *levar no cartório*, *arrumar* e *consertar*, foram destacados nas narrativas quilombolas sobre estas situações.

De acordo com Costa Filho (2008, p.119) esse “suposto auxílio na regularização das terras” também foi uma tática recorrente no Gurutuba, empregada por “grileiros e especuladores” que, segundo autor, “acabavam por transferir a escritura ou por vender a propriedade para outrem” (COSTA FILHO, 2008, p.119). Dentre os depoimentos apresentados pelo antropólogo, um quilombola descreve a estratégia acionada por um dos grileiros que atuava na região. Em sua narrativa, o morador do Gurutuba também utiliza termos que foram destacados em outros depoimentos apresentados nesta seção:

Ele corria no *cartório*, *fazia escritura* e dizia que nós tava *tomando* as terras dele, que nós tava invadindo. Muitos daqui do Gurutuba num tinha documento e acabava perdendo. Ou então, como aconteceu com nós, nós perdeu um aqui, tinha o documento, eles pegaram, meu pai *entregou* pra ele, ele dizendo que ia *tomar pra consertar*. Ele fez foi *segurar* e *vender* pra outro (Sr. Torquato de Souza, 70 anos, da localidade Pé de Ladeira, apud COSTA FILHO, 2008, p.119, grifos adicionados).

Situações semelhantes foram apresentadas em outras pesquisas realizadas no sertão mineiro. Moura (1988, p.140-141), por exemplo, descreve o que é chamado no Vale de Jequitinhonha de “a escritura do abraço”, ao caracterizar um conjunto de manobras usadas para transformar as posses camponesas em terras de fazenda. Em um dos documentos analisados pela autora em sua pesquisa, um camponês relata tal prática:

Essas terras começaram assim: J.P.F (...) ele é quem mandava aqui (...) Quando ele se interessava por um terreno, tinha que ser dele queira ou não queira. Ele mesmo fazia a *escritura* do jeito que ele queria (...) E se a pessoa desse a testa para não sair do lugar, ele buscava a pessoa e amassava a manjarra do engenho e torturava até ela ceder (...). Se a pessoa morria, ele *tomava* a terra (...)” (MOURA, 1988, p.140, grifos adicionados).

Já Lima (2012, p. 280), por sua vez, em seu estudo sobre a comunidade de Mumbuca, também localizada no Jequitinhonha, ao discorrer sobre a alienação de parcelas de terras quilombolas para fazendeiros vizinhos, chama atenção para o que é conhecido na região como “enroladas”.

No decorrer do trabalho de campo, muitas pessoas com as quais conversei narraram casos que nos quais *fazendeiros*, *jagunços*, *agrimensores*, *cartórios* e *documentos* são personagens centrais, lembrados enquanto aqueles que os *apertaram* e os *encurralaram*. Ou, enquanto aqueles que os *empurraram* e os *expulsaram* para fora dos seus territórios, *tomando* conta de suas terras.

Em Croatá, enquanto falava dos *direitos* dos pescadores que vivem na beira do São Francisco e do desacordo dos fazendeiros em relação ao tema, Seu Saulo narrou a *chegada* de um *sabidão* que *foi encostando devagarzinho e empurrando os fracos para a cidade*:

*O rio, todos pescadores têm direito na beira do rio. Mas, os fazendeiros não queriam e não querem até hoje. Em qualquer canto nessa beira de rio aí, você pode chegar e armar um pedacinho de lona, plantar sua melancia, seu milho, e tudo. Ficar ali o tempo que você quiser ficar. Mas o sabidão foi chegando, encostando devagarzinho, empurrando os fracos e tudo. E foi vindo pra cidade, e foi desbandaiano tudo, desbandaiou tudo as famílias* (Seu Saulo, Croatá, 2018).

Nota-se, no depoimento de Seu Saulo, que o termo *sabido* é utilizado em um sentido pejorativo. Neste contexto a palavra é empregada para repreender um determinado tipo de conduta, na qual o *sabidão* é alguém que lança mão de determinados conhecimentos e práticas em desvantagem de outros. Algo semelhante também foi dito por Paula e Edna nos relatos acima. Paula contou que, para convencer o *Velho Prasto*, o fazendeiro precisou falar *de um jeito que agradou eles até no ponto deles entregarem as terras*. Edna por sua vez, utilizou o termo *conversa* ao descrever que antes de comprar as terras, o dono do cartório *chegava, conversava e dizia que ia bater um registro*<sup>31</sup>.

Para Gilberto, liderança do quilombo de Praia, foi *fazendo cerca* e recorrendo a *pistoleiros* que os fazendeiros *violaram e tomaram* as terras em sua comunidade:

*A maioria da terra que era nossa foi violada, tomada. Por que tomaram? Porque naquele tempo vinha os grandes fazendeiros e aí onde que eles marcavam, eles podiam passar o arame que era deles! E botava pistoleiro lá, eles tinham dinheiro pra pagar pistoleiro. E aí o cara que entrasse, morria. Eu conheci aí, eu era menino, mas eu lembro. Quando começou aqui, que um tal de S. tomou isso aqui, era fazendo cerca (Gilberto, Praia, 2018).*

O *defeito de fazer cerca* também foi mencionado por um quilombola da Lapinha, durante uma visita a sede do Parque Estadual Lagoa do Cajueiro, denominado de *Casa Grande* pelos habitantes do quilombo, que o reivindicam como uma parte do seu território ancestral<sup>32</sup>. Na ocasião, ele contou um pouco da história do lugar:

*Aqui nessa fazenda chama Casa Grande. Antigamente a gente tinha terra mas não tinha aquele defeito igual tem hoje de fazer cerca. Aí tinha piquete. E nos piquetes, o fazendeiro foi chegando e comprando, fazendo cerca e tomando conta de tudo. E aqui foi onde meu avô morou, nessa fazenda que chama Casa Grande. Ele morreu com 94 anos. Ele tem história aqui. Nasci aqui dentro e tô com 44 anos. Meu pai morreu cedo, morreu com 36 anos, mas eu fiquei para história e tô vivo até hoje. Eu fui expulso ali para uma Ilha, você sabe o que é Ilha? Pergunta para o IEF [Instituto Estadual de Florestas] o que é ilha? Nasce um pé de pau aqui hoje, onde o rio passava e vai criando barranco, criando barranco, e ali vai criando lama e vai subindo e forma uma ilha. Então, a ilha cresceu e meu avô não tinha para onde ir e foi lá para ilha, onde chama Ilha da Ressaca (morador da Lapinha, 2017).*

---

<sup>31</sup> O termo *conversa* nesta situação, também possui uma acepção negativa. Outras duas expressões comumente utilizadas pelos quilombolas, que possuem um sentido próximo são *palestra* e *sugesta*. Como chamou atenção Comerford (2014b, p.24, grifos do autor) *conversa* (e aqui acrescento *palestra*), “pode ser tanto uma atividade muito respeitosa que permite o entendimento, quanto a eufemização de um desrespeito latente, como quando se fala de ‘conversinha’ ou ‘ficar de conversa’”.

<sup>32</sup> Este evento será retomado no capítulo 3.

A ida de famílias que foram *expulsas* do seu território para as ilhas do São Francisco também foi relatada pelos quilombolas de Januária. A respeito desse tema, Santos (2018, p.83), em pesquisa realizada em Croatá, apresenta um depoimento bastante significativo, no qual uma das suas interlocutoras narra a situação vivenciada após a chegada de um fazendeiro:

Aqui tinha mais de 150 famílias, que tinha *livre acesso* de fazer roça, de pescar e não destruir, até que um dia chegou um moço chamado A. e ele colocou um ponto que ele tinha comprado esse território pra ele criar gado. A minha sogra mesmo ele colocou arma na cabeça e depois colocou fogo na casa. *Expulsou* minha sogra para ela mudar. (...) Aí, o pessoal foram para a Ilha de Pedro Preto, pra outras roça aqui perto, para a cidade de Januária e Pedras de Maria da Cruz. Foram umas 75 famílias, para ilha de Pedro Preto (SANTOS 2018, p.83, grifos adicionados).

Além de irem para a Ilha Pedro Preto, nome escolhido para homenagear o primeiro morador de Croatá, *raiz mais antiga da comunidade*, os quilombolas também se mudaram para localidades próximas e para as cidades de Januária e Pedras de Maria da Cruz. Aqueles que resistiram e permaneceram no lugar, relatam que foram *encurralados* pelos fazendeiros.

Em Brejo dos Crioulos, assim como em Croatá, o termo *encurralamento* é frequentemente usado pelos quilombolas para caracterizarem a condição na qual passaram a viver após serem vitimados pelos processos de expropriação e restrição territorial que os atingiram. Se nos *tempos de primeiro*, quando *não havia divisão da terra* se vivia com *liberdade e fartura*, a *chegada dos fazendeiros, cartórios, documentos* e das cercas de arame farpado transformou radicalmente os modos de vida dos quilombolas e os seus territórios. Como costumam dizer, *no tempo dos fazendeiros ficou tudo mais difícil*.

*Quando nós íamos panhar um pau de lenha dentro da fazenda eles não deixavam. O gerente da fazenda não deixava. Não deixava panhar um pau de lenha! Nos rios onde a gente panhava água e íamos lavar as roupas, eles não deixavam a gente entrar. Eles falavam: “ah, o gado vai beber água aí no rio e na lagoa e vai intoxicar os bezerros, vai morrer é tudo”. E tinha umas divisões também. Igual no Morro Preto [fazenda]. Lá, o feijão de arranque mesmo era só dos fazendeiros e do gerente. A carne do gado, de primeira, era dos fazendeiros (Romeu Nequinha, Araruba, Brejo dos Crioulos, 2014, apud MOURTHÉ, 2015, p.47-48).*

*O fazendeiro, o interesse dele aqui é o rebanho, o gado. Então com isso, mais era o capim. Para nós não havia formas de emprego aqui. Porque eles plantavam o capim, mas vinha gente de fora para tomar conta das mangas<sup>33</sup>. O pessoal aqui de dentro da comunidade algum dia trabalhava para eles, né? Mas por um preço que você nem imaginaria, um preço baixíssimo mesmo. Até trocava em troca de algumas coisinhas, pois o pessoal na época era meio*

---

<sup>33</sup> Os quilombolas utilizam o termo *mangas* quando fazem referência aos pastos.

*fraco. O meio social aqui, a renda, era pouquíssima mesmo. Então trocava por um pouco de alimento (Rogerio, Orion, 2014, apud MOURTHÉ, 2015, p.47).*

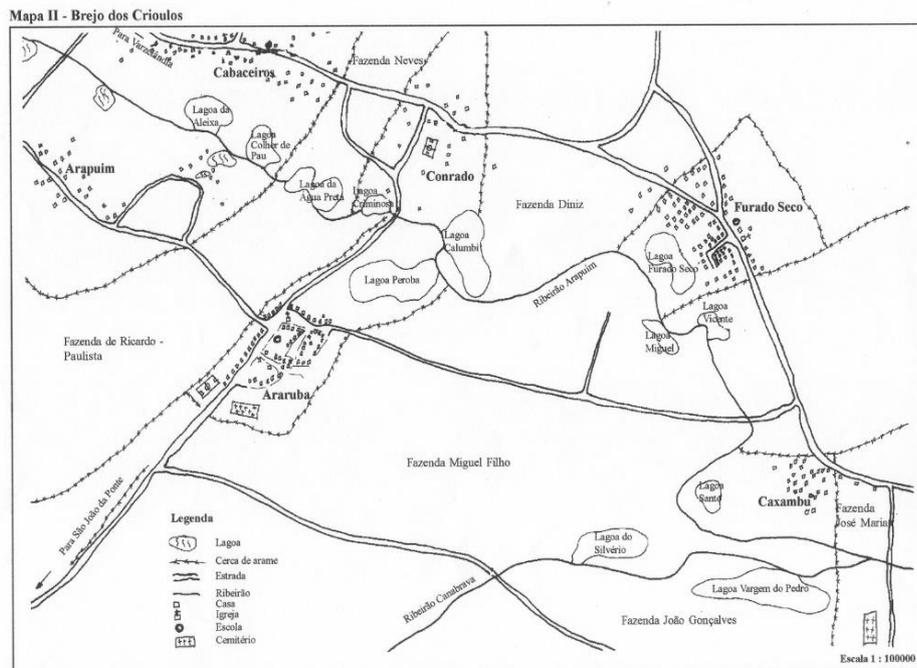
Em Croatá, Seu Saulo falou orgulhoso: *quem mexe com roça e planta são os quilombolas*. Segundo ele, os fazendeiros só plantam capim, *o desenvolvimento deles é só aquilo*. De acordo com Mazinho, *antes da luta o sistema era o seguinte: só dois vaqueiros para olhar o gado em cada fazenda*. Conforme me explicou: *num causo, essa fazenda aqui, dois vaqueiros, duas pessoas para olhar o gado inteiro e pronto e acabou*.

Pedro: E gente da comunidade, não trabalhava?

Mazinho: *Não. Da comunidade aqui eles não aceitavam, pegava cara de Janaúba, de Verdelândia pra lá. Que seja de Verdelândia mas, não que seja quilombola. Isso dentro do território nosso. Aí a gente se sentiu muito humilhado por isso (Mazinho, Araruba, Brejo dos Crioulos, 2014).*

*Encurralados* em meio as fazendas, aqueles que permaneceram em seus territórios seguiram em suas *labutas* diárias. Alguns se tornaram diaristas e outros aderiram ao plantio de *meia*, forma de cultivo associada aos fazendeiros, como nos explica Paula: *meia que eles falam é assim: depois que você plantava, depois que você limpava, quando você fosse colher, aí dividia. Uma parte para a pessoa e outra parte para eles*.

Além disso, *para plantar era só milho. Não podia plantar nem fava. O feijão que podia plantar era só feijão de corda*. Isso porque, segundo Paula, os fazendeiros falavam: *porque se vocês plantarem fava, a fava só colhe em junho, vocês não vão é dar conta e o gado come tudo! Então, vocês só podem plantar o milho!* O mapa a seguir, elaborado por Costa (1999), ilustra bem a situação vivenciada pelos moradores de Brejo dos Crioulos. Na figura podemos observar as comunidades *encurraladas* e cercadas pelas fazendas. Paisagem que, como veremos capítulo 5, se transformou a partir das *retomadas* realizadas pelos quilombolas.



**Figura 6** - Mapa do encurralamento  
 Autor: Costa (1999)<sup>34</sup>

*Caçando melhora* em suas vidas, vários interlocutores *saíram para trabalhar fora*. Rumaram para outras fazendas localizadas na região, para as plantações de café do Sul de Minas e para *firmas* espalhadas por diversos cantos do país. Outros, se mudaram para as cidades da região como Montes Claros ou para grandes centros como Belo Horizonte, Brasília ou São Paulo. Como veremos no capítulo 4, muitos seguiram em suas *andanças pelo mundo*.

O que todos e todas com os quais me deparei no decorrer da pesquisa têm em comum, é o fato de que, ao longo de suas *caminhadas*, em períodos diferentes e por motivações distintas, acabaram *entrando na luta*. Como descreverei nos próximos capítulos da tese, o engajamento na *luta pelo território* e no mundo dos movimentos faz com que os quilombolas experienciem outras modalidades de *andanças* em suas vidas.

<sup>34</sup> No tempo da pesquisa de Costa (1999), Brejo dos Crioulos era formado pelas seis localidades identificadas no mapa. Nesta época Caxambu ainda não havia sido dividida em Caxambu I e II. *Cabaceiros* é um nome como também é conhecida a localidade de Orion. Atualmente *Conrado* faz parte de Orion. *Arapuim* é outra forma de se referir a localidade de Ribeirão do Arapuim.

## Capítulo 2. Fazendo a *luta em movimento*

### 2.1. De Brejo dos Crioulos ao *mundo dos direitos e movimentos: rompendo as porteiras*



**Figura 7** - Conversa na casa de Ticão  
Autor: Pedro Henrique Mourthé (2017)

Em uma manhã ensolarada, enquanto conversávamos em sua casa em Araruba, Ticão contou que sempre exerceu um papel de liderança em Brejo dos Crioulos. Mesmo antes de *abraçar a causa quilombola*, como costuma dizer. Estando à frente da organização de festas, encontros religiosos, *resolvendo pequenos problemas e demandas da comunidade*, ele já fazia um *trabalho*, uma *luta* em Brejo dos Crioulos.

Entretanto, no início da sua *caminhada*, Ticão ainda não se considerava e nem era reconhecido como alguém *andado*. Suas únicas *saídas* se restringiam a uma ida ao *café* no ano de 1986 e a outras poucas *saídas para trabalhar* em fazendas localizadas no município de Jaíba<sup>35</sup>. Segundo Ticão:

*A gente tinha conhecimento daqui. Para fora a gente não tinha conhecimento (...) nós não sabíamos o que era UNIMONTES, esse negócio de constituição e direitos, a gente não sabia de nada. Por acaso, a Constituição Federal, o direito, nós não entendíamos nada. Nós ficávamos nesse curral aqui. Nós não sabíamos quem era o MST, não sabíamos que tinha uma CPT, não sabíamos que tinha essas entidades aqui voltadas para esses movimentos. Igual o CAA,*

<sup>35</sup> Por ora, cabe apenas dizer que o destino da maioria daqueles que vão para o *café*, são as fazendas localizadas nos municípios do sul do estado mineiro.

*por acaso, eu não conhecia o CAA. A própria Fundação Palmares nós não conhecíamos. Ministério Público então, a gente nem sabia que existia. Nós não tínhamos pessoa que ensinavam, que mostravam esse mundo aí de direitos e movimentos* (Ticão, Araruba, Brejo dos Crioulos, 2017).

De maneira semelhante a outros interlocutores, Ticão fez questão de enfatizar que mesmo *liderando e lutando dentro* da sua comunidade, não possuía *conhecimento para fora* e nem acesso ao *mundo dos direitos e movimentos*. Ao mencionar o termo *curral*, Ticão remete-se ao violento processo de expropriação e restrição territorial vivenciado pelos moradores de Brejo dos Crioulos, que os levou a viver, como costumam dizer, *encurralados* entre várias fazendas.

Ticão seguiu atuando em Brejo dos Crioulos até o momento em que encontrou o antropólogo João Batista de Almeida Costa, também conhecido como Joba, primeiro pesquisador a realizar um estudo no lugar. Após ser *apontado pela comunidade*, Ticão tornou-se o seu principal interlocutor. Ao acompanhar a realização da pesquisa, passou a ser reconhecido em Brejo dos Crioulos enquanto aquele que *andou* com o antropólogo na comunidade. É o que nos conta Edinho, ao lembrar do *trabalho de Joba*, das suas *andanças* com Ticão, das *visitas* às casas dos moradores mais velhos e das *perguntas* e *entrevistas* realizadas pelo pesquisador:

*Já tem uns 15 anos que o Joba andou aqui fazendo esse trabalho. Então meu amigo, quando ele passou aqui, o antropólogo, ninguém conhecia. Aí ele começou a andar com o Ticão e saiu nas casas das pessoas mais idosas fazendo umas perguntas, umas entrevistas de como que era aqui antes. Aí o pessoal, meu pai que era o finado Cândido, teve uma entrevista com ele. Ele saiu de casa em casa procurando as pessoas mais idosas do território, que conheciam do começo, quando começou aqui e como era antes* (Edinho, Furado Seco, Brejo dos Crioulos, 2014, apud MOURTHÉ, 2015, p.79)

De modo análogo, Véio Dil relatou que o antropólogo, em suas *andanças* por Brejo dos Crioulos, veio *pegar as histórias do pessoal mais velho: ele foi pesquisando e ajustando essas propostas, essas histórias, e aí ele chegou no remanescente dos quilombos. Ele levou essa papelada, registrou e logo foi confirmado.*

Segundo Paula, naquela época, *Ticão foi assim, assuntando a proposta do homem, andando mais ele e colocando em prática. Aí ele já foi passando para o povo.* Em outro momento, enquanto elaborava sua análise da *luta*, Maciel<sup>36</sup> também ressaltou o trabalho de João Batista, falou das *dificuldades* enfrentadas em sua pesquisa e destacou a importância do encontro do

---

<sup>36</sup> Maciel é nascido e criado em Caxambú I e é um dos primeiros padres quilombolas de Minas Gerais, exercendo um papel importante em Brejo dos Crioulos. A entrevista foi realizada na paróquia do município de Brasília de Minas, onde meu interlocutor atuava naquele momento.

antropólogo com a liderança quilombola. Segundo Maciel, foi a partir desse encontro que Ticão *começou a andar* e fazer um *trabalho* com as famílias de Brejo dos Crioulos:

*Estamos há 19 anos de luta, desde de 98, desde as pesquisas antropológicas, através de João Batista, Joba. Quando João chegou no Brejo, ele se apresentou como pesquisador. E as pessoas ficaram assim receosas, com medo de aproximar: as pessoas tinham muito medo. O contato com um pesquisador, com uma pessoa de Montes Claros, era muito difícil na região. O acesso a Montes Claros era muito difícil. E as pessoas tinham esse receio<sup>37</sup>. Mas depois, João, pessoa tranquila, foi se entrosando, conhecendo o povo. E aí, de cara ele já encontrou Ticão. Ticão que, vendo o trabalho de João no Brejo, ficou curioso. E aí foi a partir desse contato do Ticão com o próprio João Batista que ele começou a andar e fazer um trabalho de visitar as famílias (...) através desse trabalho a população foi tomando consciência de que era uma comunidade quilombola (Maciel, morador de Caxambu I, Brasília de Minas, 2017).*

Ambos depoimentos evidenciam a importância que o trabalho de Costa (1999) possui em Brejo dos Crioulos. Seus habitantes foram os primeiros do Estado de Minas Gerais a reivindicar, com base nos direitos constitucionais<sup>38</sup>, o autorreconhecimento como remanescentes de quilombos e à titulação coletiva de suas terras. Desde 1998, quando iniciam essas mobilizações, os quilombolas e sua *rede de parceiros* encaminharam uma série de documentos tanto para as instituições responsáveis pelo processo de titulação - para a Fundação Cultural Palmares (FCP) e o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) - quanto para diferentes instâncias judiciais, exigindo o cumprimento das suas reivindicações e a efetivação dos direitos quilombolas. Como na época ainda não haviam orientações claras sobre os procedimentos de regularização fundiária, o que só ocorreu por meio do Decreto presidencial 4.887/2003<sup>39</sup>, foi a já mencionada dissertação de Costa (1999), o *estudo que impulsionou e deu andamento ao processo*. No intuito de legimitar o pleito quilombola, trechos da dissertação anexados em

---

<sup>37</sup> O *medo e receio* dos moradores, mencionado no relato de Maciel, é explicado pela trágica experiência vivenciada desde o tempo da *divisão*.

<sup>38</sup> O artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) afirma: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os respectivos títulos” (BRASIL, 2006).

<sup>39</sup> Apesar da existência do artigo 68-ADCT, até o ano de 2000 não haviam orientações claras sobre os procedimentos de regularização fundiária dos territórios quilombolas. Conforme observou Arruti (2006, p.111) o INCRA e a FCP “respondiam paralelamente às demandas baseadas no artigo (...) Nesse debate, a oposição entre INCRA e FCP encontrava correspondência na oposição entre um enquadramento dos remanescentes de quilombos como problemática fundiária ou como problemática cultural”. Em 2001, o presidente Fernando Henrique Cardoso assinou o decreto nº 3.912 atribuindo à FCP a responsabilidade pela regularização fundiária. Todavia, “entre novembro de 2000 e novembro de 2003 não houve qualquer avanço em qualquer dos processos de reconhecimento ou regularização fundiária daquelas comunidades” (ARRUTI, 2006, p.113). Foi durante o governo do presidente Luiz Inácio Lula da Silva que o decreto 4887 de 2003 foi assinado. Este ato administrativo regulamenta os procedimentos de identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintrusão, titulação e registro dos territórios quilombolas.

outros documentos foram enviados para diversos órgãos governamentais e instâncias judiciais, tanto pelos moradores quanto pelo próprio pesquisador. Além disso, o antropólogo atuou como um *broker* fomentando a conexão de Brejo dos Crioulos com várias instituições e órgãos governamentais<sup>40</sup>.

Após acompanhar a realização do estudo e os seus desdobramentos, Ticão conta que *abraçou a causa quilombola* e iniciou o *trabalho de mobilização, formação e sensibilização* em Brejo dos Crioulos:

*Quando Joba volta com a dissertação, igual você também voltou e entregou, aí Joba foi até a Fundação Palmares, trouxe panfleto, livretinho que fala sobre o quilombo, documentários, e passou para a comunidade. Fizemos a reunião e o Joba veio, apresentou o trabalho, apresentou os documentários e falou sobre a situação e que isso estava acontecendo em outros estados e não só em Minas Gerais, no Maranhão, por acaso. A gente foi para frente (...) aí a gente começou a fazer um trabalho de mobilização, formação e sensibilização do povo (...) mobilização do povo sobre seus direitos (Ticão, Araruba, Brejo dos Crioulos, 2017).*

Em suas *andanças* pelas localidades, Ticão *visitava* as famílias e se esforçava para *explicar* aos moradores sobre os *direitos quilombolas*. Para isto, muitas vezes recorria aos documentos, que eram usados para *sensibilizar* as pessoas sobre seus *direitos*. Se antes, no *tempo da divisão* e em seus desdobramentos, como abordei no primeiro capítulo, a chegada dos *agrimensores*, *cartórios* e *documentos* provocou efeitos devastadores em Brejo dos Crioulos e em outras comunidades da região, já que os *papéis* foram usados para ludibriar as pessoas na tomada de suas terras, na *luta* quilombola a sua mobilização faz parte da ação política.

Ticão mantém até hoje uma pasta na qual ele guarda diversos desses papéis, denominados *documentos da luta* – certificados, atas, cartas políticas, boletins, jornais, reportagens, *liminares*, entre outros – os quais, segundo ele, constituem os *princípios* da *história da luta* de Brejo dos Crioulos e trazem elementos importantes acerca da sua *caminhada* e do movimento quilombola regional e estadual.

Em 2001 foi criada em Brejo dos Crioulos a Associação Quilombola, entidade que Ticão ajudou a *fundar* e da qual foi o seu primeiro presidente. A associação possibilitou que os moradores dessem início a uma outra escala de *andanças*. Além daquelas realizadas em Brejo dos Crioulos, a *luta pelo território* exigiu que as lideranças circulassem por outras cidades e comunidades, divulgando a *causa quilombola*, participando de eventos, *fechando os apoios* e tecendo

---

<sup>40</sup> Para uma discussão aprofundada a respeito dessas mobilizações e sobre a importância do papel da antropologia neste processo, ver Mourthé (2015, p.65-94) e Costa (2006).

a *rede de parceiros*. Esse processo demandava das lideranças a familiarização com o que se dizia ser um *conhecimento pra fora*, até então alheio ao universo quilombola.

Edinho, que foi tesoureiro da entidade, disse que a sua criação *acelerou a luta*. Segundo contou, *aí nós começamos a associação. Eu fui tesoureiro dela, trabalhei durante 5 anos. Aí começou a acelerar a luta. Vieram as entidades de apoio, que eram a CPT, a pastoral da Terra e o CAA. Aí nós começamos a entrar na luta. Fomos convidando as comunidades e o pessoal foi chegando*. Mostrando certa animação, Edinho complementa seu relato lembrando das *andanças* daquele período: *nós fomos para Belo Horizonte, para o Ministério Público Federal, fomos várias vezes em Montes Claros, fomos na Fundação Palmares em Brasília, foi bom demais!*

Uma dessas *andanças*, registrada nos *documentos da luta* e na memória dos moradores, foi a participação quilombola em uma reunião do Fórum Regional de Desenvolvimento Sustentável do Norte de Minas (FDSNM), evento realizado em Montes Claros na sede da Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Estado de Minas Gerais (FETAEMG). Criado em 1997, o FDSN é constituído por diversas entidades que atuam na região, como a CPT<sup>41</sup> e outras pastorais sociais, ONGs como o CAA-NM<sup>42</sup>, além de diversos sindicatos de trabalhadores rurais e movimentos sociais<sup>43</sup>.

A ida ao *fórum* é considerada por Ticão a sua primeira incursão no mundo dos movimentos, a sua primeira *caminhada*, como costuma dizer. Com o auxílio do antropólogo João Batista, ele viajou até Montes Claros com objetivo de angariar *apoio* para a *luta* que se iniciava em Brejo dos Crioulos.

*Joba ajudou muito nessa parte do conhecimento pra fora. Eu falei com ele “A gente tem esse trabalho aqui na região, mas para fora eu conheço muito pouco, eu não sei quem é que vai apoiar essa luta aí para fora. Aqui a gente resolve, mas para fora, nós não sabemos as porteiras, aonde nós vamos procurar quem é quem (...) aí o fórum levou isso lá para discutir, esse assunto de brejo. Para abraçar a causa, o CAA, falou: “nós temos que abraçar esse povo, é um povo que precisa muito e a causa é muito séria. E eles dependem muito de apoio”. Aí o fórum assumiu isso. Eles marcaram uma visita aqui em Araruba. E foi muito importante, as entidades tudo abraçaram a luta. E o*

---

<sup>41</sup> Criada em 1975 e ligada à Igreja Católica, a CPT é organizada nacionalmente, estando presente em 23 estados e tendo seu escritório central na cidade de Goiânia (GO). A organização conta com uma sub-regional em Montes Claros.

<sup>42</sup> O CAA-NM é uma ONG que surgiu em decorrência de um encontro regional de “agricultores familiares organizado pela Casa de Pastoral comunitária de Montes Claros e o projeto PTA/FASE em 1985” (PARANHOS, 2006, p.36). Com sede neste município, sua composição é feita por representantes dos camponeses, indígenas, quilombolas, demais povos e comunidades tradicionais e dos técnicos (agrônomos, biólogos, cientistas sociais, engenheiros florestais etc). A organização desenvolve projetos e ações “em torno da sustentabilidade, da agroecologia e dos direitos”, prestando “assessoria e apoio às organizações das comunidades que lutam pela reapropriação de seus territórios”. Disponível em [https://caa.org.br/ascom/quem\\_somos/](https://caa.org.br/ascom/quem_somos/). Acesso em: 25 de março de 2021.

<sup>43</sup> Para uma discussão a respeito da constituição do fórum e da rede regional, ver Paranhos (2006) e Anaya (2012).

*CAA chefiando isso aí. O CAA era cargo chefe desse povo. E a CPT também fazia parte desse fórum (Ticão, Araruba, Brejo dos Crioulos, 2017).*

A participação no *fórum* conecta Brejo dos Crioulos a outras redes. Segundo Paranhos (2006, p.29):

a articulação da rede do FDSNM é ampliada pelo contato com redes e movimentos de âmbito regional, nacional e internacional como: Rede Cerrado; Rede Alerta contra o Deserto Verde; Fórum de Convivência com o Semi-Árido e Via Campesina.

Como resultado das *articulações* realizadas na reunião, em 25 de julho de 2001 é realizado na comunidade o “Dia do Trabalhador Rural”. Um evento muito importante, lembrado pelos moradores e pelos membros das diversas organizações e movimentos que se deslocaram até Brejo dos Crioulos para *conhecer a causa quilombola*. Pensada para ser uma *visita*, a atividade acabou se tornando um grande encontro.

No decorrer do evento foi produzida a “Carta de Brejo dos Crioulos no dia do Trabalhador Rural”, que, além de relatar a história do território, denunciar a situação vivenciada pelos quilombolas e reforçar o pedido de titulação, informa que 500 pessoas, representantes de 19 cidades, 21 comunidades e 27 entidades da região e de outros estados, participaram da celebração. Nas palavras de Ticão, ao me mostrar este documento: *foi depois dessa carta que Brejo saiu da invisibilidade e começou a ser visível para todo mundo. Cada entidade fazia e mandava sua carta. É uma rede de parceiros*. Inscrito nos documentos e presente nas narrativas quilombolas, Brejo dos Crioulos e sua história se tornam *visíveis* e passam a circular na *rede*, percorrendo caminhos que transcendem os limites geográficos da comunidade.

Organizações como o CAA-NM e a CPT passaram a acompanhar e apoiar as mobilizações quilombolas após o “Dia do Trabalhador Rural” e os seus desdobramentos. O momento foi significativo para a consolidação da *rede de parceiros* de Brejo dos Crioulos (MOURTHÉ, 2015). Como costuma repetir Ticão, foi neste evento que as entidades *abraçaram a luta*.

De acordo com Alvimar, agente da CPT que participou deste momento e acompanhou de perto as ações quilombolas: *a gente reuniu 27 sindicatos de trabalhadores rurais e lá a gente fez a primeira assembleia com a comunidade. Isto tendo em vista aquele trabalho que João Batista fez. E partir daí que nós iniciamos a luta*.



**Figura 8** - Um dos raros registros do Dia do Trabalhador Rural  
Autor: João Batista Costa (2001)

Nesta perspectiva, mesmo que o momento tenha sido pensado inicialmente como uma *visita*, uma oportunidade para as organizações e lideranças *conhecerem a causa quilombola* e uma forma de divulgar a *luta* de Brejo dos Crioulos “pelo seu reconhecimento social e pressionar as instituições públicas encarregadas pelo processo de demarcação do território”<sup>44</sup>, a quantidade de representantes de comunidades negras rurais que participaram do evento, os debates travados e as articulações que foram tecidas, nos permitem considerá-lo um dos primeiros encontros quilombolas que aconteceram no Norte de Minas.

Por outro lado, Dayrell (2019, p.255), que participou desse momento, informa em sua tese que na *visita*, “membros de famílias do Gurutuba encontraram com seus parentes que tinham migrado para Brejo dos Crioulos décadas atrás”. Ali, segundo o autor, “foram dados os primeiros passos para uma articulação regional dos quilombolas” (DAYRELL, 2019, p.255). As questões apontadas por Dayrell (2019) chamam atenção para dois aspectos que serão aprofundados nas próximas seções deste capítulo e no decorrer da tese. O primeiro diz respeito às múltiplas dimensões dos eventos e atividades que conformam o mundo dos movimentos. Além de sua eficácia política, estas também são situações nas quais as pessoas podem, como no caso mencionado, reencontrar parentes, descobrir vínculos e relações de parentesco. O outro aspecto está relacionado com o significado das mobilizações iniciadas em Brejo dos Crioulos para a *luta* de outras comunidades da região e para a constituição do próprio movimento quilombola

---

<sup>44</sup> De acordo com o documento (Carta convite: Visita a Brejo dos Crioulos, 2001).

regional e estadual. Se anteriormente, como mostrei no primeiro capítulo, meus interlocutores relataram que muitos dos seus antepassados chegaram em Brejo dos Crioulos depois de percorrem longas distâncias *andando a pé*, vindos do Gurutuba e de outros lugares de Minas Gerais e da Bahia, e *fundaram* as localidades que conformam o território quilombola, com o início das mobilizações na comunidade, Brejo dos Crioulos converteu-se numa “locomotiva da luta quilombola no norte de Minas” (COSTA, 2013, p.130), um lugar de *referência* no qual várias lideranças, militantes e interlocutores que encontrei no decorrer da pesquisa passaram em algum momento de suas *caminhadas*.

Nesse processo, como veremos ao longo da tese, Ticão e outros moradores de Brejo dos Crioulos também circularam e *apoiaram* diversas *lutas* e ações realizadas em outras comunidades norte-mineiras. Em suas *andanças*, Ticão conta que começou a *romper as porteiras* e *ganhar conhecimento pra fora*. As *andanças* implicavam, ao mesmo tempo, tecer novas relações e se apropriar de um *conhecimento pra fora*.

## **2.2. Das *andanças* pelo mundo dos direitos e movimentos ao nascimento da Federação N’Golo**

No ano de 2003, a publicação do Decreto 4.887 no governo do presidente Luiz Inácio Lula da Silva, impulsionou a realização de vários encontros relacionados aos direitos quilombolas no país. Ticão participou ativamente deste processo. Em 2004, parlamentares da chamada bancada ruralista ajuizaram uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) contra o decreto<sup>45</sup>. Participando de uma reunião com a CONAQ e com a FCP em Brasília, Ticão conta que foi nesse momento que ele e outras lideranças se atentaram para a necessidade de criarem uma entidade que representasse os quilombolas mineiros:

*Teve o decreto e depois a contestação. Aí a gente levou um documento lá para o Ministro e foi onde ele falou: “os fazendeiros vêm aqui contestando em nome de um partido político, o PFL, e outras organizações de fazendeiros em vários estados e regiões, vocês têm que vir em peso aqui”. Como nós estávamos em reunião com a CONAQ e a Fundação Palmares, nós discutimos que era preciso reforçar a CONAQ mas também criar uma Federação Estadual ou Associação Estadual de Quilombolas. Isso porque o fazendeiro sempre foi organizado, ele já tem toda a legalidade de enfrentar os quilombolas. Todos os marcos legais os fortalecem. Eles têm Federação, Confederação, Sindicato*

---

<sup>45</sup> A ADI nº 3239 foi movida pelo antigo Partido da Frente Liberal (PFL, atualmente DEM/Democratas) e questionava a constitucionalidade do Decreto 4.887/2003.

*dos Fazendeiros, partidos políticos. Eles são organizados daqui até em Brasília. E nós não tínhamos, era só comunidade tal. Então o Ministro quis mostrar para nós que a gente tinha que estar fortalecido da forma deles. Ele falou “aqui é força política, é peso político. Vocês também devem e têm o direito de criarem suas federações e se organizarem”* (Ticão, Araruba, Brejo dos Crioulos, 2014, apud MOURTHÉ, 2015, p.101).

A partir dos *encaminhamentos* da reunião, Ticão foi um dos responsáveis pelas *articulações* que ocorreram em seguida e desencadearam na *fundação* da Federação N’Golo. Como ele me disse em certa ocasião: *nós trouxemos essa ideia embora pra cá [Minas Gerais]. Nós conversamos com todo mundo, os parceiros que estavam na época. Foram três encontros em Montes Claros e o quarto já foi em BH pra criar a Federação.*

De acordo com Costa (2019, p.1), que também participou destas *articulações*, “em 2003 a Fundação Cultural Palmares organizou e realizou na Casa da Conde, em Belo Horizonte, o I Encontro Mineiro de Comunidades Negras e Quilombos. Territórios Culturais: As dimensões produtivas, sociais e simbólicas dos quilombos”. Se naquele momento Ticão já poderia ser considerado alguém *andado*, o encontro na capital mineira marca a inserção de outro interlocutor no movimento quilombola.

Jesus, que durante a pesquisa ocupava a função de diretor presidente da N’Golo, contou numa manhã na sede do CEDEFES em Belo Horizonte, onde trabalha como técnico de campo, que *ingressou no movimento*, quando, após ser *convidado* por uma amiga, participou do seu primeiro encontro quilombola:

*Foi o primeiro encontro de comunidade negras e quilombolas que foi realizado pelo CEDEFES junto com a Fundação Cultural Palmares em Minas Gerais (...) eu fui convidado por uma amiga. E naquele encontro, por um acaso, eu nunca tinha ouvido falar em quilombos, sinceramente, eu nunca tinha ouvido falar em quilombo. Isso aí é outra história que eu vou contando...* (Jesus, Belo Horizonte, 2018).

Para Sandra, liderança de Carrapatos da Tabatinga<sup>46</sup> que foi por duas vezes presidenta da N’Golo e atualmente faz parte da coordenação executiva da CONAQ, foi também nos encontros e *articulações* realizados na época que ela *conheceu* o próprio Jesus, Ticão e o antropólogo João Batista. Junto a eles, Sandra relata que deu início a *caminhada para a formação da Federação*:

(...) Foi aí que *minha cabeça abriu!* Foi aí que *conhecemos* outras pessoas *lutando* por nós. Quilombolas e não quilombolas. Foi uma alegria! (...) Eu, Sandra, era *tímida, calada*, mas fui *conhecendo* as pessoas, o *Jesus (...), Ticão,*

---

<sup>46</sup> O quilombo Carrapatos da Tabatinga está localizado no município de Bom Despacho.

que depois virou o primeiro presidente da N'Golo e muitos outros (...) neste encontro foi formada a 1ª Comissão, que foi por região e apoiadores, Joba, CEDEFES (...) foram nos mostrando caminhos a serem desbravados. Meus irmãos de muito longe! Começamos nesse encontro a *caminhada para a formação da Federação* (Sandra, apud CAMPOS, 2013, p. 35, grifos adicionados).

De modo análogo ao encontro de Sandra, Jesus e Ticão, que aconteceu no decorrer de eventos quilombolas, estas situações conectam diferentes lideranças, comunidades, *parceiros* e movimentos. As próprias histórias de vida destas pessoas vão se entrelaçando em meio a esse mundo.

No depoimento a seguir, Jesus reforça a importância do Decreto 4887 para as *articulações* e discussões que ocorreram na época e culminaram na criação da N'Golo. Ele também destaca a vinda de militantes da CONAQ de outros estados, que acompanharam o processo. Tais discussões, realizadas inicialmente no Norte de Minas, novamente na sede da FETAEMG em Montes Claros, contaram com a participação de dois personagens já conhecidos do leitor:

*Isso foi logo após o Decreto 4887 que é de 2003. Então, Brasil a fora, as comunidades começaram a se articular. E naquele momento vieram pessoas de outros estados. O Ivo do Maranhão e o Ronaldo do Campinho. O Ronaldo que hoje compõe a CONAQ. A partir desse decreto e com essas várias articulações aqui em Minas Gerais, aconteceu esse encontro. Aí a gente começou a discutir em várias reuniões, inclusive no Norte de Minas, porque o nosso estatuto, a primeira vez que foi lido e aprovado foi em Montes Claros. O estatuto da Federação. Foi lá no polo da FETAEMG. Que o Joba tinha articulado junto com Ticão lá de Brejo, para a gente poder realizar esse encontro* (Jesus, Belo Horizonte, 2018).

Além de Ticão e do antropólogo, os dois militantes da CONAQ citados por Jesus também cruzaram o meu caminho ao longo do trabalho de campo. Conheci Ronaldo durante um evento em Brejo dos Crioulos, já Ivo, mesmo não o conhecendo pessoalmente, era seu nome sempre lembrado como uma importante *referência* para o movimento quilombola nacional.

A partir dos desdobramentos do I Encontro, a comissão constituída neste evento se reuniu outras três vezes ao longo de 2004 e, em junho de 2005, novamente em Belo Horizonte, porém desta vez na Escola Sindical, estiveram reunidos durante três dias 170 quilombolas representantes de 76 comunidades e membros de entidades apoiadoras (COSTA, 2019). De acordo com Santos e Camargo (2008, p.87):

Na ocasião, diversos representantes de comunidades expuseram a situação que vivem: grilagem das terras, a parcimônia de políticas públicas, a falta de geração de renda nas localidades, entre outros problemas. Os grupos discutiram

um planejamento de ações e houve a eleição, por aclamação, da primeira diretoria.

Ticão, que na época já possuía *experiência de sete anos de luta*, foi eleito o primeiro presidente da recém *fundada* Federação N’Golo. Prosseguindo seu relato, Jesus também ressaltou a *experiência* de Ticão e a relevância da *luta* de Brejo dos Crioulos tanto para a criação da Federação N’Golo quanto para a *articulação* dos quilombos e movimentos sociais norte-mineiros:

*O Brejo dos Crioulos já vinha num trabalho muito avançado da discussão quilombola, da discussão de acesso ao território, de ter o território (...) O Ticão foi o primeiro presidente da Federação. Foi o primeiro até porque Brejo dos Crioulos já tinha conhecimentos muito mais profundos do que outras comunidades. E o Norte tem uma gama imensa de comunidades. E o Ticão era referência, ele já tinha experiência. O Ticão formou o movimento sindical, o movimento.... vários movimentos. O Ticão já tinha contato de várias lideranças ali no Norte, ele já tinha articulação com vários outros grupos isso facilitou muito na identificação das comunidades* (Jesus, Belo Horizonte, 2018).

*Experiência* neste contexto possui um sentido próximo da categoria “tempo de luta”, observada na etnografia de Loera (2009a, p.25, grifos da autora) no mundo das ocupações de terra, por meio da qual:

se contabiliza a participação em *mobilizações* ou *jornadas* organizadas pelo *movimento* (ocupações, marchas, atos, caminhadas e outras formas de protesto) e também é uma forma de medir a capacidade de mobilização individual e de certos grupos dentro do *movimento* e uma forma de comparar essa capacidade com a de outros militantes e outros *movimentos*. E, por último, o *tempo de luta* também expressa o tempo de dedicação ao *movimento* e a capacidade de negociação que se tem, assim como o capital de relações acumulado, que pode ser mobilizado em benefício dos acampados e do *movimento*.

Outra liderança quilombola que acompanhou a criação da Federação N’Golo foi Seu Jesuíto. Em sua tese de doutorado, Anaya (2014) apresenta um depoimento bastante significativo desta liderança da Lapinha:

Aí fui *convidado* para Belo Horizonte, ficamos três dias lá, elegemos o *Ticão* como presidente. Aí nessa história fizemos *entrevistas*, cada comunidade tinha de falar qual é sua demanda, qual é seu problema. Eu falei que quilombo é o seguinte, onde seu gado pastava, onde você plantava e pescava, a terra é suas, é direito quilombola, vocês tem reivindicação na terra. O *Quilombo do Brejo dos Crioulos eram um dos mais adiantados da região*, arrumei uma van e levei dezesseis pessoas da comunidade para lá. Lá eles falavam que tínhamos que ver como é que quilombola faz. Que tem que partir pra cima, porque o INCRA

não cede fácil, nem os fazendeiros. Aí a turma foi no acampamento (de Brejo dos Crioulos), tinha um café. Eu falei que não entro em porteira de ninguém pra ocupar terra, não; eu num guento empurrão de polícia. *Aí (...) falou pra eu procurar o CAA, a Pastoral da Terra, o MST, que eles iam nos ajudar. Aí que eu fui procurar (...)* (ANAYA, 2012, p.90-91, grifos adicionados).

No trecho acima, além de fazer referência ao encontro de fundação da Federação N'Golo e a eleição de Ticão como primeiro presidente da entidade, Seu Jesuíto também destaca a importância de uma *visita* feita posteriormente a Brejo dos Crioulos para a *luta* desencadeada no quilombo da Lapinha. Seu depoimento também reforça a relevância de Brejo dos Crioulos para as *articulações* e outras *lutas* que ocorreram no Norte de Minas. Por ser um dos quilombos *mais adiantados da região*, os moradores da Lapinha foram aprender com a *experiência* dos habitantes de Brejo dos Crioulos. No mundo dos movimentos, uma pessoa, associação ou até mesmo um povo que *anda* bastante ou é *adiantado*, é aquele que é reconhecido pela sua *experiência*, adquirida na *luta*.

### **2.3. Entrando na luta e no movimento: cursos, encontros, reuniões, intercâmbios**

Desde a pesquisa de mestrado venho aprendendo com os quilombolas sobre a importância da palavra *luta* em suas vidas. Em Brejo dos Crioulos, a *luta* é vivenciada e evocada em diferentes contextos. Tanto ao se falar das labutas diárias da vida na roça, quanto na hora de narrar os *enfrentamentos*, de contar as histórias vivenciadas nas *andanças* com os movimentos sociais e *parceiros*. Como indicam as pesquisas de Comerford (1995, 1999, 2015) sobre trabalhadores rurais do Oeste Baiano e da Zona da Mata mineira, tal categoria pode adquirir diferentes sentidos em cada um dos contextos, discursos e gêneros de fala aos quais está associada.

Nas comunidades quilombolas de Januária, a palavra *luta* também foi enunciada diversas vezes em nossas conversas. Em Várzea da Cruz, Dona Osvaldina e Seu Carlito me contaram que os dois *nunca deixaram de lutar*. O casal mencionou a *luta com a terra*, a *luta com os bichos* e a *luta para criar os filhos*. Quando lembraram das enchentes que afetaram a região, Dona Osvaldina e Seu Carlito também usaram a palavra *luta* ao falarem das implicações relacionadas aos *movimentos* do rio São Francisco em suas vidas e no lugar onde habitam. Mesmo com tanto *sofrimento*, o casal fez questão de enfatizar que *nunca desistiu* e sempre se manteve na *luta*.

Na varanda da casa de Dona Maria, outra antiga moradora de Várzea da Cruz, ouvi um pouco das suas *lutas*, do *sofrimento* e das *dificuldades* dos tempos atuais. Enquanto comentava acerca do calor excessivo daqueles dias, da seca e da falta de chuvas, Dona Maria também

narrou um pouco da *luta* vivida *na roça*, a *luta* para garantir a lavoura e o cuidado dispensado às suas *criações*.

De modo análogo, para outras pessoas com as quais convivi ao longo da pesquisa, a palavra *luta* está associada a suas existências e autonomias, coletivas e individuais. Falar da *luta* também é falar do *sofrimento* e das *dificuldades* decorrentes dela, categorias relevantes para os meus interlocutores e abordadas em outras etnografias<sup>47</sup>. Ouvir tais relatos foi importante para que eu atentasse para a complexidade do termo e para a multiplicidade de situações e experiências classificadas como *lutas*. A pesquisa mostrou que para os quilombolas norte-mineiros a vida é *luta*.

Em Croatá, essa palavra estava na ordem do dia. Lá, conversei bastante com os moradores sobre suas *lutas* e participações no Movimento dos Pescadores e Pescadoras Artesanais (MPP), sempre designado como o *movimento*. No Norte de Minas, seu surgimento ocorreu através das mobilizações em torno da campanha nacional pela regularização dos territórios pesqueiros e da atuação do Conselho Pastoral dos Pescadores (CPP), entidade que presta assessoria ao MPP e atua junto aos coletivos que habitam as margens do rio São Francisco. Alguns deles se autoidentificam como quilombolas ou pescadores vazanteiros quilombolas, como fazem os moradores de Croatá e Sangradouro Grande.

Um dos momentos lembrados ao falarem da inserção do MPP em suas vidas é o *curso de juristas leigos*, atividade que contou com a participação de diversos habitantes da região. A chegada do *movimento* em Januária e a participação neste *curso*, *ajudaram* Veridiana, moradora de Croatá que faz parte do MPP, a adquirir *conhecimento* sobre os seus *direitos*:

*Eu acredito que o movimento só veio ajudar as comunidades, porque até então a gente não tinha aquele conhecimento, não tinha aquela coragem (...) não tinha conhecimento das leis, não tinha conhecimento dos nossos direitos. E através da pastoral e do movimento, fez a gente enxergar isso. Pois é tanto que Sangradouro Grande, Croatá e Caraíbas, nós tivemos dois anos de curso de juristas leigos dado pelos advogados da AATR<sup>48</sup>. Aquilo ali abriu as portas pra gente ver os nossos direitos. Porque até então a gente sempre ficava recuado com medo de represália. Então, isso aí deu aquela... fortaleceu as lutas (Veridiana, Croatá, 2018).*

Para Rose, que também vive em Croatá e faz parte do *movimento*, o *curso* foi de *de um aprendizado muito grande*. Foi graças a ele que hoje Rose não precisa mais de um advogado para *chegar lá no fórum de Januária e resolver qualquer situação*. Orgulhosa, disse ainda:

---

<sup>47</sup> Como é o caso dos trabalhos de Comerford (1999), Sigaud (2000), Loera (2006, 2009a) e Nogueira (2010). Retomarei este tema e situarei estas etnografias ao longo da tese.

<sup>48</sup> Associação de Advogados de Trabalhadores Rurais no Estado da Bahia (AATR).

*sabemos onde a gente vai, com quem a gente conversa, ninguém enrola a gente, ninguém passa a perna na gente, antes disso a gente não sabia. Se para Veridiana o movimento lhe permitiu enxergar seus direitos, para Rose, o MPP mudou totalmente a visão de como você chega nos lugares.*

Da mesma maneira, foi através da sua participação em um *curso*, que Dermita foi *descobrimdo o que era ser quilombola*. Na casa de Zilah da CPT, em Manga, Dermita chegou para uma conversa portando uma mochila e vestindo uniforme escolar. Por ser professora da educação infantil, sua *entrada* no movimento quilombola ocorreu mediante ao seu envolvimento em um curso de aperfeiçoamento sobre essa temática<sup>49</sup>: *foi nesse curso, Kizomba, que eu conheci um monte de gente. E aí eu fui interagindo, descobrimdo o que era ser quilombola, porquê de ser quilombola, porquê da minha origem, porquê da minha cultura, aí eu voltei na minha comunidade e procurei a minha cultura*, relatou Dermita.

Se hoje ela se orgulha da posição que ocupa no movimento quilombola, de ser diretora da Federação N’Golo, tesoureira do Coletivo Vale dos Quilombos, e, principalmente de *viver rodando para tudo quanto é canto*, Dermita contou que, no início da sua *caminhada*, estava *engatinhando: tinha muita coisa que nem eu sabia. Eu não tenho vergonha de dizer, nem eu sabia que existia, como que existia. Aí depois que eu fui ver como era muito bonita a história do meu povo. Foi aí que eu conheci o pessoal que fazia parte da N’Golo*.

Natural de Puris, comunidade localizada na zona rural do município de Manga, Dermita cresceu na *roça* e ficou lá até seus pais adoecerem. Por conta dos tratamentos médicos, mudou-se com eles para a sede do município. No entanto, mesmo *morando na cidade*, esclareceu que *nunca perdeu seus vínculos*, já que, além de continuar trabalhando como professora em Puris, *sempre participava das reuniões da Associação*. Para se formar no curso de Pedagogia, seguiu uma rotina laboriosa, compartilhada por aquelas que tiveram que *lutar para estudar*.

Acordando às cinco horas da manhã, seguia diariamente de ônibus ou de carona até Puris, *dava aula e voltava*. Em Manga, pegava outra condução até a cidade de Janaúba, onde fazia sua faculdade. Chegando em casa por volta das duas horas da manhã, *quando era cinco horas eu tava de pé de novo, para pegar carona. E consegui (...) se fosse para eu fazer tudo, eu faria tudo de novo*, ressalta ela, explicitando sua *dedicação*.

Foi durante sua participação no curso Kizomba, que Dermita *conheceu* Jesus, Edna e Sandra, também diretores da N’Golo. Depois de contar a eles as *dificuldades* vivenciadas na

---

<sup>49</sup> O curso Kizomba ocorreu em 2015 e teve duração de sete meses. Foi ofertado pelo Programa de Ações Afirmativas e pelo Observatório da Educação Escolar Indígena e Quilombola da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), em parceria com a Federação N’Golo.

sua *luta*, foi convidada a compor a chapa da entidade, tornando-se mais tarde, sua diretora de educação.

Semelhante à trajetória de outras pessoas com as quais me deparei no decorrer da pesquisa, tais relatos demonstram a importância atribuída aos eventos e como esses momentos são experienciados e significados por elas.

Miro, conhecido artesão e companheiro de *andanças* em Brejo dos Crioulos, lembrou com detalhes durante uma de nossas caminhadas do primeiro evento do qual participou. Foi em meio a um *intercâmbio* realizado junto ao povo indígena Xacriabá, que ele *entrou na luta: eu fui convidado pra ir lá nos Xacriabás, eu lembro até hoje, eles falaram, “Miro você vai, é pra você ir”*. *Era como se eu fosse empurrado*.

Pedro: Empurrado? Como assim?

Miro: *Eu não tinha conhecimento nem entendia o que era evento, meu negócio era trabalhar na roça*.

Pedro: Na roça com o quê?

Miro: *Plantar milho, feijão, mexer com gado. Eu tinha que ser empurrado. É como se fosse, “vamos jogar você lá na valeta e lá você se vira, pula em pé”. Eles me empurraram e aí vamo embora. Aí falaram “você vai levar um presente”, eu lembro até hoje. Eu fiz uma pequena miniatura, cheguei lá e pensei “meu Deus, como eu vou falar”. Eu não tinha a voz que eu tenho hoje, eu não tinha a paciência pra conversar com ninguém, não tinha ouvido pra ouvir ninguém, meu negócio era ficar no meu canto* (Miro, Araruba, Brejo dos Crioulos, 2018).

Ao final do “3º Canjerê – Festival da Cultura Quilombola de Minas Gerais”, realizado em Belo Horizonte em 2018, Jesus fez um comentário que ilustra bem essa questão e chama atenção para as múltiplas dimensões que conformam os eventos do movimento quilombola:

*Os eventos são o seguinte: assim como a gente acaba de sair de um Canjerê, vieram várias comunidades que nunca tinham participado. O evento acaba tendo um papel político também nessa identificação das comunidades, juntamente com as discussões, pois as comunidades as vezes não se apropriam tanto onde elas tão localizadas, que ainda estão em lugares de difícil acesso, de muito difícil acesso mesmo (...) E aí acaba sendo o evento esse espaço de confraternização e encontro. Os eventos acabam sendo uma forma da gente aproximar das comunidades (...) A própria Federação nasceu através de um evento, que é esse primeiro encontro que teve. Então, até hoje os eventos que a gente realiza aqui no estado de Minas Gerais, sendo eles estaduais ou regionais, têm sido esses espaços das comunidades descobrirem suas ligações ou descobrir, por exemplo, entre seus antepassados, pessoas que têm a mesma ligação no surgimento de várias comunidades* (Jesus, Belo Horizonte, 2018).

*Cursos, encontros, reuniões, oficinas, visitas, intercâmbios, viagens*, além de serem momentos de reunirem pessoas - lideranças, amigos, conhecidos, parentes, *companheiros de luta*

- descobrir e estreitar os vínculos, *fazer amizades*, possuindo seu caráter jocoso, são situações privilegiadas para as trocas de informações, aprendizados e para que os *conhecimentos* circulem entre as comunidades da região, especialmente, o *conhecimento* sobre os *direitos*.

A esse respeito, Comerford (1999) dedicou um capítulo do seu livro a uma reflexão minuciosa sobre uma dessas atividades centrais ao mundo dos movimentos, as “reuniões”. O autor argumenta que estes momentos devem ser pensados “para além de sua dimensão instrumental de simples meios de tomar decisões ou discutir assuntos do interesse dos membros das organizações” (COMERFORD, 1999, p. 47). Sua etnografia nos mostra como as “reuniões” de trabalhadores rurais possuem múltiplas dimensões e são momentos significativos para a legitimação de lideranças, para a “consolidação de redes de relações que atravessam a estrutura formal das organizações” e para os aprendizados entre aqueles que participam dessas atividades (COMERFORD, 1999, p.47).

Este último aspecto também foi percebido no trabalho de Comerford, Almeida e Palmeira (2014). Ao acompanharem a participação de lideranças de movimentos sociais rurais em conferências, seminários, reuniões e escritórios, em Brasília (DF) e no interior do país, os autores chamam atenção para algo “extremamente importante” ao se pensar esses eventos: as “trocas de informações”, que, segundo os autores, podem acontecer “tanto nas grandes plenárias, quanto mais informalmente nos corredores – entre dirigentes de movimentos diversos, de todas as partes do país” (COMERFORD, ALMEIDA e PALMEIRA, 2014, p.71).

De maneira similar às observações feitas por estes antropólogos, posso dizer que os eventos que acompanhei no decorrer da pesquisa e aqueles que me foram narrados pelos quilombolas, são marcados por essas características e pelas múltiplas dimensões que os atravessam<sup>50</sup>.

Em seu depoimento, Jesus também ressalta outro aspecto marcante desses momentos, sua importância para a constituição dos próprios movimentos sociais e entidades dos quais os quilombolas fazem parte, como é o caso da Federação N’Golo, que, tal como lembrou meu companheiro de pesquisa, *nasceu através de um evento*. Conforme mencionado na seção anterior, a entidade foi criada no ano de 2005, após os desdobramentos do “I Encontro Mineiro de Comunidades Negras e Quilombos”, evento que marca a *entrada* de Jesus no movimento quilombola.

---

<sup>50</sup> A descrição das principais características e dimensões dos eventos que pude experienciar na pesquisa será feita no capítulo 3.

Além da N'Golo, as lideranças e militantes com os quais me deparei em campo compõem e se associam a outras entidades e movimentos que também foram formados em meio a encontros ou a partir dos seus desdobramentos. Este é o caso da CONAQ, da Articulação Rosalino Gomes de Povos e Comunidades Tradicionais, da Articulação Vazanteiros em Movimento e do coletivo Vale dos Quilombos.

Em sua reflexão sobre o processo de constituição da Articulação Rosalino, entidade que se caracteriza como uma aliança entre os representantes dos diversos povos da região, indígenas, quilombolas, geraizeiros, vazanteiros, veredeiros, caatingueiros e apanhadores de flores sempre-vivas, Dayrell (2019) informa que a articulação surgiu como um dos *encaminhamentos* do “Encontro Regional Povos Comunidades Tradicionais”, realizado em 2011 em Montes Claros<sup>51</sup>. Ao analisar as mobilizações que resultaram na criação da CONAQ, Souza (2016) também chama atenção para uma série de encontros que antecederam o momento de fundação da entidade quilombola, que aconteceu em Bom Jesus da Lapa (BA) no ano de 1996<sup>52</sup>.

Também Anaya (2014, p.4046), mostra que a Articulação Vazanteiros em Movimento, que se constituiu ao longo da bacia do alto-médio São Francisco desde 2005, tem sua origem nas mobilizações de coletivos “que foram se articulando nesses anos e apoiando as comunidades de Pau Preto, Pau de Légua e Quilombo da Lapinha”. Como mencionou Zilah, da CPT, que acompanhou de perto esse processo, tais articulações envolveram a própria mobilidade dos povos da região e  *muito encontro, muita reunião*:

Pedro: E esse nome Vazanteiros em Movimento, qual é a origem dele?

Zilah: *Foi a partir da articulação das comunidades aqui da beira do rio, Pau Preto, Pau de Légua, Lapinha, Itacarambi, as ilhas aqui. Aí como eles tinham essa articulação de um lugar para outro, pescando, iam de barco, tinham essa questão das terras da União, eles acabaram fazendo muito encontro, muita reunião e ficando muito próximos* (Zilah, CPT, Manga, 2017).

Outro coletivo criado na região, o Vale dos Quilombos, também surge de encontros realizados em comunidades localizadas nos municípios de Manga e Matias Cardoso. De acordo

---

<sup>51</sup> Dayrell (2019, p.16) também destaca uma série de outros encontros nos quais lideranças norte-mineiras participaram desde 2000 como momentos importantes para a consolidação desta entidade e para “a construção da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais”. Segundo o autor, a Articulação Rosalino teve sua inspiração na Comissão Nacional de Desenvolvimento dos Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT), nos seus espaços de diálogo e nos encontros fomentados pela comissão. Para uma discussão detalhada sobre a constituição desta entidade e sua atuação, ver Dayrell (2019). Sobre o surgimento da CNPCT e suas dinâmicas de funcionamento, ver Guedes, Pereira e Mello (2014).

<sup>52</sup> Souza (2016, p.178-180) cita os Encontros Estaduais das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão, realizados em 1986, 1988 e 1989, o “I Encontro Nacional de Comunidades Negras Rurais Quilombolas”, que ocorreu em Brasília em 1995 e o “I Encontro Nacional de Quilombos”, realizado no mesmo ano. Segundo a autora, o surgimento da CONAQ se deu em meio ao “Encontro de Avaliação do I Encontro Nacional”, realizado em Bom Jesus da Lapa.

com Isaías, presidente da entidade: *nós tivemos vários encontros, tivemos um em Matias Cardoso, no Quilombo de Praia, tivemos outro no Brejo do São Caetano e o outro da formação lá na Justa 2, aonde nós redigimos o documento de abertura.*

Segundo Dermita, a criação do Vale dos Quilombos teve como objetivo *interligar* as comunidades da região:

*Cada comunidade tem o seu presidente e a sua diretoria. Só que como a gente estava achando muito difícil comunicar uma comunidade com a outra, para ter uma interligada na outra, a gente achou melhor juntar as dez comunidades e as duas que são a Lapinha e a Praia, e ter uma reunião de dois em dois meses, com todos os presidentes e a assembleia. Aí a gente montou a diretoria tudo direitinho. Porque todos os movimentos que vem, todas as coisas que vierem, a gente tem que ir de comunidade em comunidade. E aí cada presidente que vier a gente pode passar tudo que aconteceu nas reuniões que a gente vai em Belo Horizonte, em Brasília. O que acontece aqui nas comunidades também. Se aconteceu algum problema aqui, a gente corre, junta e discute o que a gente pode fazer e qual é a melhor saída, qual órgão a gente tem que procurar, a hora que a gente tem que procurar. Aí todos os presidentes aceitaram e surgiu o Vale dos Quilombos. A gente colocou o nome Vale por causa do rio São Francisco, porque nós somos ribeirinhos (Dermita, Manga, 2017).*

Os depoimentos dos meus interlocutores e os trabalhos citados nesta seção realçam a importância dos encontros e reuniões na criação das organizações e na própria dinâmica de funcionamento das mesmas. Ademais, para aqueles que estão inseridos no mundo dos movimentos, cada evento destacado ao longo destas seções iniciais parece ser, como observou Loera (2009a), um “marco temporal” do seu próprio engajamento nesse mundo social. Em sua pesquisa junto a acampados, assentados e militantes do MST, a autora argumenta que a primeira ocupação é considerada “uma porta de entrada ao mundo das ocupações de terra” (LOERA, 2009a, p.51)<sup>53</sup>. De modo análogo, nas narrativas apresentadas, muitos interlocutores relacionaram a sua *entrada na luta*, no movimento ou, a tomada de conhecimento sobre os *direitos* e a afirmação quilombola a suas participações em algum *curso*, *encontro* ou *intercâmbio*.

Para essas pessoas, os eventos constituem uma espécie de marcos temporais de suas *entradas* e participações no mundo dos movimentos, por meio dos quais elas narraram as histórias e experiências vivenciadas ao longo das suas *andanças*.

---

<sup>53</sup> No tocante a esta tema, Sigaud (2000, p. 79) também afirma que para os militantes do MST envolvidos nas ocupações de engenhos, a primeira ocupação é considerada “uma espécie de marco zero a partir do qual tudo havia começado”. A autora também ressalta a forma como as ocupações são narradas pelos seus participantes: “os acampamentos que se seguiram eram narrados como uma saga, pontuada de feitos heroicos” (SIGAUD, 2000, p.79).

## 2.4. *Andando, conhecendo, aprendendo e narrando no mundo dos movimentos*

Em Croatá, tive o privilégio de conhecer Seu Juscelino em 2017. Na *casa de farinha*, um dos locais onde ocorrem as reuniões da Associação Quilombola, sentados sobre alguns tocos de madeira, conversamos sobre a sua história. Seu Juscelino narrou uma trajetória de participação em vários movimentos e *lutas* regionais. Antes de se associar ao MPP, fez parte da *Liga*, movimento camponês com forte presença na região do Norte de Minas<sup>54</sup>.

Na *época da Liga*, Seu Juscelino *rodou* bastante, conheceu outras comunidades, acampamentos, assentamentos e outras cidades. Participou de eventos em Januária, Montes Claros e São Paulo, estreitou vínculos e *fez amizades* com outros *companheiros*, como foi o caso de alguns dos moradores de Caraíbas e Sangradouro Grande que, segundo ele, também participaram da LCP. Além disso, foi durante um *trabalho da Liga* em Brejo dos Crioulos que Seu Juscelino conheceu algumas lideranças do lugar.

Em certa altura da conversa, enquanto comparava o *trabalho do movimento* com o *trabalho da Liga*, Seu Juscelino destacou a quantidade de encontros e viagens organizados pelo MPP. Como disse ele, *com o movimento a gente roda mais*:

*Porque o movimento traz uma tradição melhor, encontra mais. Então a gente participa mais. Tem o pessoal de fora. A Liga trabalha mais com o Norte de Minas (...) já os encontros do movimento é mundial. Não é só no Norte de Minas não. Já fala Estado. É Estado da Bahia, Estado de Pernambuco, Estado de Alagoas, Estado de Rondônia. E aí eu vou falando né? Espirito Santo... (Seu Juscelino, Croatá, 2018).*

A história de Seu Juscelino, os diversos lugares e pessoas que ele conheceu, primeiro *rodando* com a *Liga* e depois com o MPP, e o próprio critério utilizado na hora de elaborar sua comparação - a escala de suas *andanças* - jogam luz sobre alguns dos “sentidos” e “significados” que o engajamento em um movimento social têm para essas pessoas (ROSA, 2009a, 2011). É participando do mundo dos movimentos que eles e elas, *andam, viajam, rodam e conhecem*

---

<sup>54</sup> *Liga* é uma das formas utilizadas pelos moradores do universo rural ao referirem-se a Liga dos Camponeses Pobres do Norte de Minas e Sul da Bahia (LCP), movimento camponês que surge de “rachas” e “dissidências” do MST no estado de Rondônia (ROCHA, 2012). A *Liga* possui uma presença significativa no universo rural, todavia, como observou Rocha (2012, p.71) “a LCP é pouco conhecida nos meios acadêmicos e pela mídia em geral, por isso, não dispomos de muitos trabalhos sobre este movimento”. Sua constituição está associada a chamada *Batalha de Corumbiara*, momento em que “houve uma divisão dos camponeses entre a LCP e o MST” (ACYPRESTE, 2015, p.95). De acordo com um dirigente da LCP que entrevistei, as primeiras ações do movimento no Norte de Minas tiveram início no município de Varzelândia no ano de 1998, na região onde está localizado o assentamento Conquista da Unidade, próxima a Brejo dos Crioulos.

novos lugares, outros *companheiros* e *companheiras de luta*, outros movimentos sociais e organizações.

Para Veridiana, participar de um movimento é *frequentar os encontros e viajar muito: igual a gente teve em Mariana, em Linhares, teve na Ilha do Batoque lá no Pernambuco, foi para Petrolina.*

Pedro: E todas essas viagens que vocês vão, antes de vocês participarem dos movimentos, vocês viajavam tanto?

Veridiana: *Nós não viajávamos era de jeito nenhum. Nós só começamos a fazer viagem depois da organização do movimento, da pastoral, que foi quando a gente começou as andanças* (Veridiana, Croatá, 2018).

De modo similar, Rose chamou atenção para a *reviravolta* que a inserção no *movimento* e o apoio recebido das pastorais provocou em sua vida. Antes de se engajar no MPP, contou que se dedicava apenas a *luta dentro da comunidade* e aos seus estudos:

Pedro: Antes você viajava também? Antes de participar do movimento?

Rose: *Não. Só aqui mesmo dentro de Januária pescando. Era só essa minha função, estudando e pescando. Acabei de fazer um curso técnico de agente de saúde, tem uns três meses. Ia daqui pra IFNMG<sup>55</sup>, voltava pra pescar e ia na luta aqui dentro da comunidade. Depois que a gente conheceu o movimento, o pessoal da pastoral da pesca, pastoral da terra, foi aí que deu essa reviravolta na vida minha, na vida de todo mundo* (Rose, Croatá, 2018).

Assim como contou Seu Juscelino, *viajando com o movimento* Rose conheceu outras comunidades quilombolas, vazanteiras, pescadoras, outras terras indígenas e gente de várias regiões do país: *agora mesmo em Pernambuco, nessa formação, tinha pessoas do Nordeste, do Sul, um monte de gente mesmo, um pessoal do Rio de Janeiro, outro do Rio Grande do Norte, outro do Rio Grande do Sul, muita gente.* Entusiasmada, Rose disse ainda, *os únicos estados que eu nunca fui são esses quatro: Rio Grande do Sul, Rio Grande do Norte, São Paulo e Rio de Janeiro, mas os outros tudo a gente já foi.*

Como observou Rosa (2009a, p.158), em seu esforço de “reconstituir alguns dos sentidos que o pertencimento a um movimento de sem-terra” possui na região da Zona da Mata Pernambucana, engajar-se em um movimento corresponde a “uma nova possibilidade de inserção social” (ROSA, 2011a, p.46). Citando o exemplo de um dos seus interlocutores, Miguel, que de modo semelhante a algumas pessoas com quem conversei, conheceu, em meio aos “cursos militantes”, “Santa Catarina, Rio Grande do Sul, Rio de Janeiro, entre outros estados”

---

<sup>55</sup> O Instituto Federal do Norte de Minas (IFNMG), possui um campus na cidade de Januária e oferece gratuitamente cursos técnicos e superiores.

(ROSA, 2009a, p.160), o autor argumenta: “para alguém que conheceu o Recife, distante menos de cem quilômetros de sua cidade natal, apenas aos 18 anos, ter visitado algumas das principais cidades do país representa muito” (ROSA, 2009a, p.160). Ainda segundo Rosa (2009a, p.162):

o movimento não tem para ele um fim em si mesmo. A admiração e seu orgulho pessoal denotam que sua aventura agora já poderia ser reconhecida, não apenas porque muitas famílias tiveram acesso à terra, mas porque ele tem novas histórias para contar, de suas viagens e das conquistas do movimento. Um movimento que por meio de figuras como ele ganha espaço nas narrativas pessoais e familiares da Zona da Mata.

De modo próximo ao que observou Rosa (2009a, 2011a), a pesquisa mostrou que para os quilombolas norte-mineiros, o engajamento nos movimentos não tem uma finalidade única. Tampouco suas *andanças* e as motivações dos seus deslocamentos podem ser circunscritas a uma só dimensão. Além disso, para meus companheiros de pesquisa, tão importante quanto participar de um determinado movimento ou *luta* é transformar suas vivências em narrativas. Narrativas que falam dos lugares visitados e conhecidos, das amizades tecidas e que enfocam principalmente aquilo que foi experienciado e aprendido ao longo das *andanças*.

Termos e expressões como *andar, andanças, animar, assuntar, caminhadas, correr atrás, giros, ir para frente, ir avante, rodar, rodagem, sair, sair para fora, seguir em frente, vida em movimento, vida de movimento, viajar, visitar*, entre outros, compõem um conjunto de categorias e expressões que são sempre acionadas pelos quilombolas norte-mineiros quando eles narram suas histórias e experiências<sup>56</sup>. Um “vocabulário” que evoca “ideias de mobilidade e movimento”, como observou Guedes (2011a, p.31) e, de modo próximo, Grund (2017)<sup>57</sup>.

Aqueles que *abraçam a causa quilombola e entram na luta* têm rotinas marcadas pelos *encontros, cursos, seminários, intercâmbios, reuniões* e outras atividades, estando sempre *andando, rodando e viajando* para outras comunidades, cidades, estados e, em alguns casos, até para outros países. Os quilombolas sabem que para garantirem a efetivação dos seus direitos territoriais precisam *correr atrás*, movimentar seus corpos, seguir em suas *caminhadas*, mobilizar suas *redes de parceiros* e fazer outras alianças.

Os *intercâmbios* são uma destas atividades nas quais as lideranças seguem para *visitar e conhecer* outros quilombos, terras indígenas, outras comunidades tradicionais, assentamentos

---

<sup>56</sup> Vivenciadas no mundo dos movimentos e, como também veremos, em outras modalidades de *andanças*.

<sup>57</sup> Além da pesquisa de Guedes (2011a), Grund (2017, p.26), em sua etnografia junto aos Makushi da Guiana, aborda a “terminologia de viagem” daquele povo, destacando os termos usados pelos próprios Makushi ao descreverem seus movimentos.

e acampamentos. Momentos importantes para rever os conhecidos, *fazer novas amizades*, realizar *trocas de experiências e conhecimentos*, elaborar *estratégias* e tecer alianças. Como chamou atenção Carla, jovem liderança de Brejo dos Crioulos:

*Já saí demais trocando experiências com outros povos para trazer conhecimento para o território. E nessas trocas de conhecimento nós ficamos uma semana na aldeia Xakriabá aqui em Minas e também na aldeia Tupinambá na Bahia. Eu não me lembro qual foi o ano, mas nós fomos em uma reunião em Brasília e lá tinha índios, negros, o pessoal do Olodum, tinha um pessoal da Alemanha, um monte de povos ao mesmo tempo, todos lá em Brasília. E quando você vê esse ajuntamento de gente, índios, mestiços, ciganos, quilombolas, juntos, você percebe que são nações diferentes, pessoas diferentes com um único objetivo que é lutar pelos seus direitos. Aí você desenvolve, para e pensa. Vê que a luta é feita nesse ajuntamento de gente e nações diferentes (Carla, Caxambu II, Brejo dos Crioulos, 2014).*

Revivendo um destes episódios, Seu Juscelino também lembrou da *visita* feita aos Tupinambás da Serra do Padeiro, na qual compareceu juntamente à Carla e a outros representantes de Brejo dos Crioulos e Croatá. A seguir ele relata os aprendizados decorrentes da experiência junto aos indígenas que, de modo análogo aos quilombolas, vêm lutando pela recuperação de suas terras:

*Igual na Serra do Padeiro, lá nos indígenas, são setenta fazendas que eles reivindicaram na aldeia. O que eu quero falar é que lá a gente aprendeu muito. A gente trouxe uma bagagem até boa de preservação, da parte de natureza e criação. Porque os indígenas, eles reclamam e não aceitam dá pessoa matar uma cobra. Lá tem uma doutrina que a mata é da cobra. Quem tem que sair é nós. Um passarinho, várias pessoas pegam um passarinho e colocam na gaiola, para quê? O que ele tá ganhando tirando da natureza o passarinho? Nem uma formiguinha nós não temos o direito de machucar. Eles lá colocam essa base. O peixe mesmo, lá o pajé diz que vai naquelas lagoas, naquelas reservas, eles cercam a madeira da água, jogam uma comidinha para os peixinhos, ficam brincando com eles, conversando com eles (Seu Juscelino, Croatá, 2017).*

Continuando seu relato, Seu Juscelino disse ainda:

*É por isso que nós temos que ir em outras culturas, para poder tá entendendo essa parte. Rodando a gente aprende um pouquinho. E às vezes pega até umas ideias. Porque quando chega um grupo de gente de outro lugar ali, aquelas pessoas, elas têm o modelo delas, os pensamentos delas, e a gente chega lá e coloca um pouquinho do lado nosso. Cada lugar tem sua forma de trabalho, mas aí tem as trocas (Seu Juscelino, Croatá, 2017).*

As narrativas de Seu Juscelino e de Carla demonstram como diferentes tipos de conhecimentos e experiências são *trocados* e circulam através destas ações. Tais relatos destacam os

vínculos entre os quilombolas da região e diferentes povos e movimentos indígenas, evidenciando as conexões entre mundos que convencionalmente a teoria abordou como separados, mas que essa e outras situações que serão descritas no decorrer da tese, nos mostram que a vida social articula. Como chamaram atenção Niemeyer e Godoi (1998) ao argumentarem contra os “grandes divisores” que marcam a antropologia, pesquisas realizadas em diferentes contextos etnográficos, sejam eles indígenas, rurais ou urbanos, “podem se fecundar reciprocamente” (NIEMEYER e GODOI, 1998, p. 9). No caso brasileiro, como também observaram Godoi e Loera (2009, p.9):

Assistimos, hoje em dia, a caboclos que se “redescobrem” índios, seringueiros que se “transfiguram” em povos da floresta, ribeirinhos que se “descobrem” população tradicional, trabalhadores rurais que “se tornaram” quilombolas, agricultores tradicionais transmutados em comunidades de fundo de pasto, e mais recentemente populações indígenas que se “tornam” sem-terra, pois numa tentativa de retomada de terras consideradas por eles como ancestrais ocupam uma propriedade ou beiras de estrada e montam acampamentos, estratégias que até pouco tempo atrás estavam relacionadas a trabalhadores rurais (GODOI e LOERA, 2011, p.9, grifos das autoras).

Em Montes Claros, quando perguntei a Deyvisson, na época representante da Articulação Rosalino de Povos e Comunidades Tradicionais, sobre a importância dos *intercâmbios*, ele foi enfático ao dizer: *o próprio povo não aceita essa forma de educação, que a gente senta numa cadeira e vai ouvir. Eles aprendem bem mais nessa rodagem, rodando e participando de reuniões em vários lugares.* Ainda segundo ele, essa foi uma questão apontada pelos próprios participantes dos eventos promovidos pela Articulação Rosalino:

*O próprio povo apontou isso: que aprende bem mais nesses intercâmbios, conhecendo outros lugares, indo nas reuniões em outras comunidades, participando desses espaços de luta que são bem mais relevantes do que ficar em uma sala sentado na frente de um programa de curso. Eles sentados ouvindo as coisas. A formação deles é na luta, é nesses intercâmbios, é nessa articulação e rodagem (Deyvisson, Montes Claros, 2016).*

Enquanto conversava com Carla sobre a sua participação na *luta pelo território*, ela me disse que foi só quando ela passou a *sair e participar das reuniões e viagens*, que ela *começou a aprender: eu acredito que desde a época que eu comecei a sair, participar de reunião, foi que eu comecei a saber dos direitos (...) porque você vai aprendendo, conhecendo e sabendo das coisas*, disse ela.

Para Véio, outra liderança de Brejo dos Crioulos, a vida daqueles que se engajam na *luta* é *uma vida em movimento. De uma reunião para outra ou, de um acampamento para outro, na qual nunca se fica num lugar só. É andando para todo lado e o pessoal atrás.* De modo

análogo ao que disseram Carla e Deyvisson, Véio me disse de forma enfática: *quem me ensinou foi o povo, no dia a dia do campo, acompanhando o povo, nas ocupações, viajando. Aí eu só fui aprendendo.*

No decorrer da pesquisa, assim como destacado nessas narrativas, em outras conversas travadas com meus interlocutores muitos deles enfatizaram que são nas *andanças, caminhadas, viagens e saídas* que eles *aprendem*, adquirem *conhecimentos*, *ganham experiência, sabedoria* e passam a ter *entendimento* sobre determinados assuntos. Tais narrativas mostram que a *luta* exige dos quilombolas um tipo de engajamento no qual o *movimento* é central, estando relacionado a tipos variados de conhecimentos e aprendizados, que são adquiridos e produzidos ao longo de suas *andanças*.

## **2.5. Prestando atenção, sabendo ouvir e aprendendo a linguagem dos movimentos**

Em conversa com Ticão, enquanto meu conhecido contava sobre a sua *experiência* de *mais de vinte anos de luta na causa quilombola*, ele destacou a importância de sua participação nos encontros para a sua formação enquanto liderança.

Pedro: Você está me dizendo que a sua formação foi nesses encontros?

Ticão: *Nos encontros. Porque ali sai fala que você prestando atenção, você entende, “ah, é assim e tal”. Nos encontros eu aprendi muito. Teve os documentos também. Teve um da Pró-Índio<sup>58</sup>, que na época, em 2000, 2003, por aí, essa parte de base legal estava muito complicada.*

Pedro: Base legal?

Ticão: *Teve encontro só pra discutir interpretação do artigo 68, decreto, para entender esse negócio de normativa de INCRA, direito de quilombo, essas coisas, base legal.*

Pedro: E você recebia os documentos nos encontros, levava para casa e lia?

Ticão: *Sim. Porque você vai nos encontros, pega documento e vai ler. Eles mandavam documentos também. A Pró-Índio fez um documento pra passar nas comunidades, para as lideranças, mais traduzido. Foi muito bom, muito mobilizado. Mas tem coisas que é só as falas que vão fazer você entender. Então, me ajudou muito esses encontros (...) tem coisa que a gente só entende pela fala. Você acaba entendendo o que é aquilo. Acaba de converter, se libertar sobre a realidade (Ticão, Araruba, Brejo dos Crioulos, 2017).*

No diálogo acima, além de mencionar brevemente o papel dos documentos recebidos nos eventos e aqueles enviados pelas organizações, tanto na sua própria formação quanto nas mobilizações quilombolas, Ticão destaca a necessidade de estar atento às falas dos participantes

---

<sup>58</sup> Ticão refere-se a Comissão Pró-Índio de São Paulo (CPI-SP).

durante os encontros. Do ponto de vista dos quilombolas norte-mineiros, *prestar atenção* nas falas é fundamental para *entender* e *aprender* sobre determinados assuntos, permitindo que meus interlocutores possam, como enfatizou Ticão, *se libertarem sobre a realidade*.

Se como veremos adiante, *saber falar* é uma das habilidades requisitadas no *trabalho* das lideranças, participar dos eventos e *prestar atenção* nas outras falas são ações importantes para adquirir tal competência. No mundo dos movimentos, para se obter prestígio e alçar uma posição nas entidades e organizações, é preciso demonstrar, como observou Comerford (1999, p.42), o domínio da “arte de falar”. Segundo o autor, aqueles que estão engajados nesse mundo devem atestar suas capacidades de “*falar bem, falar bonito, fazer discurso*”, ou de apenas, “*saber falar*” (COMERFORD, 1999, p.93, grifos do autor). As lideranças, militantes e dirigentes “constroem-se como tais também nos rituais de uso público da palavra” (COMERFORD, 1999, p.115).

Foi participando dos eventos e atividades do mundo dos movimentos que Rose perdeu a timidez e *aprendeu* a falar com desenvoltura:

*Antes, até quando eu estudava, se a professora me chamava lá no quadro pra poder explicar alguma coisa, eu chegava chorar. E hoje não, eu pego o microfone, mil, dois mil, três mil, quantas pessoas tiver, me dá cinco minutos e eu peço mais cinco pra expor o que tá acontecendo na minha comunidade* (Rose, Croatá, 2018).

Já Miro, que antes *de entrar na luta, nem entendia o que era evento*, disse que foi através do seu envolvimento nesse mundo que ele pôde, assim como Rose, aprimorar sua fala e perder a timidez. Para ele, os eventos são momentos de *pegar informação, conhecer gente* e de *saber qual é a realidade das pessoas no dia a dia*. Segundo Miro, *é prestando atenção nos dizeres dos companheiros que eu vejo se a fala é boa. E às vezes, se a fala for boa, eu pego carona e já emendo um dizer. Prestar atenção*, neste sentido, também é uma maneira de avaliar a capacidade de fala e de articulação dos outros *companheiros e companheiras* em meios aos eventos e de saber qual é a hora adequada para fazer uso da palavra. É estando sempre *atento e sabendo ouvir*, que Miro consegue diferenciar uma *fala boa* daquela na qual a intenção da pessoa é *se engrandecer: porque às vezes a gente desconfia também de quem tá querendo se engrandecer, ser uma pessoa que fala muito. Aí a gente volta lá atrás, porque a gente tem que aprender, não é só falar não. Tem que saber ouvir, você tem que ficar atento. Ouvir é melhor do que falar*.

Não apenas Miro, mas outros interlocutores também ressaltaram que além de *saber falar* de modo acurado, as lideranças e os participantes do mundo dos movimentos têm de *saber ouvir*. De acordo com Dermita, a eficácia daquela que é umas das atividades *mais importantes*

da luta, a troca de saberes, depende tanto da fala quanto da escuta dos envolvidos. Segundo ela, as pessoas precisam *falar bem* e *explicar a realidade* das suas comunidades, mas, principalmente devem ter o *dom de ouvir* umas às outras. *Porque eu sei falar, mas eu sei ouvir. E na minha opinião, o ouvir é um dom muito importante. É ouvindo que você aprimora e aprende*, explicou Dermita. *Saber ouvir* também é uma maneira de demonstrar *respeito* e apreço aos outros *companheiros* e aos seus relatos e histórias.

Miro disse que está sempre *atento* nas *reuniões* nas quais participa. Em razão disso, contou que hoje em dia consegue até mesmo distinguir os sotaques daqueles que vivem em outras comunidades, cidades e estados:

Miro: *Eu já conheço sotaque de Montes Claros e se não é de Montes Claros. Dá pra entender que a pessoa não é de Montes Claros mesmo se ela não estiver falando nada. Quando é sotaque do pessoal de São Paulo, Bahia, Rio de Janeiro (...) E têm mais pessoas também, por exemplo, índio que não fala nossa linguagem. Encontro de índio pra mim foi uma coisa muito importante. Ver os índios conversando e eu sem entender o que eles estavam falando. Foi a Sandra que disse “continua que você vai chegar num ponto, que você entender, vai aprender.”*

Pedro: Sandra da Federação?<sup>59</sup>

Miro: *Sim. Ela disse, “nesse mundo você vai ver pessoas que não falam sua língua”. E sabe o que eu pensei? Isso nunca vai acontecer.*

Pedro: E depois que você foi participando, você entendeu os indígenas?

Miro: *Sim. Aí eu fui observando as coisas, tendo entendimento e fui entrando mais eles* (Miro, Araruba, Brejo dos Crioulos, 2018).

Zé Orlando, presidente da Associação Quilombola de Sangradouro Grande, também mencionou a importância de *ouvir* as falas alheias: *porque quando você começa participar e ver pessoas que falam diferente de você, você tem mais facilidade de capturar as coisas e de aprender*. Mesmo sem ter estudado, Zé Orlando comparou o mundo dos movimentos, seus eventos e atividades a uma *escola*, um lugar, no qual segundo ele, *tem sempre alguém do lado que é bem inteligente e esse alguém vai pegando e nos ajudando, nos ensinando*. Algo parecido foi dito por João de Papa, para quem, participar desse mundo é uma *forma de viajar e estudar*:

Pedro: Você indo nesses encontros que você falou, Brasília, Belo Horizonte, Rio de Janeiro, no Gurutuba, Lapinha, Bom Jesus da Lapa, você aprende?

João de Papa: *Aprende. Aprende porque eu encontro os outros amigos de lá, tem gente sem-terra em todo o canto. A gente encontra aqueles povos. Nas viagens, quando a gente começou a fazer os encontros, é um participando, respeitando o lado do outro, ouvindo as falas e explicando também* (João de Papa, Caxambú I, Brejo dos Crioulos, 2018).

---

<sup>59</sup> Como mencionado na seção anterior deste capítulo, Sandra foi presidenta da Federação N’Golo. Assim como Miro, em seu depoimento ela contou que antes de se engajar no movimento quilombola era *tímida* e *calada*. Ao falar sobre a importância do seu primeiro encontro, disse: “foi aí que minha cabeça abriu”.

Contudo, se o mundo dos movimentos pode ser comparado a uma *escola*, onde, do ponto de vista de alguns dos seus participantes, a inserção nesse mundo corresponde a uma *forma de estudar*, isso não quer dizer que o aprendizado nesse contexto seja baseado numa teoria educacional na qual o movimento é algo “adjunct of knowledge, as it is in educational theory that underwrites classroom practice” (INGOLD e VERGUNST, 2008, p.5). Ao invés disso, conforme observaram estes autores:

the movement of walking is itself a way of knowing. A knowledgeable person is distinguished from a novice not by the sheer amount of information packed into his or her head – information would in any case be perpetually obsolescent in an ever-changing environment – but by observational acuity and an awareness of the consequences of actions (INGOLD e VERGUNST, 2008, p.5).

A esse respeito, lembremos do que nos disse Deyvisson algumas páginas atrás, quando ele destacou aquilo que o próprio povo ressaltou: *que aprende bem mais nesses intercâmbios, conhecendo outro lugar, indo nas reuniões em outras comunidades, participando desses espaços de luta que são bem mais relevantes do que ficar em uma sala sentado na frente de um programa de curso.*

Aprender no mundo dos movimentos envolve *viajar, conhecer* outros lugares, outras *realidades*, ouvir outras *histórias*. Envolve se relacionar com outras pessoas e *fazer amizades*. Envolve prática e *andanças*.

Todavia, como também advertiram Dona Justina e Miro durante uma tarde de conversa na casa desta moradora, não é só *aproveitar a viagem, é preciso prestar atenção e mostrar o que foi feito lá fora*:

Pedro: Mas tem uns que só vão para viajar mesmo?

Dona Justina: *Para viajar, para aproveitar a viagem, não é pra prestar atenção no que passa lá não (...) só para conhecer lugar. Aí não participa do que acontece lá. Não vai para assuntar as coisas.*

Miro: *Por exemplo, eu peço “tira as fotos pra mim”, chega aqui e a pessoa apaga tudo. Apaga e a gente precisa. “Ô, cadê as fotos?”, “fulano apagou”.*

Pedro: Precisa para quê? Para mostrar onde você esteve?

Miro: *Isso. Não é só viajar, a pessoa tem que mostrar o que foi feito lá fora* (Conversa com Dona Justina e Miro, Araruba, Brejo dos Crioulos, 2018).

O termo *assuntar*, utilizado por Dona Justina no diálogo acima, é bastante ilustrativo no que diz respeito à discussão sobre o modo como meus interlocutores experienciam o mundo dos movimentos. Uma situação típica, vivenciada inúmeras vezes no trabalho de campo, é ser

surpreendido durante uma conversa por outra pessoa que não estava participando da prosa desde o início. Aquele que chega para *assuntar*, pode ou não, na hora que lhe for conveniente, intervir ou dar sua opinião sobre determinada questão. O verbo também possui um sentido de mobilidade, pois, geralmente aqueles que estão *assuntando*, encontram-se em *movimento*, circulando a pé ou de moto pelas casas, *vendas*, bares, pela sede da associação quilombola e outros lugares. Como resumiu Miro, *aqui em Brejo é assim, o povo sempre vai assuntando. E um vai entrando no caso do outro.*

Logo, se as pessoas *assuntam* e *andam* bastante no dia a dia em suas comunidades, como vivenciei durante o trabalho de campo, estão sempre *atentas* a suas movimentações, às movimentações alheias (COMERFORD, 2003, 2014a) e a tudo que se passa ao redor. Essa “atenção constante”, fruto de uma observação “detalhada, minuciosa” (CUNHA e ALMEIDA, 2012, p.13)<sup>60</sup>, corresponde a um modo de *conhecer* e de *aprender* próprio dos quilombolas norte-mineiros. Modo este que é posto em prática no mundo dos movimentos, já que, *é prestando atenção, assuntando, observando as coisas, estando sempre de olho, sabendo ouvir, anotando as coisas no caderninho*, que eles experienciam esse mundo e fazem a *luta* quilombola.

Essa atenção constante também é crucial para que as pessoas, ao retornarem para as suas comunidades, sejam capazes de *mostrar o que foi feito lá fora*, ou seja, narrar aquilo que foi vivenciado e aprendido ao longo das *andanças*. Aliás, como sugeriu Ingold (2011, p.13) “um ser que se move, conhece e descreve, deve estar atento. Estar atento significa estar vivo para o mundo”.

Neste sentido, na hora de transmitir os aprendizados e narrar as experiências, todo cuidado é pouco para não ser considerado um *sabido*, ou seja, alguém que *se coloca acima dos outros*, em uma posição superior aos demais *companheiros*. Aquele que se comporta como um *sabido* sempre corre o risco de ser classificado como uma pessoa *prosa ruim*. Como observou Benites (2015, p.69), em pesquisa realizada junto aos habitantes da Ribanceira, também na região do Norte de Minas:

---

<sup>60</sup> Na enciclopédia organizada por Carneiro da Cunha e Almeida (2002, p.12), os autores elaboram uma rica discussão sobre o conhecimento da natureza de povos indígenas e seringueiros que habitam o Alto Juruá. Conforme argumentam, as práticas de conhecimento destes coletivos envolvem uma “atenção constante”, “a observação é detalhada, minuciosa, e cada um está atento ao que vê e ouve” (CARNEIRO DA CUNHA e ALMEIDA, 2012, p.12). Segundo estes autores, o conhecimento destes povos não é “apenas transmitido de geração a geração. Envolve por um lado pesquisa, experimentação e observação; por outro, envolve raciocínio, especulação, intuição. Supõe prática constante e, enfim, muita troca de informações” (CARNEIRO DA CUNHA e ALMEIDA, 2012, p. 14). As considerações destes antropólogos e meu próprio material etnográfico trazem elementos que ajudam a refletir sobre as práticas de conhecimento dos quilombolas norte-mineiros. Sobre este tema, resalto também a importância do livro organizado por Harris (2007).

um sujeito prosa ruim ou que tem a prosa ruim é uma pessoa cuja conversa, na sua forma de expressão e/ou nos assuntos abordados, desagrada ou incomoda aos seus ouvintes. Geralmente, o termo se refere a um indivíduo considerado chato, sem graça, seja por sua conversa ou por seus atos. Desta forma, há uma relação de identidade entre a propriedade de prosa ruim e a constituição do sujeito prosa ruim.

E para evitar que sejam enquadradas nesta classificação, as lideranças precisam, como veremos de modo detalhado no capítulo 4, *saber falar na mesma língua do povo*. A expressão *prosa ruim*, bem como outras correlatas, atestam como a atividade de prostrar é levada a sério na região, bem como o gosto por uma *fala* ou *prosa boa* ao invés do seu oposto.

Por outra perspectiva, as lideranças e militantes também precisam *saber falar a linguagem* dos movimentos sociais e organizações com os quais estão envolvidos. Para trazer mais elementos sobre este tema, voltemos à história de Seu Juscelino, mencionada no início desta seção. Seu Juscelino participou da *Liga* por sete anos. Neste movimento camponês aprendeu a sua forma de *trabalho* e a sua *linguagem*. O significado do termo *revolução* e das palavras *oportunista* e *latifundiário*:

*A Liga tem essa linguagem. Você vê que os latifundiários são os fazendeiros que brigam para tomar as terras. Oportunista é aquele que trabalha imitando o fazendeiro, querendo a terra para fazer pasto, passar o trator, bater veneno. Derrubar um pau desse que tem mais de cem anos. Na mentalidade deles, eles não estão nem aí. Mete o machado e derruba tudo* (Seu Juscelino, Croata, 2017).

Estando na *Liga*, Seu Juscelino também experienciou a *luta* pela terra em meio a uma *vida* marcada por inúmeras *ocupações*, *entrando* e *saindo* dos acampamentos na medida em que as reintegrações de posse chegavam nesses locais: *aqui em Januária nós ficamos três anos. Teve três reintegrações de posse. E aí nós saíamos. A polícia tirava nós. Nós recuávamos. Quando passava aquele tempo, nós voltávamos. Eu fiquei nessa vida três anos*, lembrou ele.

Precisando lidar diversas vezes com a polícia durante as *ocupações* e responder aos questionamentos daqueles que buscavam incessantemente o *líder do movimento*, Seu Juscelino aprendeu o cuidado em relação aos usos dos termos *liderança*, *líder* e *chefe*: *eu falo eu, mas não é eu, é o povo. Nós não temos líder não, a linguagem nossa é essa*, disse ele, de forma enfática. Tais aprendizados e muitos outros, serviram de *base* para a sua *caminhada*.

Além disso, como também dito nas páginas anteriores, foi durante um evento da *Liga* realizado em Brejo dos Crioulos que Seu Juscelino disse ter conhecido Véio, Ticão, Mazinho, João de Papa e outras lideranças do lugar. Lá, aprendeu com seus *companheiros a diferença do*

*quilombo, o que é a história de quilombola.* Os aprendizados decorrentes daquela ida a Brejo dos Crioulos foram importantes para Seu Juscelino *amadurecer sua mente*<sup>61</sup>. O significado atribuído por meu interlocutor àquele evento fica evidente quando ele diz: *o Brejo dos Crioulos é uma nascente da luta.*

Entretanto, mesmo *aprendendo* bastante em suas *andanças* com a *Liga*, cansado de enfrentar as reintegrações de posse e, devido à sua percepção em relação a algumas práticas deste movimento, Seu Juscelino resolveu *sair* da *Liga* depois de sete anos. Ao me explicar seus motivos, fez novamente uma comparação, desta vez entre o *trabalho da Liga* e o *trabalho do movimento* (MPP), ao qual se associou algum tempo depois:

*A Liga trabalha bem, só que na parte jurídica, o movimento trabalha mais forte, tem mais força na lei. E a liga dá mais conflito. A Liga é revolução (...) ela trabalha com cesta básica. Quem quiser vir para o acampamento, vem que não morre de fome, come, mas o problema é o jurídico. Eu mesmo tive três reintegrações de posse. Eu com minhas casinhas de barro e o tratorzão vinha e metia o pau. Aí a polícia vinha e tirava nós. Chegava e a gente era passivo, eles cuidavam da gente, tiravam as coisas para não quebrar, mas o resto eles metiam o pau e derrubavam. E aí a gente olhava para cima, olhava para baixo, e o que que fazia? Ia embora* (Seu Juscelino, Croatá, 2017).

Termos como *conflito* e *revolução* também foram usados por outros interlocutores ao referirem-se aos modos de atuação e às práticas da *Liga*, o que, como descreverei a seguir, não impedem que os quilombolas possam compor com este movimento camponês. Este tema também está relacionado com a discussão referente à circulação das lideranças nos eventos e atividades organizados pelos movimentos sociais e entre os próprios movimentos e organizações. Pois, quando um quilombola *entra no movimento* ou *entra na luta*, isto não quer dizer que ele irá permanecer o tempo todo conectado a um determinado movimento, entidade ou *luta*. Podem ocorrer tensões entre as lideranças, dirigentes e militantes, ou, os próprios quilombolas podem avaliar as organizações e movimentos a partir das suas experiências políticas e até romperem com eles, caso não concordem com as suas formas de atuação. Como também veremos a seguir, para *andar* com os movimentos e se engajar na *luta*, as pessoas não precisam necessariamente *entrar* para estas organizações. Conforme advertiu Sigaud (2000, p.84) em relação aos acampamentos organizados pelo MST, a suposição de que todos os seus participantes “são” deste movimento “é uma dessas pré-noções entretidas pela mídia, que concebe os acampamentos a partir do modelo do clube, como se para neles ingressar fosse necessário ser sócio”. Muitos daqueles que “entram” nos engenhos, como argumenta Sigaud (2000, p.84), “não têm nenhuma

---

<sup>61</sup> *Amadurecer a mente* está relacionado à conscientização acerca dos direitos quilombolas. Retomarei essa reflexão adiante.

relação prévia com os *movimentos*: nem são militantes do MST, nem associados do sindicato”. Além disso, estas pessoas “circulam entre acampamentos e entre *movimentos* transcendendo as fronteiras organizacionais” (LOERA, 2009a, p.240, grifos da autora).

A esse respeito, uma interlocutora de Acypreste (2015, p.97, grifos meus), moradora de Sangradouro Grande, relatou uma experiência semelhante àquela vivenciada por Seu Juscelino. Depois de entrar na *Liga* e participar deste movimento camponês por alguns anos, acabou deixando-o, alegando, entre outras coisas, que seus membros “protestam muito e tem vez que sai até *violência*”. Assim como Seu Juscelino, ela acabou entrando no MPP. Segundo seu relato, ela havia *entrado no movimento*, “porque eles *ajudam* muito a gente, *ensina* muito a gente, até *curso* você vê que eles dão para a gente (...) sempre está tendo uma coisinha para *ajudar* a gente. Então, por isso que um movimento desse devia ter *é vários, não é só um não*” (ACYPRESTE, 2015, p.97, grifos adicionados).

De maneira parecida, ao falar sobre este assunto e discorrer sobre a participação dos quilombolas e dos povos que fazem parte da Articulação Rosalino em outros movimentos e lutas, Deyvisson disse: *o pessoal é bem livre pra participar de várias coisas, vários movimentos. Não tem um controle sobre o que eles participam não. Inclusive, em algumas reuniões da Rosalino chegam umas ideias diferentes de outros espaços que o povo participou e que a gente nem sabia que estava acontecendo.*

Ao longo dos diálogos com Seu Juscelino, meu interlocutor fazia questão de mencionar que cada *movimento* possui sua *linguagem* e sua forma de *trabalhar*. Foi através da sua participação em distintos movimentos sociais, das suas *andanças* e das relações estabelecidas com diferentes organizações, que hoje Seu Juscelino é capaz de elaborar seus *relatórios*, categoria usada por ele para descrever análises e elaborações muito apuradas acerca de cada uma destas organizações:

*Igual por exemplo, o MST. O MST tem a disciplina deles, tem o trabalho deles, diferente da Liga. A Liga tem outro trabalho. A FETAEMG, ela tem outro trabalho diferente de todos os órgãos. Porque a FETAEMG é para ajudar os sindicatos. Mas a linguagem do sindicato é outra e da FETAEMG é outra. Então cada órgão tem sua linguagem. O CPT tem uma linguagem diferente do MPP, mas eles unem, é um grupo só, que é pastoral da terra, tem a convivência porque é da pastoral. Eles seguem aquela doutrina das igrejas. O MPP, a gente sabe que é a pastoral das irmãs. Eles trabalham é mundial. E o trabalho da FETAEMG já é trabalho do governo. Eu vejo que o pessoal, cada um tem um trabalho de ideia (...) é como se cada órgão tivesse sua linguagem e eu vou aprendendo um pouquinho de cada um e fazendo meu relatório (Seu Juscelino, Croatá, 2017).*

É por meio dos seus *relatórios* que Seu Juscelino percebe as similaridades e diferenças

entre as *linguagens* dos movimentos e organizações, e assim vai elaborando suas reflexões e comparações a respeito das práticas de cada um destes e das suas próprias ações. Os *relatórios* são cruciais para Seu Juscelino transmitir o que apreendeu para outros *companheiros* e *levar essas experiências* para outras comunidades. A *luta* faz circular pessoas e conhecimentos. Como veremos na última seção deste capítulo, é *andando junto* e *apoiando* outros *companheiros* e povos que as lideranças vão fazendo a *luta* e tornando-se conhecidas.

## 2.6. *Andando junto, apoiando os companheiros e tornando-se conhecido*

Pedro: O senhor também participa do movimento dos pescadores, dos encontros, viagens?

Saulo: *Participo umas vezes mais eles aí, não é toda vez, mas eu gosto. É bom demais.*

Pedro: E o senhor aprende nesses encontros?

Saulo: *Aprende moço, aprende várias coisas, a pessoa fica ao menos mais reconhecida. De primeiro, qual é o pescador que tinha conhecimento nesse Brasil? Você não tinha um documento de pescador, não tinha nada (...) aí nós fomos caminhando e hoje como é que tá? Nós estamos aqui com o rádio ligado, quando pensa que não, é o nome nosso saindo numa rádio. Tá melhorando pra nós, é desse jeito* (Seu Saulo, Croatá, 2018).

No trecho de conversa acima, mesmo esclarecendo que sua participação nos encontros do MPP não é algo frequente em sua rotina, Seu Saulo destaca seu *gosto* pelas *andanças*. Ao responder minha pergunta, ele também chama atenção para o *reconhecimento* que a participação no MPP confere a ele e a outros pescadores. Se do ponto de vista dos quilombolas norte-mineiros, *andar é conhecer e aprender*, é também *andando* que se obtém *reconhecimento* e prestígio no mundo dos movimentos. Um indivíduo, uma associação ou até mesmo um povo que *anda* bastante, é valorizado pela sua *experiência*, adquirida na *luta*.

Algo parecido é enunciado por Alves (2016), ao afirmar que para os quilombolas de Pinheiro, as *andanças* pela associação também conferem prestígio as pessoas. Grund (2017, p.125), também demonstra a importância das viagens para a “aquisição de conhecimento”, “prestígio” e para a expansão das “relações sociais” das lideranças Makushi. Já Dainese (2016, p.662, grifos da autora), em pesquisa realizada em um município mineiro do Alto Paranaíba, argumenta que a expressão “*andar é conhecer* refere-se às *andanças* nas quais é possível conhecer, mas também tornar-se conhecido”.

Como me disse Isaías, na época presidente do coletivo Vale dos Quilombos, participar das *mobilizações* é sempre uma maneira de *ganhar visibilidade*. Durante uma conversa realizada em sua casa no município de Manga, Isaías disse que mesmo nos momentos difíceis,

quando surge algum *aperto*, a gente entende que tem um ganho sobre isso. Pelo menos a gente tá tendo visibilidade. São os quilombolas que estão na [avenida] Afonso Pena<sup>62</sup>, a gente aparece. E, em meio a isso, alguns vem ver o que a gente tá precisando.

Para João Pêra, é *andando* e narrando as histórias sobre Brejo dos Crioulos que as lideranças vão sensibilizando as pessoas e tornando-se reconhecidas: *quando você sai e anda, você vê muitas pessoas que estão sensibilizados pelas histórias da gente. Muita gente boa, gente importante, que tem uma fala boa até no governo, que sensibiliza com as falas e reconhece a gente*, disse ele.

De modo parecido, Véio, que hoje em dia é considerado uma importante liderança de Brejo dos Crioulos e da região, disse que tal reconhecimento advém das suas *andanças* e das histórias que ele *deixou* nos lugares por onde *andou*: *eu fui uma pessoa que andei muito, pra cima e pra baixo, todo lugar que eu ia, eu deixava história e falava, “nós estamos lutando por nossos direitos”. E no meu conhecimento, se o pessoal não fazer isso, ficar só no papel, não consegue nada. Tem que movimentar!* enfatizou ele.

Assim como outros interlocutores de Brejo dos Crioulos, Véio contou que circulou por vários quilombos do Norte de Minas, esteve em Croatá, em outras comunidades de Januária, no quilombo da Lapinha, em praticamente todos os lugares onde realizei visitas e estadias durante o trabalho de campo. Além de outras dezenas de comunidades, terras indígenas, assentamentos e acampamentos, localizados tanto nesta quanto em outras regiões do estado e do país. Essas *andanças* estão relacionados com sua participação em eventos, mas, principalmente, devido ao seu *apoio* às *lutas* que foram travadas nestes lugares. Quando perguntei a Véio se ele havia tido a oportunidade de retornar a esses locais, ele respondeu negativamente. Contudo, disse ainda, e de modo contundente: *mas o pessoal que tá no local conhece e sabe, tem história da gente naquele local*.

A fala de Véio joga luz sobre um tema central à *luta* quilombola, os *apoios* e as *ajudas* prestadas aos outros *companheiros* e *companheiras*. Além de fazer as lideranças circularem, essas ações também possibilitam que elas ganhem *reconhecimento* e *visibilidade* no mundo dos movimentos. Isso porque, ao seguirem em suas *andanças*, seus nomes, suas histórias pessoais e os nomes e histórias das suas comunidades também circulam e são *deixados* em outros lugares.

---

<sup>62</sup> A Afonso Pena é uma das principais avenidas da região central de Belo Horizonte. No local frequentemente ocorrem manifestações, passeatas e outras ações organizadas por distintos movimentos e coletivos.

Se aprender a *linguagem* dos movimentos envolve, como abordado na seção anterior, saber usar determinados termos e ter cautela em relação aos usos de outros, como é o caso do termo liderança, pode-se dizer que o nome, de modo próximo ao que observou Loera (2009a, p.64) “ao mesmo tempo que deve ser oculto, resguardado em certos contextos, é também um bem valorizado”.

Narrando uma *viagem* recente que havia feito para *apoiar* a *luta* de um grupo de pescadores em uma comunidade vizinha, Seu Juscelino destacou orgulhoso a generosidade daqueles que o receberam: *eu sai daqui com cem mil reais para ir lá apoiar o pessoal. Fiquei lá seis dias e num gastei nada*. Segundo ele, os *apoios* prestados a outros *companheiros de luta* são fundamentais para *não deixar o povo desanimar*.

De modo semelhante, ao comentar sobre a importância dessas ações, Véio falou que elas contribuem para *reforçar* e *animar a luta*:

*Qualquer luta, retomada, se tiver um a mais, dois a mais, tem uma diferença. Porque é um, dois ou três no caso, que vão contribuir pra reforçar aquela luta. O pessoal cria mais coragem. Igual nós aqui, nós vamos fazer uma retomada, se vier um ajudar, eu acho que nós vamos ser mais felizes, tem mais um companheiro, chegou mais um companheiro de luta para contribuir e animar a luta!* (Véio, Araruba, Brejo dos Crioulos, 2018).

*Não deixar o povo desanimar* ou *esmorecer*, *alegrar*, *animar*, *criar coragem*, *fortalecer*, *reforçar*, foram todos termos usados pelos meus companheiros de pesquisa ao falarem dos efeitos que suas circulações fazem reverberar em outras *lutas*. Como observou Dainese (2016, p.656), “ao fazer circular pessoas, palavras, objetos, o movimento propicia que as experiências se tornem mais intensas”.

Ao abordarem aquelas que são, segundo Carneiro e Dainese (2015, p.148), as “duas qualidades irredutíveis do movimento”, as autoras argumentam que, além de ser pensado apenas como deslocamento físico, o movimento também pode existir “sem relação com o espaço percorrido, isto é, movimentos intensivos, não geográficos”. Segundo Carneiro e Dainese (2015, p.148), estas duas formas muitas vezes são “imbricadas e interdependentes” (CARNEIRO e DAINESE, 2015, p.148). Este é o caso do *movimento* das lideranças quilombolas e dos efeitos e intensidades que as *andanças* destas pessoas provocam em outras comunidades e *lutas*<sup>63</sup>.

Por outra perspectiva, *apoiar* ou *andar junto* com outros movimentos sociais, organizações, com outros povos, não implica necessariamente em *entrar* ou se filiar a um determinado

---

<sup>63</sup> A articulação entre estas duas modalidades de movimento também foi explorada nos trabalhos de Guedes (2011a, 2015).

movimento, entidade e nem mesmo abrir mão das especificidades, do *jeito* e modo de vida quilombola.

Este é o caso João de Papa e Damião de Brejo dos Crioulos, que além de participarem do *grupo de batuque*, formam uma dupla de moda de viola e são bastante requisitados para se *apresentarem* em eventos organizados pelos *parceiros* e movimentos sociais, especialmente aqueles conduzidos pela *Liga*. A esse respeito, retomo aqui um trecho da conversa que tive com João de Papa sobre este tema. Minha intenção é trazer mais elementos para a presente discussão:

João de Papa: *Eu já andei muito com o povo da liga. Eles sempre chamam a gente. Eles falam: “ó João preciso de vocês lá em tal lugar”.*

Pedro: Você e Damião?

João de Papa: *É, quando eu vou ele geralmente vai junto, é meu parceiro, ele sempre anda junto. Mas eu não pertencia lá viu?*

Pedro: É isso que eu estou querendo saber. Vocês são quilombolas e vocês vão apoiar eles tocando?

João de Papa: *Apoio! É isso. Nós apoiamos tocando. Eu não fui lá para falar nada. Daqui eu falei com eles, “ó, boca minha não vai falar nada a não ser cantar”.*

Pedro: Mas é importante apoiar?

João de Papa: *É. Eu tô apoiando eles sempre. Eu fui dormir no tempo com eles, fui lá naquela prainha daquele Pão de Açúcar com eles [Rio de Janeiro] porque o grupo quilombola é bom demais para andar. Eu gostei de andar mais eles. Não foi só nós não, foi uns seis ônibus de gente. Já fui mais eles em Brasília, fui mais eles em Januária, para representar nós lá. Inté que em Januária eu mais compadre Damião fomos os melhores das apresentações.*

Pedro: No caso de Januária, você foi representando os quilombolas de Brejo?

João de Papa: *É. Quando vai um representante daqui, é quilombola de Brejo. Só no Rio de Janeiro que eu não fui representante de Brejo. Porque eu não falei nada lá. Só que na entrevista que eu dei, eu falei que eu era quilombola, porque eu não podia falar que eu era da Liga, porque meu pertencimento é quilombola. Nós só temos diferença de quilombola com Sem Terra, com MST, com Liga, nós só temos diferença de luta no nome de falar, mas a luta é a mesma. É tudo trabalhador. Porque esses povos aí é tudo gente pobre, é gente que veio de nação pobre. Eles estão dependendo é de terra. Só que é o seguinte: a forma de nós quilombolas, nós temos um jeito de fazer aqui, lá fora nós temos um jeito de ajudar também. Nós ajudamos como quilombola. Lá fora no apoio é Liga, mas dependendo da palavra, nós damos palavra como quilombola (João de Papa, Caxambú I, Brejo dos Crioulos, 2018).*

As formulações de João de Papa são ricas em detalhes a respeito do modo como os quilombolas norte-mineiros refletem sobre a expressão *andar junto* e sobre os *apoios* prestados a outros *companheiros* e *lutas*. João de Papa nos esclarece que, mesmo *andando junto com a Liga*, ele não *pertencia* ao movimento camponês.

Destacando a especificidade dos quilombolas - sua *forma* e o seu *jeito* próprio de fazer e *ajudar* os outros *companheiros* - João de Papa nos mostra que para essas pessoas, diferentemente do senso comum e das “pré-noções entretidas pela mídia” (SIGAUD, 2000,

p.84), compor com outros movimentos sociais não implica necessariamente em *pertencer* a estes, mas sim em estabelecer uma relação que leve em conta a *diferença dos quilombolas*. Mesmo reconhecendo que *a luta dos quilombolas é a mesma do MST e da Liga*, para João de Papa o *andar junto* é pensado e praticado sem abrir mão das especificidades. É se afirmando enquanto quilombola, *representante* de Brejo dos Crioulos que ele participa dos eventos e atividades da LCP.

*Andar junto* com a *Liga* e com outros movimentos também é, para João de Papa e seu parceiro Damião, uma maneira de *viajar*. Ao dizer *o grupo quilombola é bom demais para andar*, meu conhecido enfatiza seu *gosto pelo movimento*<sup>64</sup>. Além disso, estas *andanças* também são uma forma dos meus companheiros de pesquisa *ganharem visibilidade*, divulgarem o nome de Brejo dos Crioulos e de sua dupla, difundindo assim uma das *tradições* quilombolas, a moda de viola. O cartaz afixado na parede da *venda* de João de Papa, por exemplo, é relevante especialmente por registrar para aqueles que ali frequentam, sua *apresentação* de moda de viola realizada no Rio de Janeiro, momento marcante em sua *caminhada*.



**Figura 9** - Cartaz da *Liga* afixado na venda de João de Papa<sup>65</sup>  
Autor: Pedro Henrique Mourthé (2018)

<sup>64</sup> O gosto pelas *andanças* é uma dimensão sempre ressaltada nas narrativas quilombolas. O depoimento de João de Papa reforça mais uma vez como o *movimento* é valorizado e significado pelos meus interlocutores. Ellis (1997, p.14, tradução minha), também chama atenção para esta questão. Na sua pesquisa junto aos Tsimanes da Bolívia, a autora relata que o “gosto pelo movimento” foi o aspecto mais relevante da vida social destes indígenas que foi percebido no decorrer do seu trabalho de campo.

<sup>65</sup> Se nos esforçarmos poderemos ver no canto superior direito da figura João de Papa e Damião (da esquerda para direita).

Lembrando de outra de suas *andanças* com a *Liga*, um protesto realizado em Montes Claros, João de Papa acrescentou:

*Pois é igual aquilo que foi comentado no protesto que eu fui com eles em Montes Claros. Eles comentaram: “aqui nós somos da Liga Camponesa, representando a Liga”. Eu mesmo, eu estava com uma bandeira da Liga, não tinha problema. Mas eles falaram, “nós temos aqui é gente dos quilombolas de Varzelândia”. Nós fomos lá ajudar a fazer o protesto como quilombola, representante de Brejo dos Crioulos (João de Papa, Caxambú I, Brejo dos Crioulos, 2018).*

Demonstrando firmeza, João ainda assegurou, *eu já falei que inté quando eu tiver aguentando caminhar eu tô pronto para ajudar. Se eu tô indo, é porque nós fomos ajudados. E como nós fomos ajudados, nós temos que ajudar os outros.*

Outra interlocutora que relatou que sempre *anda junto* com os movimentos que atuam na região é Dermita. Segundo ela, as organizações costumam *convidar* umas às outras ao realizarem suas atividades e ações:

*É quilombolas com o movimento Rosalino, sempre quando a Articulação Rosalino faz um movimento, o movimento quilombola combina com o movimento Rosalino. O movimento Rosalino convida a gente, os quilombolas também convidam o movimento Rosalino. Eles andam sempre juntos. Os vazanteiros também, é assim. Se fez um movimento ali na Lapinha que foram os quilombolas, os vazanteiros e o movimento Rosalino vão juntos (Dermita, Manga, 2017).*

A experiência de *andar junto* com outros movimentos é, para Dermita *uma aprendizagem, uma troca de saberes que a gente leva para o resto da vida*. Algo que a permite, *abrir novos horizontes*. Se antes ela estava *engatinhando*, enquanto diretora da Federação N’Golo e representante norte-mineira está sempre *andando*.

Neste sentido, mesmo que os quilombolas *andem junto* com os vazanteiros, movimentos camponeses, indígenas, com outros povos e comunidades tradicionais, seja no intuito de potencializarem suas *lutas* ou de apoiarem seus *companheiros*, as lideranças sabem que cada segmento da população rural possui seu *ponto de vista* a respeito da composição destas *lutas*. Como disse a própria Dermita, *eu vejo uma mesma luta, o objetivo é o mesmo, mas cada um tem o seu ponto de vista, vê as coisas diferentes*. É reconhecendo a *diferença*, o *jeito* e as especificidades do modo de existência quilombola que elas vão refletindo e tecendo suas formulações sobre a potência e os limites destas composições, aproximações e sobre necessidade de reforçar o movimento quilombola.

Perto da cidade de Manga, onde me encontrei com Dermita em 2017, Gilberto também contou, no decorrer de uma manhã de conversa no quilombo de Praia, que costuma *andar junto* com os vazanteiros e com a Articulação Rosalino.

*A Articulação Rosalino aconteceu pelo índio, o Rosalino, o pai desses Xakri-abás aí. Que foi assassinado brutalmente por causa de terra. Que eles não abateram pela morte do véio e cresceram. Teve respeito. Veio a FUNAI, veio tudo em cima e peitou, né? Hoje tem prefeito lá que é índio e tudo. No caso da Articulação Rosalino, ela é uma articulação que faz intercâmbio com Praia, Itacarambi, Manga, Missões, Penha, Maria da Cruz, Januária. Sai os geraizeiros, os caatingueiros, os apanhadores de flor, os vazanteiros, os quilombolas, esse povo tudo tá engajado. É uma equipe muito grande. Aí arruma um ônibus aqui pra gente ir num debate, outra hora ir num canto. E lá em Montes Claros sempre nas reuniões. Eu primeiro acreditei, andei mais eles, fomos em Brasília, fomos num bocado de lugar, debatendo e viajando, para lá e para cá, rodando (Gilberto, Praia, 2017)<sup>66</sup>.*

Com muita disposição, Gilberto relatou um pouco da sua história. *Trabalhando com grupos* desde os vinte e dois anos de idade, foi um dos *fundadores* da primeira associação comunitária, uma Associação de Pequenos Produtores, criada em 1986, que, em decorrência das suas *andanças*, se transformou na Associação Quilombola de Praia (ASQUIPRA).

Gilberto se orgulha de conhecer diversos membros das associações locais e de ter *pegado amizade* com vários *companheiros* ao longo de sua *caminhada*. Um deles, Seu Jesuíto, morador do quilombo da Lapinha, popularmente conhecido como Zuíto, *um cara inteligente e andado*, foi quem *levou* Gilberto para a *luta* quilombola, convidando-o para *dar umas voltas* pelo mundo dos movimentos:

*Toda a vida nós trabalhamos junto. A associação dele e a nossa. E nós fomos pegando amizade com Zuíto e outros companheiros. Aí ele começou a participar disso e falou “ó moço, sabe que nós estamos no direito de ser quilombola, por lei e tal. Lula assinou, foi em 2002 para 2003, uma lei aí dando direito aos povos e comunidades tradicionais”. Que até então nós não tínhamos direito, valor nenhum, direito nenhum (...) Aí Zuíto contou a história que os pais deles moravam lá na sede, lá na Lapinha, foi fundador e tal, e começou a narrar a história. Naquela história que ele começou a falar, eu senti assim, vontade da gente também integrar mais, participar mais. Aí ele veio e me fez um convite para gente dar umas voltas aí para conhecer sobre esses direitos (Gilberto, Praia, 2017).*

Impulsionado pela *história* narrada por seu amigo da Lapinha, Gilberto passou a *andar junto* com Seu Jesuíto, buscando *ganhar mais conhecimentos* sobre os *direitos* e assim

---

<sup>66</sup>A terra indígena Xakriabá está localizada nos municípios norte-mineiros de São João das Missões e Itacarambi, na margem esquerda do rio São Francisco.

conseguir *mobilizar* e *sensibilizar* os moradores de sua comunidade. Ele então organizou uma reunião no quilombo de Praia e chamou Seu Jesuíto e outros *companheiros* que, por terem criado uma associação que já estava *andando*, possuíam, *mais conhecimento na causa quilombola*:

*Aí começamos a fazer as andanças, vamos para lá e para cá. Aí eu consegui reunir eles aqui. Conversei e foi a coisa mais difícil do mundo você colocar essa prática aqui. Que a gente é um quilombo. Quando nós reunimos meia dúzia de pessoas mais ou menos, pra fazer a diretoria, deu o maior trabalho (...) aí eu fui obrigado a trazer Jesuíto aqui em casa. Sentamos aqui com o pessoal da Lapinha, que eles já tinham fundado, registrado a associação deles em 2005. A associação deles já estava andando. Aí Zuíto veio aqui e explicou, porque ele era um cara inteligente. Ele sabia tudo, as histórias mesmo, um grande historiador, ele conhecia tudo* (Gilberto, Praia, 2017).

Com a *ajuda* de Seu Jesuíto, Gilberto conseguiu esclarecer aos moradores a importância de *fundar* uma Associação Quilombola. Ele então continuou seu *trabalho*, *rodando pelas comunidades* e transmitindo aos moradores os *conhecimentos* sobre os *direitos* que ele havia apreendido em suas *andanças*. Segundo relatou, *eu falava: gente, nós temos que buscar formalizar a associação quilombola, que pela associação a gente tem mais direitos. Tá na Constituição, na 169, que fala que índio, tanto índios, quilombolas, povos tribais e outros povos, tem os direitos*. Em muitos quilombos, as expressões *fundar* ou *registrar* uma associação não correspondem necessariamente à criação de uma nova entidade, mas sim na transformação de uma associação já existente em Associação Quilombola<sup>67</sup>. Situação que ocorreu no quilombo de Praia e em outras comunidades visitadas.

A fim de *expandir* o seu *trabalho*, no ano de 2012 Gilberto resolveu ir para *São Paulo*. De acordo com os habitantes de Praia, as idas para municípios deste estado fazem parte dos seus circuitos de *saídas para trabalhar*. *O que nós temos lá em São Paulo hoje, nós temos quase uma comunidade até um pouco maior do que aqui. A maioria mesmo vive em Santo André, mas tem um pessoal também em São Paulo, na cidade*, explicou Genival, irmão de Gilberto.

Em *São Paulo*, Gilberto reuniu pessoas oriundas de Praia para dizer que elas tinham o *direito de ser quilombola* e pediu o *apoio* delas para *fundar* a Associação. Como estratégia adotada, mandou confeccionar algumas camisetas da entidade, mesmo antes da sua *fundação*. Vestido com uma destas camisetas e levando consigo alguns *livros* sobre os *direitos*, Gilberto seguiu em *viagem* para *São Paulo*:

---

<sup>67</sup> A constituição de uma Associação Quilombola é uma das exigências da FCP para realizar a certificação da comunidade enquanto remanescente de quilombo e do INCRA, no âmbito do processo de regularização fundiária. Ao final dos procedimentos, o título coletivo das terras deverá ser outorgado em nome da associação.

*Eu tava com tanto entusiasmo que eu já mandei fazer umas camisas pra associação, mesmo antes de nós fundarmos [risos]. Mandei fazer, vesti e segui para São Paulo. Lá eu mostrei e falei, “é da Associação de Praia. Que a Praia era quilombola e tal”. Já articulei, levei para eles as camisas e mostrei os livros que diziam qual eram os direitos nossos de quilombo (Gilberto, Praia, 2017).*

Ao mostrar as camisas e os livros e transmitir as histórias e *conhecimentos* que havia aprendido ao longo de suas *andanças*, Gilberto conseguiu que algumas pessoas retornassem para Praia e somassem nas mobilizações quilombolas. Seu relato demonstra como os deslocamentos realizados no âmbito da *luta* muitas vezes têm como rotas lugares que historicamente fazem parte dos fluxos dos habitantes das comunidades negras rurais norte-mineiras e são destinos de outras de suas modalidades de *andanças* ou *saídas*, como é o caso de *São Paulo*, assunto que abordarei no capítulo 4. Além disso, a história contada por Gilberto destaca a importância do *trabalho* das lideranças na *causa quilombola* e na transmissão dos *conhecimentos* sobre os *direitos*. Semelhante ao que ouvi de outros moradores locais, mas também de quilombolas que residem em municípios distantes de Manga e Matias Cardoso, estas narrativas também atestam o prestígio de Seu Jesuíto no Norte de Minas, reconhecido como alguém *inteligente e andado*, um *grande historiador*, como ressaltou Gilberto. Seu Jesuíto faleceu em 2014, porém, como veremos no próximo capítulo, seu nome e seus feitos também foram respeitosa-mente lembrados em alguns dos eventos que pude acompanhar. O mesmo pode ser afirmado em relação aos nomes de outras lideranças, como é o caso de Ticão, que *rodou* por várias comunidades *ajudando* na *identificação e registro* dos quilombos, como ele costuma dizer, e de Véio, que *apoiou* diversas *lutas* realizadas em outros territórios. Assim como Seu Jesuíto, ambos são *reconhecidos* pelas suas *andanças*, pela *experiência* que possuem e pelas *histórias* que *deixaram* nos lugares onde estiveram. Neste sentido, não é apenas o nome do quilombo que se faz visível, como mostrei anteriormente. O nome das lideranças também vai adquirindo prestígio e se tornando *conhecido e reconhecido*.

Ao longo das *viagens e andanças* as pessoas vão aprendendo. Seja na relação com diferentes *parceiros*, com outros militantes e movimentos, mas, principalmente com os *companheiros de luta* com os quais elas *andam junto*. Nestes deslocamentos, novos termos e conceitos começam a fazer parte de seus repertórios. Algo próximo do que analisou Vieira (2015), em sua etnografia realizada no Alto Sertão baiano. Semelhante a algumas situações que pude experienciar no trabalho de campo, Vieira (2015, p.22) descreve como os habitantes das comunidades negras rurais de Caetité experimentavam e testavam as “possibilidades sintáticas e semânticas” das palavras quilombo e quilombola. Segundo a autora, “tratava-se de um artefato linguístico

explorado e criado através de seus múltiplos usos” (VIEIRA, 2015, p.22).

A etnografia de Vieira (2015) nos provoca a levar a sério as criatividades políticas de nossos interlocutores, o que, a meu ver, é bastante rentável para meu contexto etnográfico. Isto porque, em algumas de suas narrativas, meus companheiros de pesquisa enfatizaram que antes de se engajarem no mundo dos movimentos e *entrarem na luta, não tinham ouvido falar em quilombo, não sabiam ou não tinham conhecimento sobre os seus direitos*. Alguns deles também relataram o que eles e outros moradores das suas comunidades pensavam sobre estes termos. *Quando falou que era quilombola, o pessoal achava que você tava era desfazendo [desmerecendo], porque nós era preto, escravo, que não sei o que*, contou Gilberto.

A pesquisa me permitiu enxergar como as lideranças vão, em meio a suas *andanças*, tecendo suas próprias associações e elaborações acerca dos termos quilombo e quilombola. Os *seminários, encontros, cursos, intercâmbios* e outros eventos do mundo dos movimentos são situações privilegiadas para que isso ocorra. No decorrer de suas *andanças* elas vão tomando conhecimento sobre os direitos constitucionais e, para retomar uma expressão usada por Seu Juscelino, vão *amadurecendo a mente*. Nesse processo, vão elaborando criativamente suas próprias criações, ressignificações ou “ressemantizações” dos termos quilombo e quilombola<sup>68</sup>.

Foi através da sua participação nos *seminários* que Dermita elaborou sua própria formulação acerca destas categorias:

*O seminário é importante. É onde muita gente adquire os saberes, as informações, e troca também. É uma aprendizagem de ambos os lados. Participar, mas saber por que você tá lá naquele seminário. Que você vai para o seminário com um objetivo. Igual mesmo o conceito de quilombola. Muita gente na minha comunidade via o conceito de quilombola como um conceito assim, da escravidão. Que o pessoal ia apanhar, voltar pra aquele tempo da escravidão no tronco. Aí, o novo é importante para quem quer saber. Eu tive curiosidade*

---

<sup>68</sup> Arrisco dizer que a maioria daqueles que já se debruçaram sobre a literatura que trata da questão quilombola já se deparou com trabalhos que abordam a construção do ordenamento jurídico voltado a estas populações e as “ressemantizações” que o termo quilombo sofreu no Brasil desde o período colonial até a emergência da categoria remanescentes de quilombo, por meio da Constituição Federal de 1988. Os trabalhos de Arruti (1997, 2006); Almeida (2002, 2011); Duprat (2007); O’dwyer (2002); Leite, (2000); Trecani (2006); Figueiredo (2011), são alguns exemplos. Estas produções abordaram de maneira aprofundada os debates que antecederam ou sucederam a CF de 1988, os quais, por sua vez, foram marcados por inúmeras controvérsias e disputas. Muitas delas travadas no meio jurídico-burocrático e levadas a cabo por antropólogos ligados à Associação Brasileira de Antropologia (ABA), por representantes dos movimentos negros, quilombolas e por outros de seus apoiadores. Trajetória que não deve ser esquecida, especialmente no contexto atual de constantes ataques aos direitos quilombolas, que foram duramente conquistados. Todavia, poucos destes estudos dispensaram atenção às “ressemantizações” operadas pelos próprios sujeitos destes coletivos, seja nos espaços de participação e disputa política ou no cotidiano de suas comunidades. Nesse sentido, espero que esta tese possa se somar a estes trabalhos e contribuir ao descrever o modo como algumas lideranças norte-mineiras vão, em meio a suas *andanças*, elaborando criativamente suas próprias “ressemantizações”.

*de conhecer o novo. Você tem que buscar uma coisa que você não sabe. Porque na minha opinião não é vergonha perguntar uma coisa que eu não sei. Eu quero saber, se você puder me ajudar, eu vou. Aí a gente foi procurar o que é ser quilombola e o porquê das comunidades serem quilombolas (Dermita, Manga, 2017).*

No depoimento a seguir, Carla também descreve como as *andanças* foram fundamentais para que ela e outros moradores de Brejo dos Crioulos se afirmassem enquanto quilombolas e ressignificassem o termo quilombo:

*No começo eu não sabia direito o significado do quilombo. Sabia do que tinha acontecido no passado, mas não sabia que nós tínhamos o direito de voltar e procurar, de sair e correr atrás do que a gente tinha direito. Aí foi passando o tempo, era luta, viagem, reunião, capacitação para o povo. Hoje você não pode fugir daquilo que você é. Eu sou negra, sou de quilombo e eu não posso fugir. Eu posso estar nos Estados Unidos que eu vou ter que estar falando que eu sou daqui, que eu sou quilombola. Hoje, graças a deus a população nossa já está bem atendida. Todo mundo sabe dos seus direitos. Já tá garrada na causa. Sabe o que significa quilombo e sabe da nossa origem e história quilombola (Carla, Caxambu II, Brejo dos Crioulos, 2014).*

É possível dizer, como chamou atenção Godoi (2014a, p.157), inspirada em Arruti (1997), que “o ato de nomear, nesses casos, é um ato de criação do sujeito político”. Em sua pesquisa com quilombolas maranhenses, a autora argumenta que “juntamente com a categoria de ‘direitos’ entra a de ‘quilombola’, que ganha mais sentido se lida juntamente com a afirmação de direitos sobre um território costumeiramente ocupado” (GODOI, 2014a, p. 157, grifos da autora)<sup>69</sup>. Como também observou Antônio Bispo dos Santos (2015, p.95), escritor, poeta e liderança quilombola:

O termo quilombo que antes era imposto como uma denominação de uma organização criminosa reaparece agora como uma organização de direito, reivindicada pelos próprios sujeitos quilombolas. O mesmo ocorre com o termo povos indígenas, que também foi *ressignificado* por esses povos como uma categoria de reivindicação dos seus direitos. Ao acatarmos essas denominações, por reivindicação nossa, mesmo sabendo que no passado elas nos foram impostas, nós só o fizemos porque somos capazes de *ressignificá-las*. Tanto é que elas se transformaram do crime para o direito, do pejorativo para o afirmativo. Isso demonstra um refluxo filosófico que é resultado direto da nossa capacidade de pensar e de *elaborar conceitos circularmente* (SANTOS, 2015, p.95, grifos adicionados).

---

<sup>69</sup> Não custa lembrar que o Decreto nº 4.887/2003 é taxativo sobre essa questão. Em seu Art.2º é afirmado: “consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos-étnicos raciais, segundo critérios de autoatribuição (...)” No seu parágrafo 1º, é dito: “para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade”. Já a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (2004), da qual o Brasil é signatário desde 2002, também afirma o direito a autodefinição dos quilombolas, indígenas e das populações tradicionais.

É ressignificando criativamente os termos quilombo, quilombola e valendo-se de suas capacidades de elaborarem “conceitos circularmente”, como argumenta Santos (2015), que as lideranças colocam estas e outras categorias em movimento. Como me disse Seu Juscelino, é preciso saber *aproveitar bem as histórias dos outros companheiros*. Foi em meio a suas *andanças* que ele, assim como fizeram outros interlocutores, criou sua própria definição sobre o que é ser quilombola, tecendo conexões com seu modo de habitar o território onde vive, suas práticas e conhecimentos tradicionais.

*Porque o povo quilombola é a prática nossa. O jeito que nós lidamos com a terra, com a natureza. Nós sabemos que todas as árvores têm um remédio, raiz, casca, as frutas. Nós sabemos também controlar o trabalho da terra. Nós sabemos que uma terra serve para uma coisa e não serve para outra. O modo de pescar, o modo de sobreviver (...) nós temos alimentos saudáveis, igual esses canteiros de mandala, até mesmo o esterco normal, folheiro. A gente tem um remédio de urina de vaca, a gente tem uma casca de pau para fazer remédio. Tudo é manual e não tem nada tóxico (...) A gente tá levando essas experiências porque o quilombo, toda a parte ribeirinha tem quilombo, tem um povo quilombola (Seu Juscelino, Croatá, 2017).*

### Capítulo 3. *Andando, levando e trazendo as tradições e as coisas: a dinâmica dos eventos e a materialidade da luta*

#### 3.1. *As minúcias da mobilização*

Manhã de 20 de novembro de 2017. Por volta das cinco horas já é possível ouvir o aparelho de som da casa do meu anfitrião, Romeu Nequinha, ligado na frequência da rádio “Onda Norte FM”, no programa “Bom dia Sertanejo”, sintonizado todas as manhãs por ele, sua esposa Maria de Lourdes e seus dois filhos Luisinho e Lurdiana. Ao longo da transmissão, a radialista recebe inúmeras ligações, torpedos e mensagens via Whatsapp dos moradores das localidades rurais de São João da Ponte, Varzelândia, Verdelândia, Janaúba, Jaíba, Januária, Montes Claros e de outras cidades norte-mineiras. Fora este público, é comum que as pessoas que *sáiram para trabalhar* ou se mudaram para municípios localizados em outras regiões e estados – como é o caso daquelas que foram para *São Paulo* ou que estão no *café* – enviem, via rádio, mensagens para seus parentes e amigos, façam pedidos de músicas e aproveitem para se atualizar sobre o dia-a-dia em suas comunidades e municípios de origem. A rádio também anuncia os eventos das associações comunitárias e dos sindicatos - reuniões, encontros - festas, leilões, jogos e torneios de futebol, missas e outras celebrações religiosas, bem como outros acontecimentos que fazem parte da vida dos habitantes da região. Naquele dia, enquanto tomava um copo de café e comia um biscoito de goma junto a Nequinha e Maria, ouvi a divulgação da celebração da Consciência Negra em Agreste, evento que eu iria acompanhar algumas horas mais tarde. Após o café da manhã, Nequinha sugeriu que fossemos à casa de um dos seus vizinhos, Véio, para confirmarmos nossa ida a Agreste.

Ao entrar na casa de Véio, avistei-o sentado na mesa de madeira localizada no centro da sala de estar, falando ao telefone celular. Após cumprimentá-lo, fui convidado a me sentar em uma das cadeiras e fiquei aguardando o final da ligação. Véio, já conhecido do leitor, naquele momento ocupava o cargo de presidente da Associação Quilombola de Brejo dos Crioulos. Como é o caso daqueles que ocupam essa posição, sua casa é marcada pela circulação de pessoas, que sempre *passam* pelo local em busca de informações, para solicitarem algum tipo de orientação, *ajuda* ou para fazerem alguma cobrança ao presidente.

Ao final da ligação, perguntei a Véio se ele tinha conseguido *articular* o ônibus, já que no dia anterior ele havia me dito que estava *correndo atrás* para conseguir *levar o povo em Agreste*. Véio novamente pegou seu telefone e fez outra ligação. Enquanto conversava com a

pessoa que estava na linha, colocou o aparelho no modo viva voz e, se dirigindo com um sorriso para mim e Nequinha, perguntou a seu interlocutor: *moço, e o carro para levar o povo no Agreste?* Sem se identificar, a pessoa respondeu Véio dizendo que estava em Brasília e o questionou acerca da quantidade de moradores que estariam dispostos a ir naquele evento. Olhando diretamente para mim e para Nequinha, que *assuntávamos* a conversa, Véio então respondeu: *eu ponho um ônibus topado de gente. Tem que ser ônibus, carro ou van é pouco pro povo de Brejo.* Seu interlocutor disse que iria providenciar o veículo e a ligação foi encerrada. Em seguida, Véio revelou a identidade da pessoa com quem conversava, o prefeito de São João da Ponte, que mesmo *estando em Brasília*, teria garantido *o ônibus para levar o povo no Agreste.*

Depois de alguns poucos minutos o telefone de Véio toca novamente, ele conversa brevemente com a pessoa, dessa vez sem utilizar o modo viva voz, e encerra a ligação. Orgulhoso, nos diz: *era o chefe dos transportes da prefeitura. O prefeito ligou para ele e ele vai mandar um ônibus para nós irmos no Agreste.* Véio se levanta da cadeira e pede a mim e a Nequinha que ajudássemos na *mobilização.* De carona na garupa da moto de seu filho Keninha, Véio partiu de Araruba para *dar um giro* nas outras localidades de Brejo dos Crioulos, *chamando o povo para a viagem.*

De maneira semelhante ao episódio acima, em campo pude acompanhar outros momentos em que as lideranças precisaram *correr atrás* para garantirem suas presenças e dos demais participantes nos eventos. Além de contarem com o apoio das prefeituras, vereadores e dos sindicatos, os quilombolas costumam acionar e receber o suporte dos *parceiros* e movimentos. O uso do telefone celular é fundamental para garantir o sucesso destas ações. Tal como fez Véio, que conseguiu através de alguns telefonemas *articular* o ônibus e assegurar o transporte dos moradores de Brejo dos Crioulos para o evento em Agreste, no convívio com as lideranças, diversas vezes pude presenciá-las manuseando seus aparelhos celulares, fazendo e recebendo ligações relacionadas à suas *lutas* e participações no mundo dos movimentos.

Como enfatizou João Pêra, na *luta* quilombola o telefone celular é uma *ferramenta de trabalho.* Por meio das ligações as lideranças são convidadas para os eventos e *viagens*, passam a se inteirar sobre o andamento de outras *lutas*, sobre as *visitas* dos *parceiros* as suas comunidades e são informadas da vinda de membros de outras instituições e representantes de órgãos governamentais aos quilombos. Através dos telefonemas atores são conectados, *estratégias* são definidas, negociações são efetivadas e *denúncias* são feitas.

Em Croatá, os moradores designaram uma pessoa para *coordenar as viagens.* A coordenadora é responsável pela *articulação* e contato com os *parceiros, companheiros de luta* e

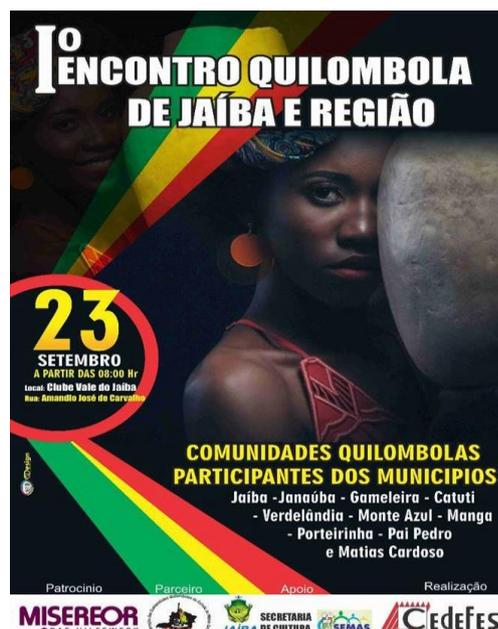
todos aqueles que estão *fora* da comunidade. A função exige o uso do telefone para confirmar informações referentes ao transporte, alimentação e hospedagem dos participantes. *Fazer contato com os de fora, ligar para confirmar o ônibus, pegar os nomes e fazer a lista para mandar, saber se precisa levar barraca ou alimentação, isso tudo fica na parte da coordenadora*, explicou Verdiana. Dependendo do tipo de evento, sua organização pode envolver mais de uma coordenação.

Como observei em outra ocasião, “organizar *reuniões, caminhadas, ocupações, cursos de formação, intercâmbios*, envolve um trabalho árduo e ações em *rede*” (MOURTHÉ, 2015, p.109). As lideranças se esforçam para *mobilizarem* um bom número de participantes nas atividades em que estão envolvidas. Conforme advertiu Véio: *quando acerta uma reunião ou caminhada por telefone eu preciso correr atrás e mobilizar o povo, senão falha. É muito trabalho, correria*.

No depoimento a seguir, Alvimar, agente da CPT, descreve as *articulações* feitas para garantir a ida dos moradores de Brejo dos Crioulos num evento em Brasília:

*Tinha uma conferência em Brasília e tinha que levar dois ônibus. Nós não tínhamos dinheiro para bancar dois ônibus. De imediato consegui fazer contato com um amigo meu de nível de Estado que hoje está na Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura. A gente fez a articulação e deu certo, Alemão fez um projeto, enviou para a instituição e conseguimos o ônibus. Na comunidade eles também fizeram a mobilização dos quilombolas para conseguir a viagem. Quando existe um conflito maior, junta todo mundo para trabalhar. As nossas articulações se dão por aí, o telefone é sim muito importante* (Alvimar, CPT, Montes Claros, 2014, apud MOURTHÉ, 2015, p.111).

Seu relato demonstra como as ações são muitas vezes realizadas simultaneamente *dentro e fora* do quilombo. Além disso, Alvimar também chama atenção para importância do uso do telefone celular em suas *articulações*. Nos dias de hoje, além de utilizarem seus aparelhos para fazerem e receberem ligações, algumas lideranças passaram a acessar a internet por meio dos seus celulares, utilizando aplicativos de trocas de mensagens e redes sociais. Nestes meios, a circulação de informações, documentos, fotografias, áudios, vídeos e imagens relacionadas às *lutas* travadas nos quilombos e relativas aos eventos que ocorrem no mundo dos movimentos é intensa. A imagem apresentada a seguir (figura 10) é referente ao primeiro encontro que participei durante a pesquisa, amplamente divulgado neste universo.



**Figura 10** - Cartaz do 1º Encontro Quilombola de Jaíba e Região  
 Autor: Federação N'Golo

Como observaram Comerford, Almeida e Palmeira (2014, p.82), o uso de aparelhos celulares, internet e aplicativos, fomentam a “imediate comunicação entre as várias instâncias do movimento, até mesmo com comunidades distantes e de acesso difícil, em contraste com o que acontecia até há poucos anos”. Sobre esta questão, posso dizer que essa transformação tem sido acompanhada no decorrer das minhas próprias pesquisas. Em Brejo dos Crioulos, nos tempos do trabalho de campo do mestrado, a solução encontrada pelos moradores para lidarem com a instabilidade do serviço de telefonia móvel era a obtenção das chamadas *antenas*. Na opção encontrada, os telefones celulares eram conectados a um cabo que por sua vez era ligado diretamente à *antena*, instalada na parte exterior das casas. No interior das moradias, os aparelhos eram colocados em cima de algum móvel e às vezes dentro de um suporte improvisado feito na maioria das vezes com material proveniente de garrafas pet. Neste arranjo, os celulares acabavam funcionando como telefones fixos, já que seu uso se restringia ao espaço doméstico e ao alcance da *antena*.

Apesar desta instabilidade, os moradores recorriam (e ainda recorrem) a alguns lugares estratégicos no território quilombola, onde a qualidade do sinal é melhor e onde é possível fazer e receber ligações com mais facilidade. *Às vezes se não pega ali, o cara já vai num pé de manga, num barranco ou em cima da cerca, no lugar onde pega*, disse Ticão. Atualmente estes lugares também são procurados para contornar o problema da lentidão da internet.

Nos dias de hoje a qualidade do serviço de telefonia móvel melhorou em comparação aos últimos anos. A instabilidade do sinal ainda é um problema, porém em menor escala. Muitos

moradores não usam mais as *antenas* e conseguem fazer e receber chamadas na maior parte do território. Na sede da Associação Quilombola é possível utilizar a internet através dos computadores disponíveis no lugar ou via conexão Wi-Fi, acessada na maioria das vezes por meio dos telefones celulares.

Nas outras comunidades onde estive, os quilombolas enfrentam os mesmos problemas em relação à instabilidade do sinal telefônico e da internet móvel. Contudo, em Croatá e Sangradouro Grande, os moradores ainda precisam lidar com a falta de energia elétrica. Para tanto, se deslocam frequentemente até Januária para carregarem seus aparelhos nas casas que mantêm na cidade ou nas moradias dos seus parentes e amigos. Aquele que realiza este percurso geralmente é o responsável por levar consigo os telefones celulares dos outros moradores e por trazê-los carregados.

Além de usarem os telefones celulares, outra forma de divulgar os eventos quilombolas, já mencionada nas páginas acima e ainda recorrente nos dias de hoje, são os anúncios feitos nas rádios. Como chamamos atenção em outro texto:

Apesar de não ser mais a única ferramenta de transmissão de recados, os rádios são ouvidos em todas as casas pelas manhãs e, quando trazem um anúncio das atividades da associação, propiciam um intenso *falatório*, de casa em casa e entre comunidades vizinhas (MOURTHÉ e ALVES, 2015, p.97, grifos dos autores).

Na figura a seguir, os habitantes de Gameleira, em Januária, adaptaram algumas cornetas que foram instaladas como alto-falantes próximo à sede da Associação Quilombola. A aparelhagem de som é usada como uma espécie de rádio comunitária, através da qual são divulgados eventos, transmitidos recados e músicas. Nas reuniões da associação das quais pude participar, as chamadas para estas atividades foram feitas por meio destes alto-falantes.



**Figura 11** - Sistema de avisos em Gameleira  
Autor: Pedro Henrique Mourthé (2017)

Em Brejo dos Crioulos, para anunciarem os eventos e acontecimentos relacionados ao quilombo, os moradores também costumam fazer uso dos fogos de artifício. O *foguete* é um *aviso* que funciona em diferentes situações. Costuma-se soltar *foguetes* momentos antes das reuniões, seja para avisar as pessoas sobre o início dessas atividades ou para atraí-las, aumentando assim o público presente; durante os encontros, festas, *rodas de batuque* e outras celebrações; na hora de avisar sobre a chegada e partida dos veículos aguardados para *levar o povo* nas *viagens*; e, principalmente quando algum desconhecido adentra o território quilombola sem o consentimento prévio dos moradores. Segundo explicou Véio, *o foguete é para sinalizar que vai ter uma reunião ou que está chegando gente estranha, é para manifestar. Ó, soltou foguete lá na área que o pessoal tá ocupando. Será o que que é? Tem alguma coisa. O povo ia correndo para saber o que era. O foguete é um aviso.*

O estouro e o barulho dos fogos provocam a *movimentação de gente*. Os motoqueiros geralmente são os primeiros a chegarem no local a fim de *assuntarem* o que está acontecendo: *sempre desce um motoqueiro primeiro, vai lá assuntar e já volta avisando para o povo o que aconteceu. Aí vai descendo um monte de gente para lá*, explicou Nequinha. As motos são os meios de transporte mais utilizados em Brejo dos Crioulos. Homens, mulheres, jovens e adultos fazem uso das motocicletas em seus deslocamentos dentro do quilombo, nas idas às localidades vizinhas e em suas incursões às cidades. Preferidas no *trabalho* das lideranças, as motocicletas são usadas na hora de *rodar as comunidades, convidar e chamar o povo* para os encontros, reuniões e *viagens*. Se no início da *luta* de Brejo dos Crioulos as lideranças seguiam a pé em

suas *andanças*, como abordado no capítulo 2, nos dias de hoje basta caminhar um pouco pelo lugar para observá-las circulando por todos os lados em suas motocicletas.

Poucos moradores possuem carros. Entretanto, a Associação Quilombola dispõe de um desses veículos, usado nas mobilizações realizadas no território e nas *viagens* relacionadas à *luta*. As carroças, charretes, cavalos e bicicletas também são utilizados no cotidiano. Os *carros de boi* ainda são vistos circulando.

Nos quilombos de Januária, além dos meios de transporte citados anteriormente, existentes em menor escala se comparados a Brejo dos Crioulos, por estarem localizados na margem esquerda do São Francisco, os quilombolas também utilizam os barcos em suas *andanças* pelo rio, seja nos deslocamentos cotidianos ou na hora de seguirem para os eventos que ocorrem nos municípios e comunidades situadas em sua beira.



**Figura 12** - *Andança* pelo São Francisco  
Autora: Izadora Acypreste (2018)

A mesma observação vale para o quilombo de Praia, localizado na margem direita do São Francisco. Além disso, para se deslocarem de Matias Cardoso a Manga e terem acesso às estradas que levam a outras microrregiões do Norte de Minas e a outras partes do estado, os moradores de Praia e de outras localidades também costumam *pegar a balsa*. A embarcação sai a cada meia hora e o transporte dos passageiros é gratuito. Aos veículos é cobrada uma taxa que varia de acordo com o porte dos mesmos. O trânsito no rio e nos portos é acentuado na região.



**Figura 13** - Chegada da balsa no porto de Manga  
Autor: Pedro Henrique Mourthé (2018)

No dia-a-dia das comunidades, a movimentação das pessoas é sempre motivo de observações e comentários. Seja por parte daqueles que se encontram no interior das casas, varandas, quintais, das pessoas que estão nos bares, *vendas* e calçadas, ou até mesmo por parte dos que estão *andando*. Como dito anteriormente, os quilombolas estão constantemente atentos e *assuntando* aquilo que acontece ao seu redor. Muitos sabem de cor as características das motos e carros dos seus vizinhos, parentes e amigos. Conhecem seus modelos, cores e acessórios. Como os equipamentos de som automotivo adquiridos, as modificações feitas nas rodas e em outras partes dos veículos, os adesivos afixados e outras eventuais mudanças realizadas.

Alguns moradores são capazes até mesmo de identificar o *movimento* das pessoas pelo barulho emitido por seus veículos. Algo próximo do que observou Comerford (2003, 2014a) em relação aos habitantes das áreas rurais da Zona da Mata Mineira e do Vale do Jequitinhonha. Segundo este autor:

o enredamento desse modo de observação com modalidades de conversa que vão de breves comentários a desdobradas narrativas – permite que cada pessoa ou família produza e avive continuamente um importante conhecimento, cerca de expectativa e atenção, de padrões e formas de movimentações usuais dos outros e também dos seus (aqueles considerados próximos em dado momento), bem como de movimentações inusitadas, excepcionais, estranhas, alarmantes ou inaceitáveis (COMERFORD, 2014a, p.114).

Em todos os lugares percorridos, aqueles que não dispõem de veículos particulares, animais ou de embarcações, costumam caminhar a pé em suas *andanças* pelos territórios e lançar mão das caronas dos parentes e amigos ao se dirigirem às vizinhanças ou à cidade, comumente

referida como *rua* ou *comércio*. Além disso, utilizam principalmente as linhas de ônibus que realizam diariamente o trajeto dos quilombos até as sedes municipais<sup>70</sup>.

Ao longo dessas viagens as pessoas se encontram, conversam e se atualizam sobre assuntos diversos, tornando os deslocamentos mais agradáveis. Devido às condições das estradas de terra, as viagens costumam demorar bem mais do que o esperado. Em Brejo dos Crioulos por exemplo, em situações normais, para se percorrer os 35km de estrada de terra que separam o quilombo da sede do município de São João da Ponte gasta-se entre duas horas e meia a três horas de viagem, aproximadamente. No período chuvoso, por conta das condições das estradas, os deslocamentos são bem mais longos e os ônibus e outros veículos costumam atolar e quebrar no caminho. Certas vezes as condições de trafegabilidade são tão ruins que o transporte via ônibus é interrompido. Em Croatá, por conta do péssimo estado das estradas, na época das chuvas e *cheia* do rio São Francisco o transporte dos moradores só é realizado através dos barcos.

No decorrer dos percursos realizados nos ônibus são feitas paradas para o embarque dos passageiros em cada localidade situada no caminho, facilitando e aumentando o *movimento* de pessoas e coisas entre as comunidades e estradas da região. No interior dos ônibus e nos seus bagageiros os quilombolas levam de tudo. Verduras, frutas, folhas, grãos e outros produtos agrícolas, temperos, biscoitos, fatias, bolos, queijos, doces, ovos, aves, selas e até mesmo eletrodomésticos. Durante uma de minhas primeiras viagens em um desses veículos, presenciei um morador de Brejo dos Crioulos negociando com o motorista o valor a ser pago pelo transporte de uma geladeira e de um tanquinho, levados no seu bagageiro.

Muitos dependem dos ônibus para transportarem e comercializarem seus produtos nas feiras livres e nos mercados municipais localizados nas cidades. Como os veículos geralmente partem bem cedo e só retornam para a zona rural no final da tarde, cada morador aproveita sua ida para *ajeitar* uma série de questões na *rua*: fazer a *feira* e outras compras, *passar* no mercado municipal e no sindicato, ir ao banco receber o salário, a aposentadoria ou o Bolsa Família, ir no correio, realizar consultas e tratamentos médicos, e, é claro, *visitar* os amigos e parentes.

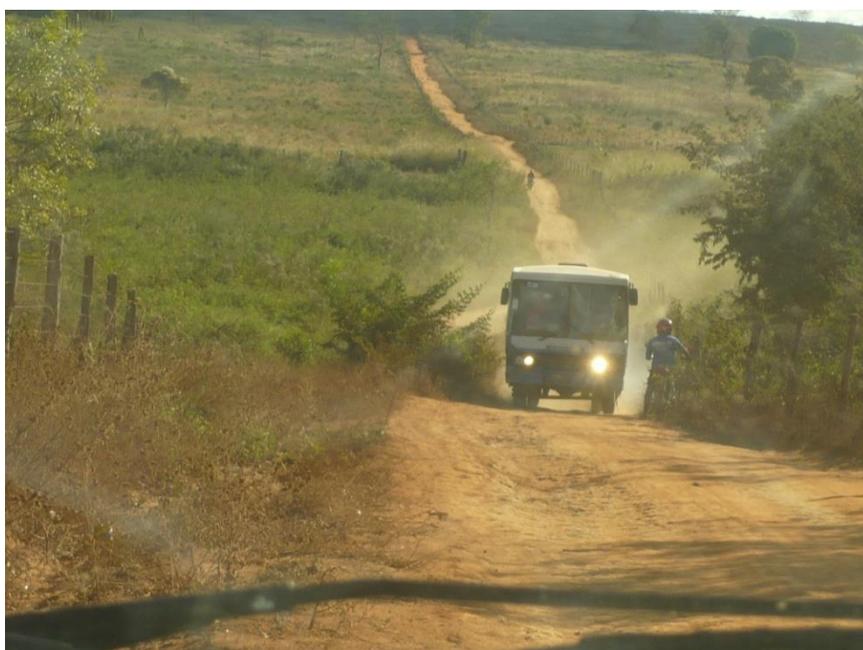
Aqueles que dependem exclusivamente dos ônibus para irem nas reuniões e atividades realizadas nas sedes municipais gastam praticamente um dia inteiro para frequentarem eventos

---

<sup>70</sup> É comum que os quilombolas mencionem seus deslocamentos as sedes municipais fazendo referência aos nomes dos próprios municípios, porém acrescentando o pronome *na* antes destes nomes, como na frase *Amanhã eu vou na Varzelândia* ou *na Januária*. Eles também podem referir à estas cidades pelo modo como elas são conhecidas na região, como em *na ponte*, que faz alusão a São João da Ponte ou *Matias*, que faz referência a Matias Cardoso.

que duram poucas horas. Nestas situações, as idas aos sindicatos são, como também observou Comerford (2003, p.293), uma forma de “passar o tempo” e de aguardar o retorno dos veículos. Semelhante ao papel que possui a casa do presidente da Associação na vida cotidiana dos quilombolas, os sindicatos e outros locais de referência acabam sendo lugares de passagem e parada destas pessoas durante o tempo em que elas permanecem na cidade. Muitas, também aproveitam a estrutura dos sindicatos, das casas de seus parentes e os comércios dos seus conhecidos para “deixar volumes enquanto vão resolver outras coisas na *rua*” (COMERFORD, 2003, p.293, grifos do autor).

No retorno aos quilombos, as pessoas normalmente voltam com suas sacolas, bolsas de tecido e caixas de papelão carregadas com as *feiras* e outras coisas adquiridas *na cidade*. Os comerciantes também aproveitam estas viagens para enviarem produtos de todos os tipos para os moradores da zona rural. Conforme o ônibus circula, as mercadorias vão sendo entregues e outros pedidos são feitos.



**Figura 14** - Retorno do ônibus a Brejo dos Crioulos  
Autor: Hebert Canela (s/d)

Na organização de encontros e atividades realizadas nos quilombos, as lideranças também podem fazer uso dos ônibus para receberem encomendas de alimentos, bebidas, pratos, copos e talheres descartáveis, bem como outras coisas utilizadas nestas ocasiões. Geralmente aquilo que não é encontrado nas mercearias locais. Dependendo da dimensão dos eventos e da quantidade de produtos adquiridos, os próprios armazéns e supermercados são encarregados de transportarem as mercadorias até as comunidades. O mesmo ocorre com as tendas e

equipamentos de som, que, quando alugados, também são levados até os quilombos. Contudo, para garantirem que essas coisas cheguem no local dos eventos com antecedência e na hora desejada, as lideranças precisam se certificar por meio das ligações telefônicas, *negociar*, e em alguns casos até *cobrar* os responsáveis por esses serviços.

Nos deslocamentos para eventos que ocorrem em outras cidades ou, em comunidades distantes dos municípios de origem, quando não *viajam* nos ônibus intermunicipais ou interestaduais, nos veículos das associações, ônibus e vans fretados pelos movimentos, *parceiros* ou *articulados* pelas lideranças, os quilombolas preferem viajar nos *táxis* que diariamente circulam pelos municípios da região. Assim como os motoristas dos ônibus, os taxistas levam e trazem encomendas, recados, transportam cartas, documentos, realizam pagamentos e serviços variados. Durante o trabalho de campo, presenciei o presidente de uma Associação Quilombola *correndo atrás* para garantir que alguns documentos da entidade chegassem até Montes Claros. Os *papéis* precisavam ser entregues até o fim do dia para que um técnico fizesse a inscrição da associação num concurso voltado aos povos e comunidades tradicionais. Foi recorrendo a um *taxista* conhecido que ele conseguiu fazer com que os documentos chegassem na sede da organização algumas horas depois.

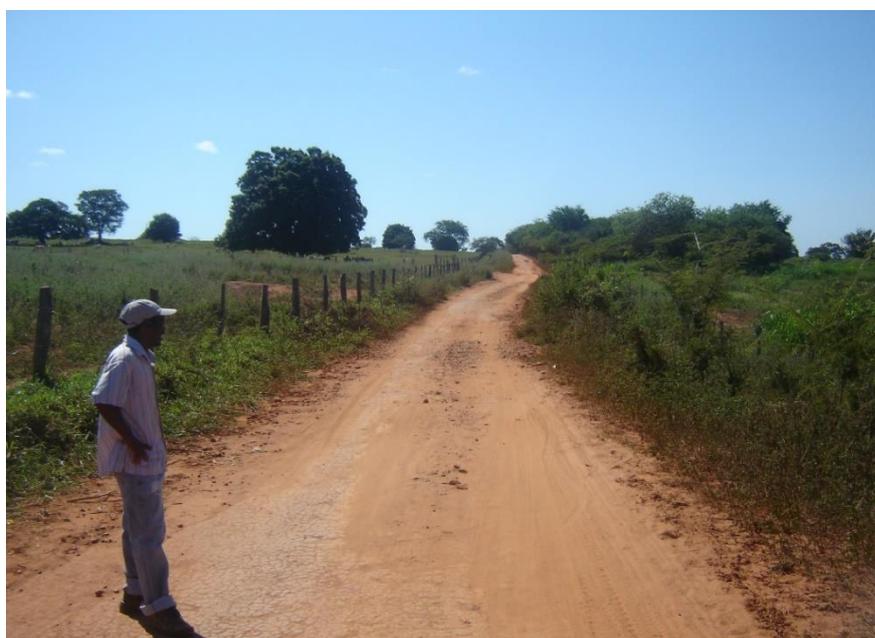
A preferência por este meio de transporte se deve ao fato de os deslocamentos serem mais rápidos se comparados aos ônibus de linha, devido ao preço pago pelo serviço ser mais barato e por suas comodidades. Um arranjo comum, observado no decorrer da pesquisa, foi ver lideranças de uma mesma comunidade ou de localidades diferentes, porém próximas, *fechando um táxi* em suas idas para os encontros e reuniões. Alguns *taxistas* costumam buscar os moradores nos próprios quilombos e deixá-los diretamente nos locais onde estão sendo realizados os eventos. Já outros preferem esperar os passageiros nas rodoviárias e nos demais *pontos* localizados nas cidades: geralmente nas proximidades do mercado municipal ou de alguma praça; na porta de algum armazém ou lanchonete; ou em algum posto de gasolina.

Em Montes Claros, um desses *pontos* muito frequentado pelos moradores do universo rural é a Casa de Carnes Socomil, popularmente conhecida como *Socomil*, localizada na avenida Arthur Bernardes, no centro da cidade. Assim como outros *pontos*, a *Socomil* é um local de partida, chegada e de encontros. Ali é possível achar uma infinidade de *taxistas* esperando ou indo atrás de passageiros para seguirem para as cidades e comunidades da região. Os ônibus que partem da rodoviária de Montes Claros em direção a estes lugares também param nos pontos localizados nas proximidades da *Socomil* para o embarque dos passageiros. Essa configuração facilita muito a vida daqueles que *viajam* da zona rural para participarem dos eventos ou

para resolver algo em Montes Claros. A maioria das lojas, serviços públicos e privados estão concentrados na área central da cidade. O *movimento* de pessoas, veículos e coisas é intenso na região. Caso seja necessário, aquele que desembarca na *Socomil* encontra com facilidade um *mototáxi*, que pode transportá-lo até outras regiões de Montes Claros.

Foi recorrendo a cada um destes meios de transporte, como fazem meus interlocutores, algumas vezes acompanhado deles e outras sozinho, que realizei minhas *andanças* durante a pesquisa. Partindo de Montes Claros, seguia de *táxi* ou de ônibus até as sedes municipais. De lá, dependendo do horário de chegada, tomava um ônibus para a zona rural ou, negociava outra viagem com algum *mototaxista* ou *taxista*. Outras vezes, pegava carona nos veículos dos *parceiros* e pesquisadores, aproveitando seus deslocamentos até as comunidades.

Nos quilombos, na maioria das vezes caminhava a pé pelas estradas, *atalhos*, *trieiros* e *carreiros*. Quase sempre acompanhado de um companheiro de *andanças*. Ao longo destes percursos, várias conversas foram realizadas. A passagem por certos lugares acionava lembranças e narrativas. *Andando* ou parando nestes locais, meus companheiros narravam suas histórias de vida, contavam casos e relatavam eventos que haviam sido vivenciados por eles, por seus conhecidos, parentes ou antepassados. Algumas vezes me pediam para que eu tirasse alguma fotografia deles, destes lugares e do que havia ao redor. Como percebeu Comerford (2003, p.81), nestas situações, “a própria paisagem ou geografia local acaba funcionando como propiciadora dessas narrativas”.



**Figura 15** - *Andanças* com Nequinha  
Autor: Pedro Henrique Mourthé (2018)

Em deslocamentos mais distantes, costumava pegar carona nas motocicletas. Isto, graças à boa vontade dos meus conhecidos, que gentilmente aceitaram me levar na garupa de suas motos e circularam comigo numerosas vezes entre as localidades, comunidades e delas para as sedes municipais. *Andando junto* com meus companheiros pelo mundo dos movimentos, também viajei nos *táxis* e ônibus.



**Figura 16** - *Companheiro de andanças*, Rogerio e sua moto  
Autor: Pedro Henrique Mourthé (2014)

Ao procurar descrever nesta seção os modos como os quilombolas realizam suas *andanças*, *mobilizam* seus *companheiros* e assim também fazem suas *lutas*, meu objetivo foi não deixar de olhar para aquilo que um dos meus interlocutores, ao mencionar a importância de tratar deste tema na pesquisa, chamou de *as minúcias dessas mobilizações*.

### 3.2. Um olhar de dentro dos eventos do mundo dos movimentos



**Figura 17** - Ornamentação do Clube Vale do Jaíba  
Autor: Pedro Henrique Mourthé (2017)

Por volta das sete horas da manhã, estávamos tirando poeira das cadeiras, varrendo o chão, afixando faixas, bandeiras, banners e cuidando dos detalhes finais da ornamentação do Clube Vale do Jaíba, local onde pouco tempo depois foi iniciado o “1º Encontro Quilombola de Jaíba e Região”, organizado pelo CEDEFES e pela Federação N’Golo em setembro de 2017.

Em torno de 8:30 da manhã quilombolas de diferentes comunidades norte-mineiras começaram a chegar nos ônibus, vans, motos e *táxis* que a toda hora estacionavam nas proximidades do clube. Ao entrarem no local e serem recebidos pelos organizadores, foram orientados a se dirigirem até as mesas onde estava sendo realizado o *credenciamento* dos participantes. Tarefa que naquele dia ficou sob responsabilidade das funcionárias da prefeitura municipal de Jaíba, que *apoiou* o evento.

No *credenciamento*, cada participante recebeu um crachá que identificava o seu nome e sua cidade de origem. Em seguida, foi servido um café da manhã com direito a bolo de fubá, biscoitos de goma, pão de queijo, café, leite e chá. Encerrada a refeição, a maioria das pessoas sentou-se nas cadeiras disponíveis para assistir uma apresentação teatral feita por crianças do Centro de Convivência Morada do Sol, projeto apoiado pela prefeitura de Jaíba. Ao final da apresentação, houve a *abertura* do encontro com as falas de boas-vindas de uma secretaria municipal, da coordenadora do CEDEFES e de Edna, que representou a Federação N’Golo e a CONAQ no evento.

Depois da *abertura*, foi formada uma *mesa* para discutir o tema “Direitos quilombolas: organização, representação e políticas públicas”. Ao longo das exposições, muitos se mantiveram sentados e pareciam concentrados nas falas, outros, levantavam das cadeiras, formavam pequenos grupos de conversa e acompanhavam a *mesa* em pé, circulando a todo instante por entre os espaços do clube. Na sala de jogos, onde também havia um bar e duas mesas de sinuca, alguns participantes, em sua maioria homens, jogavam bilhar, tomavam um copo de cerveja ou de refrigerante. Juntamente com aqueles que assistiam a partida, conversam entre si, porém sem deixar de *assuntar* o que acontecia na quadra do clube, onde estava ocorrendo a *mesa*. Dali, teciam suas impressões sobre o encontro.



**Figura 18** - Mesa e público do Encontro de Jaíba  
Autor: Pedro Henrique Mourthé (2017)

Após a *mesa*, Jesus e Edna, diretores da N’Golo, se revezaram no microfone e fizeram discursos sobre a importância do papel da Federação junto ao movimento quilombola estadual. A dinâmica seguinte foi a criação de *grupos de trabalho*, organizados por temas, entre os quais os quilombolas se dividiriam para realizar alguns debates. Cada *grupo* escolheu um ou mais *relatores*, que foram os incumbidos de apresentarem as propostas em uma *plenária*. Participar daquele espaço me possibilitou conhecer outros quilombolas, ouvir relatos sobre a realidade de suas comunidades e perceber como essa dinâmica faz circular o *conhecimento para fora* e sintoniza as demandas destas comunidades.



**Figura 19** - Grupo de trabalho no Encontro de Jaíba  
Autora: Antônia (2017)

Após a *plenária*, foi constituída a Comissão Regional dos Quilombolas de Jaíba e Região. Houve a eleição e posse dos representantes e seus suplentes. O encontro foi encerrado com danças e *batuques*. Tal encontro foi apenas um entre muitos que acompanhei durante a pesquisa. Após esse breve relato, o objetivo desta seção é descrever, partindo da minha experiência etnográfica, algumas das características, dinâmicas e dimensões dos eventos do mundo dos movimentos.

### **3.2.1. Acolhida, credenciamento, abertura e o lugar dos eventos**

Como a participação nos encontros muitas vezes envolve longas *andanças* de uma comunidade para outra ou, das comunidades para as cidades, antes mesmo da *abertura* das atividades costuma ser realizado um momento de *acolhida* aos participantes. Nesta etapa, além de recebê-los, os organizadores oferecem uma refeição às pessoas. Segundo explicou a *coordenadora da equipe da cozinha* de um dos encontros que participei, para aqueles que *vêm de longe*, uma *alimentação reforçada* é fundamental para *animá-los*.

No decorrer dos eventos, os cafés, lanches e almoços se caracterizam como momentos de articulação, conversas e trocas. Sempre há uma ou mais pausas para comer. Estas são situações privilegiadas para rever os *companheiros de luta*, realizar conversas informais e fazer *brincadeiras*. “Em eventos maiores, podem ser também o momento para reuniões parciais de grupos específicos e de atividades paralelas” (COMERFORD, 1999, p.58). Muitos aproveitam estas ocasiões para falarem pessoalmente com representantes governamentais, *parceiros*, e

assim tentar fazer alguma solicitação, cobrança ou até mesmo pressioná-los a respeito de algum recurso, *projeto* ou questão que envolva suas comunidades.

Dependendo da duração dos eventos, os responsáveis pela *acolhida* também são encarregados de providenciarem a hospedagem dos participantes, que podem ficar nos próprios locais onde as atividades são realizadas, em alojamentos *articulados* pelos organizadores ou em lugares *ajeitados* por si próprios. No “Seminário do Diálogo do Papa Francisco com os Movimentos Sociais: Terra, Teto e Trabalho”, que ocorreu durante os dias 6 e 7 de abril de 2018, os participantes ficaram instalados no próprio local do evento, na Casa de Pastoral localizada no bairro Santo Antônio em Montes Claros. Nos eventos organizados pela CPT e por outras pastorais é comum que os quilombolas fiquem neste local.

Em Montes Claros, as pessoas se hospedam regularmente no polo regional da FETA-EMG, que dispõe de um alojamento voltado para os trabalhadores rurais. Algumas organizações e movimentos também mantêm *casas* no município, que são usadas para *acolher* quilombolas, camponeses e outros povos e comunidades tradicionais. Além de se hospedarem nestes locais, meus companheiros de pesquisa também aproveitam a estrutura destas *casas* no período em que estão na cidade. De modo análogo à função que possui o sindicato e outros lugares de referência localizados nas sedes-municipais, em meio a suas *andanças* eles também costumam *passar* nestes locais e nas sedes dos movimentos e organizações. Ali, ficam aguardando pelo horário de retorno dos ônibus e *táxis*, *passam* para ver os conhecidos que atuam nestas organizações e vão em busca de orientações e informações. Estas *casas* também são usadas quando as pessoas precisam se deslocar até Montes Claros para realizar tratamentos de saúde, consultas e exames médicos.

O mesmo pode ser dito em relação as moradias dos parentes que vivem em Montes Claros, em outras cidades da região ou nas capitais, como é o caso por exemplo de Belo Horizonte e Brasília, destinos que fazem parte da rotina de *viagens* dos quilombolas. Estes lugares de passagem e *acolhida*, juntamente com outras sedes, *casas* e alojamentos, são sempre frequentados ou *visitados* em meio às *andanças*. Em relação as moradias dos parentes, há, como argumenta Comerford (2014b, p.18),

uma certa administração coletiva dos vários espaços de residência e possibilidades de obtenção de renda, estudo, aprendizado, assistência médica, alimentação, bem como defesa, refúgio, afeto, namoro, festa e política ao alcance de uma dada rede de base familiar.

Nos encontros realizados nas comunidades, os participantes também podem se hospedar nas escolas e sedes das associações, que costumam emprestar sua estrutura física e material para os eventos. Suas cozinhas, fogões, panelas e outros utensílios geralmente são utilizados para preparar as refeições, assim como o seu mobiliário – mesas, cadeiras, bancos – é usado para acomodar o público presente.



**Figura 20** – Almoço preparado na Associação Quilombola de Brejo dos Crioulos  
Autor: Extraída da (Memória da Oficina Territorial VII: Quilombo Brejo dos Crioulos, 2018, p.37).

Em linhas gerais, os eventos se iniciam com um momento de *abertura*, que pode ou não ser antecedido de uma etapa de *credenciamento*. Além de crachás que identificam as pessoas, suas comunidades, cidades, movimentos e organizações, de folhetos ou cartilhas que trazem a programação dessas atividades, os participantes também podem receber kits compostos por canetas, blocos de anotações e outros documentos, geralmente entregues dentro de bolsas de tecido. Fora a programação, algumas cartilhas e livretos também trazem orientações metodológicas sobre os eventos, informações a respeito do lugar (ou lugares) de sua realização, sobre a temática do encontro e seu histórico. Estes documentos também podem apresentar relatos de experiências e informações sistematizadas sobre direitos e outras questões voltados aos quilombolas e outros povos e comunidades tradicionais. Além de serem usados no *trabalho* de liderança, veremos a seguir que os *documentos da luta* são bastante valorizados e cuidadosamente guardados. Através destes artefatos meus companheiros de pesquisa falam sobre seus engajamentos na *luta* e narram suas *andanças* pelo mundo dos movimentos.

Nas reuniões e encontros realizados nas próprias comunidades, é comum que o presidente da Associação Quilombola seja o responsável pela *abertura* e condução das atividades. Isso costuma ser feito através de uma fala, na qual ele (a) dá as boas-vindas aos participantes, se apresenta (a depender do público presente), explica os motivos do encontro, e tece algumas considerações a respeito das suas expectativas em relação as discussões e *trabalhos* que se sucederão. Os demais dirigentes da associação também podem fazer uso da palavra ou apenas serem apresentados pelo presidente, que também pode citar - e em alguns casos até enfatizar - o nome de outras lideranças presentes, dos *companheiros* de outras localidades, *parceiros*, representantes institucionais, políticos e demais pessoas que por ventura participarão daquele espaço. Em Brejo dos Crioulos, a maior parte das reuniões e encontros ocorre no *Acampamento*<sup>71</sup>. No local encontram-se a sede da Associação e o Centro de Referência Quilombola.



**Figura 21** - Reunião no *Acampamento*  
Autor: Pedro Henrique Mourthé (2018)

Dependendo da quantidade de participantes e da dimensão dos eventos, os quilombolas também costumam utilizar o espaço externo do *Acampamento*:

---

<sup>71</sup> Abordarei esta denominação no capítulo 5, ao discorrer sobre as *retomadas*.



**Figura 22 - Oficina no Acampamento**  
Autor: Pedro Henrique Mourthé (2018)

Em alguns casos os organizadores também podem providenciar tendas e montar barracas. As barracas são confeccionadas utilizando em sua estrutura bambu ou aroeira para fazer as *forquilhas* e os *varões*. Além disso, os quilombolas também utilizam palhas de coco ou de taboa<sup>72</sup> para *faxinar* as barracas, o que consiste em fazer suas laterais. As palhas também são empregadas na hora de *rebuçá-las*, ou seja, cobri-las.



**Figura 23 - Barraca *rebuçada* com palhas de coqueiro**  
Autor: Pedro Henrique Mourthé (2017)

O costume de *rebuçar* os telhados das *casas de enchimento*, *fogões*, barracas e *barracos de lona preta*, está relacionado com uma técnica de construção que vem sendo empregada desde

---

<sup>72</sup> Taboa ou *tabua* é uma planta encontrada nas margens das lagoas e dos brejos.

a chegada dos *primeiros* e da formação de Brejo dos Crioulos e de outras comunidades da região, como pode ser visto nos depoimentos apresentados no capítulo 1. A *forma* e o *jeito* de *fazer* quilombola são a todo tempo reafirmados nos eventos.

Em muitas reuniões é comum que o público presente vá aumentando com o passar do tempo. Entretanto, seja nos momentos iniciais, no decorrer ou no final destes eventos, a circulação de pessoas e motos é intensa. Como podemos verificar na figura a seguir, os moradores costumam permanecer um bom tempo em cima de suas motos, podendo deixar o local a qualquer momento e retornar algum tempo depois. Como costumam dizer, *o povo está sempre em movimento, o povo não para o povo gira*.



**Figura 24** - Em suas motos, moradores aguardam o início de uma reunião  
Autor: Hebert Canela (s/d)

Nas comunidades localizadas na beira do rio São Francisco, a maioria das reuniões que acompanhei ocorreram sob a sombra das árvores. Lugares privilegiados pelos quilombolas para *juntar* e receber pessoas. Como notou Acypreste (2018, p.56, grifos da autora), “um chegante é sempre convidado para uma conversa debaixo dos *pés de árvores*”. Além de café preto e biscoitos de goma, nas reuniões e momentos de convivência geralmente são servidos *bejú*, mandioca cozida e chás, como os de alfavaca e capim santo e de erva cidreira.



**Figura 25** - Reunião em Sangradouro Grande  
Autor: Pedro Henrique Mourthé (2017)

Os eventos também costumam ser iniciados com orações, *místicas*, apresentações musicais, com os *gritos de ordem dos movimentos* e com uma *rodada de apresentação* dos participantes. Como muitas dessas atividades contam com a presença de evangélicos, na *abertura* costuma-se rezar apenas a oração do Pai Nosso.

Os organizadores também podem combinar essas diferentes dinâmicas de abertura, como ocorreu no “Encontro dos Vazanteiros e Quilombolas em Movimento”, realizado em maio de 2018 na sede da Associação dos Vazanteiros do município de Itacarambi. Na ocasião, um dos seus diretores, que também atua como representante dos vazanteiros na Articulação Rosalino, deu início a atividade:

*Nós da Associação dos Vazanteiros, em nome da nossa presidenta, a nossa diretoria agradece e dá boas vindas a todos que vieram participar de mais um encontro dos Vazanteiros em Movimento. Hoje são Vazanteiros e Quilombolas em Movimento. Porque nós...quando nós criamos a articulação, eu não sei porque ficou assim, Articulação Vazanteiros em Movimento. Mas agora a gente misturou a bandeira. E vai ter que botar até o índio também, porque o índio tá na vazante. Vai misturar aí vazanteiro, índio e quilombola em movimento. Na verdade, todo mundo tá em movimento, né? Sejam todos bem vindos há mais um encontro da articulação* (Diretor da Associação dos Vazanteiros de Itacarambi, 2018).

A fala do vazanteiro evidencia o efeito que a circulação das lideranças quilombolas produz nas organizações com as quais elas estão envolvidas. Foi devido à participação dos quilombolas nos espaços organizados pelos vazanteiros que houve a modificação no nome da entidade, que se transformou na Articulação dos Vazanteiros e Quilombolas em Movimento. Ao *andarem*

*juntos os povos misturaram a bandeira. É interessante notar, como nestas ocasiões ressalta-se o valor do andar junto na diferença.*

Logo depois da fala inicial, a presidenta da associação se apresentou, saudou os participantes, agradeceu a presença das pessoas e falou brevemente, porém entusiasmada: *estamos aqui há oito anos na luta dos Vazanteiros em Movimento. E tamo aí na luta do povão.* Houve a reza do Pai Nosso e os vazanteiras e quilombolas se revezaram entoando junto com os demais participantes o grito preparado para o encontro, que fazia alusão ao rio São Francisco: *Vazanteiros, quilombolas e o Chicão, são a garantia da nossa tradição!*



**Figura 26** - Abertura do Encontro dos Vazanteiros e Quilombolas em Movimento  
Autora: Indi Gouveia (2018)

Para além destes aspectos, a *rodada de apresentação* é o momento onde se faz visível a si como liderança e a seu território. Com cada participante dizendo seu nome (ou apelido), o nome de sua comunidade, movimento e associação. Muitos também lembraram que estavam ali para *aprender e levar conhecimento, experiências e notícias* para seus territórios. Se dirigindo aos membros das organizações *parceiras*, um quilombola que vive no município de Manga disse: *eu espero que vocês, que vieram de fora, tragam uma boa notícia para gente sair daqui animado e espalhar para as comunidades.* Como disse o diretor da associação vazanteira, *tá todo mundo em movimento. O povo não para o povo gira, e com eles giram as palavras, o conhecimento, giram os cantos e o batuque.*

Na fotografia a seguir (figura 27), tirada nos momentos iniciais de uma assembleia do Sindicato dos Trabalhadores Rurais, Assalariados e Agricultores Familiares de Varzelândia

(STRAAF), que ocorreu na sede desta entidade em abril de 2018, João de Papa e Damião, dupla já apresentada, canta, acompanhada de um sanfoneiro e auxiliada por outros participantes, algumas de suas composições na *abertura* do evento. Ao longo das assembleias, encontros e reuniões, frequentemente as discussões são intercaladas por cantorias e *místicas*.



**Figura 27** - Apresentação no sindicato  
Autor: Pedro Henrique Mourthé (2018)

### **3.2.2. Mesas, discussões, grupos de trabalho, plenárias e encaminhamentos**

A dinâmica seguinte de cada evento vai depender da instituição, movimento ou entidade organizadora, da sua duração, do público presente e do seu local de realização. Nas reuniões das associações quilombolas, concentradas na maioria das vezes em um determinado período do dia, na parte da manhã ou da tarde, os momentos de *abertura* costumam ser sucedidos de falas e discussões relacionadas aos objetivos ou a *pauta* da reunião.

Em alguns encontros, após a *abertura* foram formadas *mesas* temáticas ou ocorreram *palestras*, que abordaram temas previamente definidos pelos organizadores em conjunto com expositores convidados. No “IV Colóquio Internacional Povos e Comunidades Tradicionais”, realizado no ano de 2016 em Montes Claros, na UNIMONTES, as *mesas* e os *espaços de diálogo* foram compartilhadas por lideranças quilombolas, indígenas, geraizeiras, vazanteiras, caiçaras, pescadoras, por pesquisadores e por representantes de articulações e movimentos dos

povos e comunidades tradicionais. Pessoas oriundas da região, de outros estados e países<sup>73</sup>. A *conferência* de abertura ficou a cargo do ativista e escritor indígena Ailton Krenak.

Outra atividade observada foram as *análises de conjuntura*, feitas na maioria das vezes por militantes, dirigentes mais *experientes* dos movimentos, agentes de pastoral, técnicos, assessores e, em alguns casos, pesquisadores que possuem uma trajetória de engajamento no mundo dos movimentos. *Analisar a conjuntura é como tirar uma foto da situação política do momento. Tirar essa foto, olhar para ela e ver a realidade como ela está agora*, explicou durante um seminário uma militante do MAB.

*Mesas, palestras, conferências, análises de conjuntura*, entre outras atividades, costumam ser sucedidas por momentos de discussões, onde o público presente é estimulado a fazer uso da palavra, se manifestando através de perguntas, intervenções, *denúncias* e desabafos.

Outros momentos de trabalho em grupo são as *oficinas*, que podem abarcar diferentes temas e serem ministradas pelos próprios quilombolas, *parceiros*, pesquisadores, representantes de movimentos e demais convidados. Dentre as *oficinas* que ocorreram no “3º Canjerê Festival da Cultura Quilombola de Minas Gerais”, realizado em maio de 2018 em Belo Horizonte, destacam-se as de “Capacitação política e formação de lideranças”, “Saberes tradicionais com mestres quilombolas” e “Tranças afro”. *Oficinas* que afirmam o *jeito* e o modo de ser quilombola.

Após as discussões e *plenárias*, no *encerramento* dos eventos geralmente há uma etapa de *encaminhamentos*. Nesta fase podem ser formadas e eleitas comissões, como ocorreu no Encontro Quilombola de Jaíba. Este também pode ser o momento de constituição dos próprios movimentos e organizações, como vimos no capítulo 2. Durante os *encaminhamentos* é comum que sejam redigidos, lidos e aprovados documentos, tais como *cartas políticas, notas, moções de repúdio, atas*, dentre outros, que são enviados para diferentes órgãos governamentais, instituições e circulam em várias redes, configurando uma importante forma de mobilização política acionada no mundo dos movimentos. A palavra inscrita nestes *papéis gira* entre as instituições e provoca efeitos importantes para a *luta*.

Em meio aos *encaminhamentos* também pode ser realizada uma etapa de *avaliação* do próprio evento, feita por meio de uma *rodada de avaliação* ou através de falas, como ocorre nas *plenárias* e em outros momentos de discussões. É comum que os *momentos de avaliação*

---

<sup>73</sup> No ano de 2014, também participei junto a conhecidos de Brejo dos Crioulos do III Colóquio. Em ambas ocasiões, além de seguir o evento do ponto vista etnográfico, tive a oportunidade de apresentar trabalhos acadêmicos num ambiente que contou com a presença dos meus interlocutores, podendo me valer de suas críticas e sugestões.

sejam incorporados em *relatórios* e outros documentos, que além de registrarem os debates, também contribuem para criar uma memória da *luta*, dos eventos e dos próprios movimentos.

Muitas vezes um evento acaba se desdobrando em outro. Desse modo, na etapa dos *encaminhamentos* as pessoas podem optar por seguir de um encontro que tenha sido finalizado para outro que ainda esteja acontecendo. Na figura abaixo, podemos visualizar Zé do Mário e sua *zabumba*, participando, junto a outros jovens militantes, de um ato político nas ruas de Montes Claros.



**Figura 28** - Ato nas ruas de Montes Claros

Autor: extraída da página da Frente Brasil Popular Norte de Minas no Facebook (2018)

Como um dos *encaminhamentos* do já mencionado Seminário Terra, Teto e Trabalho, Zé do Mário e outros quilombolas se juntaram à ação que ocorreu nas ruas do centro da cidade<sup>74</sup>. Momento que *juntou* quilombolas, geraizeiros, assentados, acampados, representantes de movimentos camponeses e urbanos.

No final de um dos encontros que participei, também presenciei uma conversa bastante ilustrativa a respeito da rotina de eventos experienciada pelos meus interlocutores. O diálogo ocorreu entre duas senhoras, uma quilombola de Brejo dos Crioulos e outra geraizeira. A primeira disse para sua *companheira*, *minha perna chega a doer, eu ainda não recuperei da viagem de Brasília semana passada*. A outra então comentou, *é assim mesmo. É saindo de uma viagem e seguindo para outra, descanso é só quando chegar na roça*.

---

<sup>74</sup> Morador de Brejo dos Crioulos, Zé do Mário será devidamente apresentado nas próximas seções deste capítulo.

Finalizados os *encaminhamentos*, os eventos geralmente são *encerrados* com *rodas de batuque*, apresentações musicais e danças. É sobre os *batuques* e outras *tradições* quilombolas que nos debruçaremos a seguir.

### 3.3. Materialidade da *luta*

Em Matias Cardoso, o *movimento* era intenso no cais da cidade. Além do veículo no qual eu estava, acompanhando pesquisadoras do NIISA/UNIMONTES, carros de órgãos do governo estadual, de ONGs e de instituições, chegavam a todo instante e se enfileiravam aguardando a partida da caravana que, minutos depois, seguiria para o quilombo da Lapinha.

Enquanto esperava a partida e observava aqueles que cruzavam o rio São Francisco em seus barcos ou através da balsa, avistei a chegada de um ônibus cheio de quilombolas e vazanteiros. No interior do veículo, eles *batucavam*, *batiam* suas *caixas*, *zabumbas*, tocavam seus pandeiros, triângulos, entoavam canções e gritos. Os chegantes iam se juntando aos *companheiros* e *companheiras* no ônibus e assim *fortalecendo o batuque*. Passados alguns minutos, uma grande caravana seguiu em direção a Lapinha. Durante o trajeto, o som do *batuque* ecoou pelo ônibus:

*Ê os quilombolas chegou  
O samba agora arrochou  
Ê os quilombolas chegou  
O samba agora arrochou*

*Nós somos quilombolas, viemos para lutar, ô sou filha do quilombo que sabe  
batucar  
Ê nós somos quilombolas, viemos para lutar, ô sou filha do quilombo que sabe  
batucar*

Antes de entrarmos na zona rural do município, enquanto percorríamos as ruas de Matias Cardoso, avistei pessoas sentadas nas portas de suas casas, nos bares e comércios. Muitas delas paravam para observar a circulação dos veículos pelas ruas da cidade. Algumas gritavam os nomes dos quilombolas, vazanteiros e manifestavam apoio a comitiva, expressando apreço pelo *movimento*.

Ao chegarmos na sede do Parque Estadual Lagoa do Cajueiro, denominado *Casa Grande* pelos habitantes da Lapinha, que o reivindicam como parte do seu território ancestral, todos desceram dos veículos para acompanhar uma intervenção. Neste momento, um quilombola contou um pouco da história do lugar:

*Aqui nessa fazenda chama Casa Grande. Antigamente a gente tinha terra mas não tinha aquele defeito igual tem hoje de fazer cerca. Aí tinha piquete. E nos piquetes, o fazendeiro foi chegando e comprando, fazendo cerca e tomando conta de tudo. E aqui foi onde meu avô morou, nessa fazenda que chama Casa Grande. Ele morreu com 94 anos. Ele tem história aqui. Nasci aqui dentro e tô com 44 anos. Meu pai morreu cedo, morreu com 36 anos, mas eu fiquei para história e tô vivo até hoje. Eu fui expulso ali para uma Ilha, você sabe o que é Ilha? Pergunta para o IEF [Instituto Estadual de Florestas] o que é ilha? Nasce um pé de pau aqui hoje, onde o rio passava e vai criando barranco, criando lama e vai subindo e forma uma ilha. Então, a ilha cresceu e meu avô não tinha para onde ir e foi lá para ilha, onde chama Ilha da Ressaca (morador da Lapinha, 2017).*

Na sequência, outra moradora da Lapinha mencionou a *luta* travada na comunidade:

*Minha mãe teve os seis filhos debaixo de um barraco de lona ali. Nasci na luta e vou continuar vivendo na luta. O Governo comprou esse terreno com nós aqui dentro. Quando passou para o IEF, a gente já estava aqui. Nos desacataram, não respeitaram os direitos do ser humano (moradora do quilombo da Lapinha, 2017).*

Após as falas, os quilombolas cantaram outras músicas e seguiram *batucando* em caminhada até a saída do parque. O *batuque* juntou moradores da Lapinha, Praia, de outras comunidades da região e os vazanteiros de Pau Preto e Pau de Légua, que acompanharam a caravana e seguiram juntos no ônibus. O som da batida das *caixas* e *zabumbas* ressoou forte até chegarmos ao *Acampamento São Francisco*, área *retomada* pelos quilombolas da Lapinha:

*O Estado quer tomar a nossa terra  
O Estado que tomar a nossa terra  
Ô nós vamos resistir, nós não vai sair daqui  
Ô nós vamos resistir, nós não vai sair daqui.  
O IEF [Instituto Estadual de Florestas] quer tomar a nossa terra  
O IEF quer tomar a nossa terra  
Ô nós vamos resistir, nós não vai sair daqui  
Ô nós vamos resistir, nós não vai sair daqui.  
O fazendeiro quer tomar a nossa terra  
O fazendeiro que tomar a nossa terra  
Ô nós vamos resistir, nós não vai sair daqui  
Ô nós vamos resistir, nós não vai sair daqui.  
O governo quer tomar a nossa terra  
O governo quer tomar a nossa terra  
Ô nós vamos resistir, nós não vai sair daqui  
Ô nós vamos resistir, nós não vai sair daqui<sup>75</sup>*

Na *acolhida* aos chegantes, foi servido um almoço, arroz, feijão, mandioca, frango caipira e macarrão, acompanhado de suco e refrigerante. Foi posicionada uma mesa de madeira

---

<sup>75</sup> *Batuque* da Lapinha.

onde foram expostos alguns potes, terços, cestos e outros objetos produzidos pelos quilombolas, além de uma imagem de Nossa Senhora Aparecida.

Ao longo do dia foram exibidas fotos de quilombolas que já faleceram e muito contribuíram na *luta*. Entre estas, destaca-se a fotografia de Seu Jesuíto, lembrado como uma importante liderança e um dos responsáveis por iniciar a *luta* quilombola na região. Estas ações foram motivadas sobretudo pela ameaça de uma reintegração de posse referente ao *Acampamento São Francisco*, assunto que ocupou a maior parte das falas e discussões do dia.



**Figura 29** - Intervenção dos quilombolas, Deca segura a foto de Seu Jesuíto  
Autor: Arquivo CIMOS (2017)

Este e outros momentos de comoção presenciados no decorrer da pesquisa, evidenciam como, independentemente da presença física das pessoas, seus nomes são lembrados e circulam no mundo dos movimentos. Seja através dos encontros, reuniões, atos políticos, das narrativas ou, por meio das próprias nomeações das organizações das quais os quilombolas fazem parte. A esse respeito, podemos citar por exemplo a nomeação da já referida Articulação Rosalino Gomes de Povos e Comunidades Tradicionais, que foi batizada com o nome do cacique Xakriabá Rosalino Gomes de Oliveira, assassinado por fazendeiros em 1987 (MAGALHÃES; ANAYA, 2015). No caso da Articulação Rosalino, é possível dizer que tal prática “contraria a intenção de latifundiários que acreditam na morte do líder como finalização da resistência” (SOUZA e CICCARONE, 2014, p.36). Como chamou atenção Mauss (2003, p.377) “a perpetuidade das coisas e das almas só é garantida pela perpetuidade dos nomes dos indivíduos, das pessoas”.

A descrição do evento na Lapinha nos permite visualizar algumas das práticas, *tradições*, coisas e símbolos que povoam o mundo dos movimentos. Nas seções a seguir, abordarei a importância destes elementos para a *luta* e buscarei descrever sua materialidade. Minha intenção é mostrar como estas *tradições*, práticas e coisas também circulam junto as pessoas e são componentes do fazer político quilombola.

### 3.3.1. *O batuque é o chão o batuque é força*

*Eu acho que o batuque é o chão [risos]. Se não tiver o batuque não tem reunião. O batuque é ali aonde vai resgatar lá no fundo as nossas raízes, para que a gente entenda. Quando soam os tambores, o batuque é tão forte, tão forte, que eu lembro que a gente foi uma vez.... foi no Rio de Janeiro? Parece que foi, não sei lembrar mais. Aí chegou no Palácio do Governo, pediram para ir no banheiro e eles não aceitaram. Disse que não podia as mulheres irem no banheiro. E o pessoal sentou ali, tacou um tambor para cima. Num instantinho, eles deram banheiro para o povo, mandaram servir café e lanche. Então, o batuque ele é muito forte para nós. Para nossa raiz, para os nossos conhecimentos, ele é muito importante (Dermita, Manga, 2017).*

No depoimento acima, Dermita descreve as potências do *batuque*. Sua *força*, eficácia e sua importância na *luta* quilombola. Também conhecido como *batuco*, a *brincadeira* é uma das principais *tradições* dos quilombos norte-mineiros. Assim como as rezas, apresentações musicais e outros tipos de danças, as *rodas de batuque* têm lugar garantido ao longo dos eventos e atividades frequentadas pelos quilombolas. Como costumam dizer, *se tiver luta, tem batuque, tem festa. O batuque é o chão. Se não tiver o batuque não tem reunião.*

Formado pelos dançarinos, tocadores de pandeiro, triângulo e da *caixa*, um pequeno tambor feito com couro de animal e madeira, o *batuque* inicia-se quando uma grande roda “se abre e todos vão cantando no ritmo de versos. Homens e mulheres de todas as idades vão entrando na roda e sapateando em pares. Geralmente a pessoa que está no centro da roda convida outra pessoa para *entrar e batucar*” (MOURTHÉ, 2015, p.129-130). A *caixa* é o instrumento que dita o ritmo do *batuque* e dos versos cantados. Aquele que canta os versos tem a responsabilidade de *puxar o batuque*. Quando isso acontece as pessoas vão *acompanhando a brincadeira*.

*Nativo da terra*, o *batuque* era uma prática realizada cotidianamente pelos quilombolas. Em Brejo dos Crioulos, costumava-se *batucar* na chegada das chuvas, após os dias de trabalho *na roça* e na hora de festejar as colheitas (COSTA, 1999; SANTOS et al. 2004).

Segundo Dona Justina, *de primeiro* era só *ver um pedaço de pau no caminho* que ela e suas amigas *juntavam o povo, faziam uma roda* e iniciavam um *batuque: batia nas latas, uma*

*dançava, outra dançava, outra já ia, pegava a caixa e ia bater. Era desse jeito, contou ela, deixando transparecer sua alegria ao falar do assunto.*

Nos casamentos e festejos, *não tinha forró, o batuque cortava e a poeira subia: o pessoal não cansava, era criança, era jovem, adulto, todo mundo dançava e ninguém parava*, contou Maciel, enquanto recordava dos *batuques* que *acompanhou* em Brejo dos Crioulos.

Maciel: *Eu lembro que o povo falava assim, “vamos parar aí pessoal”. Aí o pessoal parava um pouquinho e jogava água para tentar baixar a poeira [risos]*

Pedro: [risos] Jogava água na terra?

Maciel: *Jogava água e esperava a poeira baixar um pouquinho, aí depois, ó! Cortava, cinco minutos depois a poeira voltava de novo! Era assim até oito horas da manhã do dia seguinte* (Maciel, morador de Caxambu I, Brasília de Minas, 2017).

Nos quilombos norte-mineiros, a *brincadeira* ocorria e ainda ocorre, principalmente nas *festas de santos*. Muitos dos seus habitantes costumam seguir um calendário católico marcado por festejos que reverenciam os santos padroeiros de suas comunidades. Como contou Dona Catarina, moradora de Caxambu I e uma das principais articuladoras do *batuque* em Brejo dos Crioulos: *tem os santos caseiros, cada um aqui tem seu santo. Quando é na época tem os festejos. Eu mesmo, no mês de setembro eu festejo Nossa Senhora Aparecida. É a tradição nossa.*

No quilombo, a festa de Santo Rei e as folias que ocorrem durante o mês de janeiro são sempre mencionadas quando os moradores tecem suas explicações acerca das origens desta *brincadeira*<sup>76</sup>. Para Dona Justina, o *batuque vem da folia: a festa mais antiga que tem aqui é a de Santos Reis, não tinha forró não, era dança de sala e batuque. Amanhecia o dia no batuque e na dança de sala. Foi desde pequenininha, ouvindo seu pai cantar os batuques, prestando atenção nas suas batidas na caixa, dançando e olhando o povo dançar, que Dona Justina aprendeu sozinha a batucar:*

Dona Justina: *Eu aprendi batuque foi o seguinte: desde quando eu nasci meu pai rezava o Santo Antônio, dia treze de junho. Desde pequenininha papai gostava de bater caixa pra mim. Eu ficava dançando batuque sozinha e achava bonito. Ele batia a caixa, “vai, vai”, e com isso eu aprendi. Quando eu era uma menininha de uns dez anos eu já sabia batucar.*

Pedro: Mas você via o povo dançando nas festas?

Dona Justina: *Eu olhava o povo dançando e prestava atenção. Batendo a caixa e eu ficava lá olhando, “ah, é assim”*

Pedro: E o ritmo, seu pai corrigia? Ele te ensinava?

---

<sup>76</sup> A festa de Santo Rei é realizada em Araruba e dura dezoito dias. Deste total, cinco deles são dedicados à folia de Santos Reis.

Dona Justina: *Corrigia, qualquer batuque que ele cantava, ele falava “ó filha, não é assim não, você pega o ritmo da caixa”, se ele batesse assim ó [reproduz a batida usando sua caixa], eu tinha que pegar esse ritmo, se batesse assim ó, eu tinha que pegar esse outro ritmo* (Dona Justina, Araruba, Brejo dos Crioulos, 2018).

De modo parecido, Marlene relatou que a *brincadeira foi nascendo rente com a folia*. Assim como Dona Justina, foi *acompanhando desde pequeninha* o seu pai que ela aprendeu o *batuco*: *ele falava, “você tem que soltar as mãos Mazinha”, “não pai, eu não aguento, eu vou cair” [risos]. “Não cai não moça!” Aí ele sentava no banquinho e me ensinava*, contou Marlene.

Para seu esposo Zé do Mário, a *folia sempre vem acompanhada do batuque, onde tem a folia tem um batuque no meio*. Devido a seu gosto pelo *movimento* e ao seu costume de *andar junto* com os foliões, Zé do Mário foi *olhando e aprendendo o batuque*, tornando-se, algum tempo depois, ele mesmo um folião:

*Eles [foliões] saíam sempre andando nas casas, cantando, e eu era pequeninho e gostava de acompanhar o movimento, ia junto com eles. Aí quando dava sono meu pai fazia eu vir dormir, eu vinha chorando, não queria vir, do tanto que eu gostava. Quando foi passando o tempo, meu pai faleceu. Aí meu tio me colocou na folia e eu tô até hoje* (Zé do Mário, Orion, Brejo dos Crioulos, 2018).

Já Dona Catarina, disse que aprendeu a *brincadeira com os troncos véio*:

*A gente ia na festa e amanhecia o dia. A gente vinha para casa e o sol assim ó, e o povo batucando, era bonito demais! Ia batendo caixa e disgramava. Nós aprendemos com os troncos véio, lá atrás, no tempo deles. Eles aprenderam com os antigos, com o povo deles. Aí quando nós nascemos, já tava tudo assim, a gente ficava olhando eles cantando, batucando. Nós iamos nas festas e com isso nós aprendemos* (Dona Catarina, Caxambu I, Brejo dos Crioulos, 2017).

As narrativas acima mostram como o *batuque* está associado a diferentes dimensões da socialidade quilombola. Os relatos destacam sua relação com as *festas de santos*, com a Folia de Reis e descrevem os modos como seus interlocutores vivenciam e aprendem esta *brincadeira*. Os depoimentos também trazem elementos para refletirmos acerca das transformações pelas quais o *batuque* passou desde que se tornou uma *forma de luta*.

Mesmo que atualmente a *brincadeira* não ocorra, no dia-a-dia dos quilombos, com a mesma frequência dos *tempos de primeiro*, estando reservada principalmente aos festejos e celebrações religiosas, para aqueles que fazem parte dos *grupos de batuque*, como é caso do próprio Zé do Mário, sua esposa Marlene, Dona Justina e Dona Catarina, as *viagens* e

*apresentações* realizadas para além de Brejo dos Crioulos ocupam grande parte da rotina dessas pessoas. Para elas, o *batuque* ainda é uma prática cotidiana em suas vidas. *É a tradição que nós temos da terra aqui do Brejo. Toda vez que vai na reunião, encontro, nós levamos. O povo sempre pede o grupo do batuque*, disse Zé do Mário. Desse modo, se as pessoas *viajam*, *conhecem* outros lugares, outros *companheiros* e organizações em suas *andanças* pelo mundo dos movimentos, o mesmo pode ser afirmado em relação àqueles que estão envolvidos nos *grupos de batuque* e são encarregados, em meio à *luta quilombola*, de *levar a brincadeira* para esse mesmo mundo.

No diálogo a seguir, Maciel lembrou com satisfação dos lugares por onde *andou* e dos eventos que participou *apresentando* o *batuque* de Brejo dos Crioulos:

Pedro: Você viajou muito?

Maciel: *Viajei! Nós ficávamos uns quatro dias, cinco dias, uma semana em Belo Horizonte, Montes Claros. Todo ano nós participávamos da Festa dos Catopés (...) eventos da própria Arquidiocese, quantas vezes a gente participou, apresentou (...) todo evento tinha que ter o batuque. Sem falar em outras viagens. Bahia, até Rio de Janeiro o pessoal chegou a participar* (Maciel, morador de Caxambu I, Brasília de Minas, 2017).

Algo parecido foi relatado por Zé do Mário, que falou com bastante entusiasmo das suas *viagens* e lembrou do encontro que participou no quilombo Rio das Rãs, na Bahia.

Pedro: E por meio do *batuque*, vocês viajaram para muitos lugares?

Zé do Mário: *Até em Brasília nós já fomos. Um lugar perto da Lapa, do Bom Jesus, chamado Rio das Rãs, nós já fomos também. Nesses lugares tudo nós andamos carregando o batuque* (Zé do Mário, Orion, Brejo dos Crioulos, 2018).

*Carregar o batuque* envolve *levar* os instrumentos, as vestimentas e adereços, que circulam com os quilombolas e compõem, junto com as pessoas, as *rodas* e *apresentações*. Como me disseram respectivamente Dona Catarina e Marlene: *eu já rodei esse mundo batucando. Eu e minha caixa; todas as vezes que nós fazemos nossa viagem, nós carregamos o batuque. Todo lugar que nós vamos, nós levamos a caixinha nossa.*



**Figura 30 - Caixas**  
Autor: Pedro Henrique Mourthé (2018)

Nos dias de hoje, a maioria das *caixas* é feita utilizando lâminas de zinco, madeira, barbante, cordão e o couro do gado ou do bode. Como podemos observar na figura acima, em relação a *caixa* da esquerda, que possui um cordão amarelo. O instrumento foi feito e gentilmente presenteado a mim por Seu Bastião Borges. Com sessenta e oito anos de idade na época em que o encontrei, sendo trinta e seis destes dedicados à Folia de Reis, Seu Bastião é um dos poucos quilombolas que confecciona, repara e *ajeita caixas*, pandeiros, *zabumbas* e outros instrumentos. Ele também produz cestos, peneiras, balaios, esteiras e possui seu próprio *terno de folia*, podendo ser considerado um dos “mestres de ofícios” de Brejo dos Crioulos, para tomar de empréstimo um termo utilizado por Antônio Bispo dos Santos (2015, p.85).

Durante um dia inteiro na sua oficina, tive a felicidade de acompanhá-lo no processo de feitura de uma *caixa*. Pacientemente, ele explicou passo a passo do processo e contou que *de primeiro*, as *caixas* e os pandeiros eram feitas com madeiras da Imburana Vermelha, Tamboril ou da Itapicuru, espécies preferidas. Ao descrever a qualidade desta última madeira, Seu Bastião afirmou que, caso a *caixa* fosse feita utilizando a Itapicuru e ele tocasse o instrumento ali mesmo onde estávamos, em Orion, as *batidas seriam ouvidas lá na Igrejinha*<sup>77</sup>.

Entretanto, devido às restrições dos órgãos ambientais em relação ao corte das madeiras e a quantidade de árvores existentes, Seu Bastião tem optado por produzir *caixas* usando lâminas de zinco e empregando a madeira apenas na hora de fazer os *arcos* e os *cambitos*, usados

---

<sup>77</sup> *Igrejinha* é o modo como também é conhecida a localidade de Araruba, situada a aproximadamente 3km de distância de Orion.

para *bater a caixa*. Os *cambitos* são confeccionados preferencialmente com alguma *madeira pesada*, como é o caso da Aroeira (ver figura 30).

Além do tipo de madeira, o couro do animal também interfere na qualidade do som e na afinação dos instrumentos. *Cada couro de animal tem um som diferente*, explicou Seu Bastião. Antigamente, os prediletos eram aqueles originários da *caça do veado ou da cotia*, conhecidos pela qualidade do som e pela *resistência* das peles. Outra opção, mencionada por Seu Bastião e empregada por ele naquele dia, é o couro do bode. Todavia, em razão da proibição da caça, é comum a utilização do couro do gado na confecção dos instrumentos, priorizando o das *novilhas*, por ser mais *resistente*.

Segundo as explicações dos quilombolas, cada animal tem o seu *rastro*. Na medida em que os bichos *andam*, seus *rastros* são *deixados na terra*. Era *vendo o rastro* dos veados e cotias que os *antigos* caçavam estes animais, se alimentavam das caças e aproveitavam os couros na feitura das *caixas*.

Ao *levarem o batuque* para os eventos, os quilombolas também costumam *ajeitar* seus instrumentos. Foi recorrendo aos serviços de Seu Bastião que Zé do Mário *ajeitou* sua *zabumba*, trocando sua pele e substituindo o couro de gado pelo couro de bode. Seu objetivo foi aumentar a *resistência* e melhorar o som do seu instrumento. *Ajeitar*, neste contexto, corresponde a uma espécie de adaptação feita no instrumento.

Se nos *batuques* realizados *dentro* de Brejo dos Crioulos a *zabumba* é poucas vezes utilizada, estando restrita a certas ocasiões, em meio à *luta* quilombola a *brincadeira* vai se transformando e outros elementos vão sendo incorporados a ela. A fim de potencializá-la e de *carregar o batuque* para o mundo dos movimentos, as pessoas vão *ajeitando* seus instrumentos.

Além disso, os quilombolas também costumam enfeitá-los. Assim fez Dona Justina, que *colocou uma roupinha* nos *arcos* da *caixa vermelha* da (figura 30), ou seja, utilizou um tecido para embelezá-la. Na figura a seguir, também é possível observarmos os instrumentos enfeitados e *carregados* pelos quilombolas do Vale do São Francisco durante um ato político que ocorreu nas ruas de Manga.



**Figura 31** - Quilombolas *batacam* durante ato político em Manga  
 Autora: Indi Gouveia (2018)

Os lenços e saias, caracterizam as vestimentas usadas pelas mulheres nas *rodas de batuque*. *Desde que eu me entendi por gente as mulheres usam lenço e saia, quando não é lenço e saia, é aquele vestido estampadão*, observou Dona Justina.

Algo parecido foi dito por Maciel, enquanto ele lembrava da importância que o lenço e a *caixa* têm para sua mãe Paula, que também faz parte do *grupo de batuque* de Brejo dos Crioulos e é uma importante liderança da comunidade: *mãe mesmo se identifica com aquele lenço, ela não tira. E com a caixa. Mãe vai num evento representando o Brejo, ela leva a caixa! A caixa e o lenço!*

Pedro: Isso vem de muito tempo?

Maciel: *De muito tempo! O lenço é justamente por isso, como o tempo é muito quente, o lenço é uma forma de cobrir do calor, do próprio clima (...) na cultura africana também tem isso. Porque a cultura africana e a cultura negra, elas estão carregadas de cores. As cores são muito importantes, tem uma simbologia muito importante. As cores falam muito, dizem, comunicam a importância dessa cultura. E isso no lenço já expressa um pouco.*

Pedro: E essa afirmação quilombola também é feita no corpo?

Maciel: *No corpo! Ser quilombola não é só a questão de cor. Porque tem negro que nunca morou num quilombo, não é de um quilombo. Às vezes tem descendente? Tem. Mas não é de um quilombo. Não é só a questão de cor, mas é toda questão de uma cultura, de uma bagagem de experiências de vida, de um contexto cultural, é isso. De expressividade: no falar, no cantar, no dançar, no olhar. O corpo do negro, ele comunica sua cultura, o seu modo de ser (Maciel, morador de Caxambu I, Brasília de Minas, 2017).*



**Figura 32** – Lenços e vestidos estampados  
Autor: Hebert Canela (s/d)



**Figura 33** - *Batuque* em Brejo dos crioulos  
Autor: Arquivo Associação Quilombola de Brejo dos Crioulos (s/d)

Além dos lenços, turbantes, saias e vestidos estampados, tradicionalmente usados e os quais afirmam e comunicam no corpo daqueles que os vestem o *modo de ser quilombola*, aqueles que compõem os *grupos de batuque* costumam confeccionar camisetas personalizadas e os chamados *conjuntos de batuque*, geralmente usados exclusivamente durante suas *apresentações*. Como veremos a seguir, diferentemente do *tempo de primeiro*, onde o *povo batucava era*

do jeito que estava vestido na hora, no mundo dos movimentos o cuidado com as vestimentas é algo essencial e notável.



**Figura 34** - Conjunto de batuque de Brejo dos Crioulos  
Autor: Arquivo Associação Quilombola de Brejo dos Crioulos (s/d)

A esse respeito, como explicou Genival:

*Todo encontro nós levamos. Levamos porque é uma forma tradicional da gente mostrar a nossa realidade, os nossos costumes. Tem as mulheres que têm as roupas de baianas, os homens já se vestem mais puxado ali para o tradicional. E a gente ganhou muito, a Praia ganhou muita visibilidade, nós participamos de muitos encontros (...) foi uma abrangência grande em relação a isso. Hoje, se você procurar no Youtube, você encontra comunidade de Praia (Genival, Praia, 2017).*

O depoimento de Genival evidencia como, para aqueles que estão envolvidos com o *batuque* e participam dos *grupos* e *apresentações*, de modo similar às *andanças* realizadas com os movimentos, *viajar* e *levar a brincadeira* para esse mundo é também uma maneira das pessoas *ganharem visibilidade, respeito*, divulgarem suas *tradições*, seus nomes e os nomes das suas comunidades.

No caso de Genival e de outros interlocutores, as duas coisas literalmente “andam” juntas, já que, além de ser o presidente da Associação Quilombola de Praia e de participar dos movimentos que atuam na região, Genival toca *zabumba* e, como pude constatar durante a realização da pesquisa, marcou presença na maioria das *rodas de batuque* que acompanhei.

Por outro lado, para *viajar* com o *grupo de batuque* as pessoas não precisam necessariamente *entrar* para o *grupo*. Miro, por exemplo, não costuma *dançar batuque* e nem

tocar nenhum instrumento, mas faz questão de estar sempre *acompanhado* seus membros. Isto, devido ao seu apreço pela *brincadeira*, a sua amizade com os integrantes do *grupo* e principalmente pelas *andanças* realizadas junto com seus *companheiros*.

*Levar o batuque* para os eventos é uma forma de *expressar a alegria* dos quilombolas, de *fortalecê-los* e de trazer *respeito* para este povo. Além disso, *levar a brincadeira* para o mundo dos movimentos é também uma maneira de *contar a história quilombola*:

*Para nós Gurutubanos, além de ser quilombola, a nossa segunda identidade é o batuque! É como a gente consegue expressar a nossa alegria. Os quilombolas, eles têm várias culturas, e muito bonitas! Mas pra nós Gurutubanos é essa. Quando a gente leva, tira de dentro da comunidade pra colocar em um evento, para nós é muito bom! Tá tirando um pedacinho ali e levando ao conhecimento de todos. Isso nos fortalece. De certa forma nos traz respeito. Eu sinto dessa forma. Porque você conseguir, de geração em geração, preservar aquilo que nos foi trazido de nossos reis e rainhas é uma honra...levar ao conhecimento dos leigos, vamos dizer assim [risos]. Daqueles que não conhecem a nossa história. Levar essa cultura pra fora é muito bom, é muito gostoso, é uma forma de demonstrar respeito (Edna, Jaíba, 2018).*

E se a *força* do *batuque* se manifesta na *alegria*, na *animação* do povo, na *visibilidade* e no *respeito* alcançados nas *andanças*, o ato de cantar os *batuques* é fundamental para medir sua eficácia. A respeito deste assunto, enquanto tecia seus comentários sobre o evento que ocorreu na Lapinha, mencionado na seção introdutória deste capítulo, Zilah, da CPT, chamou atenção para os efeitos que os *batuques* cantados pelos quilombolas provocaram naquele dia:

*Você viu a Lapinha, estava doloroso desde que eles entraram na sede, porque teve alguns que nem queriam entrar, os mais antigos. Mas na hora que eles saíram de lá, eles saíram cantando. Eles não quiseram sair conversando. Eles já passaram da cancela e puxavam um canto, puxavam dois e todo mundo acompanhava. O batuque tem essa grandeza, essa força (...) esse sinal que o povo mesmo na dor, o povo é alegre (...) é como se fosse assim, a dor é passageira, a alegria é duradoura (Zilah, CPT, Manga, 2017).*

Todavia, como explicou Zé do Mário, um *batuque* pode ou não dar certo. *Uma música só se torna um batuque quando ela é cantada*. É nas *rodas de batuque* que Zé do Mário sabe se a *letra prestou ou não*. Ao falar sobre este assunto, ele lembrou de um evento marcante em sua trajetória e na memória de muitos moradores de Brejo dos Crioulos, a *Caminhada do Decreto*, momento que ocorreu no ano de 2011 em Brasília, quando cerca de cem quilombolas acamparam em frente do Palácio do Planalto e exigiram que a presidenta da república Dilma Rouseff assinasse o Decreto de desapropriação do território de Brejo dos Crioulos. Na ocasião, como forma de protesto, três moradores da comunidade se acorrentaram no local.

Durante os dias em que estiveram acampados na capital federal, debaixo de *um sol muito forte* e observados de perto por um *destacamento de polícia*, o *batuque cortou dia e noite*. Como lembrou João de Papa: *nós paramos Brasília e ficamos das oito às três horas da manhã batendo caixa no sol quente e na madrugada*. Contudo, apesar da persistência dos quilombolas, para Zé do Mário o *batuque não estava dando certo*. Sem obterem uma resposta da presidenta o povo já estava *desanimando*. No terceiro dia, o pessoal nem estava acreditando mais. Eles até se *acorrentaram na frente do palácio do planalto*, recordou Edinho.



**Figura 35** - Momentos da *Caminhada do Decreto* em Brasília  
 Autor: Arquivo Associação Quilombola de Brejo dos Crioulos (2011)

Foi aí que Zé do Mário resolveu sair um pouco da *roda de batuque*. Ele então *parou, pensou, pegou* e cantou um verso: *Ô Dona Dilma venha ver, traz café para nós beber, eu não vim aqui para passear, eu vim aqui pro cê assinar!* O verso logo se transformou em um *batuque* e o povo *animou*:

*Ô Dona Dilma venha ver, traz café para nós beber, eu não vim aqui para passear, eu vim aqui pro cê assinar!*  
*Ô bambaia, ô bambaia, o homem que não presta tira a calça e veste a saia!*  
*Ô bambaia, ô bambaia, o presidente que não presta tira a calça e veste a saia!*  
*Ô Dona Dilma venha ver, traz café para nós beber, eu não vim aqui para passear, eu vim aqui pro cê assinar!*  
*Ô Dona Dilma venha ver, traz café para nós beber, ô na cuia ô no cotché traz do jeito que ocê quiser!*

Ao perceber que os quilombolas estavam *acompanhando* seu *batuque*, Zé do Mário teve a certeza que a letra tinha *prestado*. Conforme explicou, quando o *batuque é bom o povo já pega na hora* e costuma *acompanhar o puxador* de versos.

Pedro: E você olhou ao redor? A letra veio na sua cabeça na hora?

Zé do Mário: *Fiz na hora. Você faz a letra na hora e vê se deu certo.*

Pedro: E o povo já conhecia a letra ou eles pegaram na hora?

Zé do Mário: *Não conheciam não, já pega na hora. Se o batuque prestar o povo acompanha* (Zé do Mário, Orion, Brejo dos Crioulos, 2018).

Naquele mesmo dia a presidenta Dilma Rousseff assinou o documento. Como recordou Edinho: *ela ligou e pediu que um grupo de umas dez pessoas subissem para o prédio que ela ia assinar. Chegou o dia e a hora. Tiraram uma comissão, subiram e ela assinou. Com o decreto assinado, o povo animou mais ainda!* O caso contado por Zé Mário mostra que quando o *batuque presta*, sua eficácia é reconhecida e seus efeitos são visíveis. O Decreto de 29 de setembro de 2011, assinado pela presidenta Dilma Rousseff “declara de interesse social, para fins desapropriação, os imóveis rurais abrangidos pelo Território de Quilombos Brejo dos Crioulos”.



**Figura 36** - Momento da assinatura do Decreto<sup>78</sup>

Autor: Roberto Stuckert Filho (2011)

<sup>78</sup> Moradores de Brejo dos Crioulos na foto: da esquerda para direita, Véio, Serginho (atrás), Carla e Seu Elizeu, abraçado com a presidenta Dilma. Disponível em <http://blog.planalto.gov.br/presidenta-assina-decreto-quebeneficiara-500-familias-do-quilombo-brejo-dos-crioulos>. Acesso em 10 de março de 2021.

Quando questionei Zé do Mário sobre suas inspirações para compor os *batuques*, ele disse que em certas ocasiões costuma *sonhar com as letras*. Em outras, *para, pensa* ou segue *andando e fazendo música*. De modo análogo a situação descrita acima, fazer letras de *batuques* envolve um processo criativo e inventivo:  *você põe uma letra na música, aí daquela letra você põe uma, duas letras e deu o batuque, é assim que faz, você inventa. Essa letra não dá, tenho que tirar essa letra daqui e por essa outra, aí dá certo, aí forma o batuque e todo mundo gosta, é desse jeito*, explicou Zé do Mário.

As letras podem abordar tanto situações específicas, como a canção feita por Zé do Mário na *Caminhada do Decreto*, quanto “temas do cotidiano, história, religiosidade e da *luta quilombola*” (MOURTHÉ, 2015, p.129). Em uma das conversas que tive com alguns dos moradores da Lapinha durante minha rápida incursão a comunidade, quando perguntei a uma interlocutora sobre as letras dos *batuques*, ela me contou que procura *cantar a vida, a relação com a terra, seus produtos e usos*. Como também pude presenciar naquele e em outros eventos em que *acompanhei os batuques* do quilombo, as letras também denunciam a expropriação territorial e as tentativas de tomada das terras quilombolas pelos fazendeiros e pelo próprio Estado.

Numa outra ocasião, tive a oportunidade de acompanhar Zé do Mário, membros do *grupo de batuque* de Brejo dos Crioulos e outros interlocutores na celebração do “Dia da Consciência Negra”, realizado na comunidade vizinha Agreste. Em certa altura do evento, que ocorreu nas dependências de uma escola, alguns dos seus participantes se reuniram para dar início a uma caminhada. Seguindo em fila atrás de duas mulheres que carregavam uma faixa com os dizeres “III Caminhada Igualdade Racial”, cerca de trinta e cinco pessoas percorreram as ruas da região central do quilombo. Jovens, adultos, crianças, membros do *grupo batuque*, lideranças e alguns vereadores. Ao longo do trajeto, o *grupo* de Brejo dos Crioulos foi *batendo as caixas, zambumbas*, pandeiros e cantando alguns *batuques*. Enquanto circulávamos pelas ruas, alguns moradores saíram de suas casas, acenaram e cumprimentaram seus conhecidos, demonstrando certa alegria em ver o coletivo em *movimento*. Nesse momento, Zé do Mário aproveitou para cantar um conhecido *batuque do Brejo*:

*Olé, olá, os quilombolas tá botando para quebrar!*  
*Olé, olá, os quilombolas tá botando para quebrar!*  
*Tem, tem, tem, tem casa no terreiro, a justiça de hoje em dia só apoia fazendeiro*  
*Tem, tem, tem, tem casa no terreiro, a justiça de hoje em dia só apoia fazendeiro*

Depois de alguns instantes, percebi que algumas pessoas que *acompanhavam o batuque*, seja participando da caminhada ou da porta das suas casas, mudaram seus semblantes. Algumas delas até fecharam a cara. Outras, não se manifestaram nem a favor nem contra. Como me contou posteriormente Zé do Mário, ao perceber que a letra do seu *batuque* não havia agradado os moradores de Agreste, ele resolveu improvisar outro verso. A reação à letra poderia ser explicada pelo próprio cenário visto algumas horas antes da janela do ônibus que nos levou até a comunidade. Em meio as estradas de chão que separam Brejo dos Crioulos e Agreste, diferente da realidade cotidiana desses quilombos, imponentes fazendas e empresas rurais, grandes quantidades de cabeças de gado, pivôs de irrigação que molhavam interruptamente as vastas plantações de capim faziam parte da paisagem da monocultura regional. Para ser ter uma estimativa, de acordo com o próprio motorista do ônibus *articulado* para fazer o nosso transporte, que disse ter trabalhado em uma dessas empresas, apenas uma destas propriedades, *pertencente a quatro irmãos* e que segundo ele, possui *42.000 cabeças de gado*, só naquele dia havia *matado 280 animais*. A empresa situa-se nas proximidades de Agreste e assim como o motorista, muitos quilombolas da comunidade nela trabalham. Percebendo a reação do *povo*, como uma forma de *respeito*, Zé do Mário sutilmente mudou a letra do seu *batuque* e *jogou* outro verso, substituindo o trecho que mencionava os fazendeiros por outro:

*Olé, Olá, os quilombolas tá botando para quebrar!*  
*Olé Olá, os quilombolas tá botando para quebrar!*  
*Tem, tem, tem, tem casa no terreiro, os quilombolas para ganhar não precisa ter dinheiro*  
*Tem, tem, tem, tem casa no terreiro, os quilombolas para ganhar não precisa ter dinheiro*

Desse momento em diante todos passaram a *acompanhar* esse e outros *batuques* que Zé do Mário *puxou*. A caminhada continuou até retornarmos para a escola. Devido ao sucesso do *batuque*, os moradores de Brejo dos Crioulos foram convidados para fazerem outra *apresentação*, que acabou sendo o momento de *abertura* de uma missa que ocorreu em seguida. Perto do final da celebração religiosa, os membros do *grupo* saíram para se arrumar. Marlene, responsável por guardar os *conjuntos de batuque*, distribuiu as camisetas para os quilombolas, que foram se trocar e se preparar para outra *roda*. Estampadas com o símbolo da Associação de Brejo dos Crioulos na parte da frente, as camisetas também possuíam, na parte de trás, o nome dos apoiadores do *grupo*. Além das camisetas, as mulheres vestiram saias estampadas e algumas delas colocaram seus lenços para *batucar*.



**Figura 37** - Dona Justina e Marlene *batucam* durante evento  
Autor: Arquivo Associação Quilombola de Brejo dos Crioulos (s/d)

Após a missa, já na parte da noite, o *batuque* iniciou novamente. Aos poucos os moradores de Agreste e das outras comunidades foram entrando na *roda*, *brincando* e *acompanhando* o *batuque* de Brejo dos Crioulos. Ao final da *apresentação*, já de madrugada, nos despedimos dos nossos anfitriões e embarcamos rumo a Brejo dos Crioulos. No ônibus, o *batuque* e as conversas continuaram. Muitos comentavam o sucesso das *apresentações* realizadas naquele dia: *se não fosse o batuque de Brejo, o povo não animava*. Felizes, afirmavam a *força* do *batuque* e de sua comunidade.

### 3.3.2 Camisetas, adereços, bandeiras, alimentos e artesanatos

Durante o trabalho de campo foi notável observar o cuidado dos quilombolas com as vestimentas e os objetos portados no corpo. Além dos *conjuntos de batuque*, muitos costumam comparecer as reuniões, encontros e mobilizações trajando camisetas personalizadas das associações, sindicatos, organizações e movimentos sociais dos quais fazem parte. Como notaram Leite Lopes e Heredia (2014, p.25), “a produção de símbolos de reconhecimento (vestimentas, acessórios, músicas, bandeiras) é intensa nesses espaços de interação e afirmação de identidade”. Assim como o *batuque*, esta é outra das *tradições* dos quilombolas norte-mineiros:

*É costume ter a camisa da associação. Primeiro ponto, você vai no movimento e você diferencia, você não precisa de perguntar de que comunidade você*

*pertence, já tá estampado. Ele é de tal comunidade, ela é de tal comunidade. Sem contar também que entra alguma coisa para a associação. Vão supor que você vai vender uma camisa por uns vinte reais, ou dez reais, que seja, é uma fonte que, de uma forma ou outra, vai ajudar no trabalho da associação. É uma tradição nossa aqui da região fazer as camisas (Zé Orlando, morador de Sangradouro Grande, 2017).*

Vestir a camisa da associação ou do movimento é uma forma de *dizer politicamente, é uma expressão política*. Conforme advertiu outra interlocutora, *diferente de vestir uma camisa de candidato na época da política, aqui tá o nosso rosto, a nossa identidade. Quem nós somos. Os nossos pés, as nossas raízes*.

Os moradores do quilombo de Praia, sempre vão para os eventos vestindo a camiseta da associação quilombola, que, além de identificar o nome e a sigla da entidade (ASQUIPRA), também destaca o nome do seu *fundador* e primeiro presidente. No decorrer da pesquisa, na maioria dos eventos que os encontrei, estavam trajando a vestimenta, que já se tornou conhecida no mundo dos movimentos.



**Figura 38 - Batuque no Encontro Quilombola de Jaíba**  
Autor: Arquivo Federação N’Golo (2017)

Na fotografia acima, tirada durante uma das *rodas de batuque* que ocorreram no Encontro de Jaíba, se olharmos atentamente poderemos ver alguns dos habitantes de Praia vestidos com a camisa verde e branca da associação. Olhando para a imagem também é possível observar outras vestimentas e adereços usados pelos demais participantes do evento.

Outros modelos de camisetas observados podem carregar não apenas o nome do *fundador* ou do presidente de determinada associação, mas também de cada um dos seus dirigentes.

Uma outra opção, empregada por muitos daqueles que circulam por esse mundo, diz respeito ao uso de camisetas referentes a eventos e campanhas dos quais eles e elas participaram anteriormente, confeccionadas especificamente para estas situações. Além de identificarem os nomes dos eventos e ações, suas datas, as cidades ou comunidades onde eles foram realizados, tais vestimentas também podem ser confeccionadas com estampas, ilustrações e identificar o nome dos organizadores, apoiadores e, em alguns casos, dos patrocinadores.



**Figura 39** - Vestida com a camisa do IV Colóquio Internacional PCTs, Deca *batuca* durante ato político em Manga  
Autora: Indi Gouveia (2018)

Os bonés e as bolsas de tecido também são muito apreciados. Tal como as camisetas, carregam as siglas, os nomes dos movimentos, associações, frases, palavras de ordem, ilustrações, imagens e estampas.

Certa vez em Brejo dos Crioulos, enquanto aguardava na casa do meu anfitrião Romeu Nequinha a chegada da carona que, horas depois nos levou até uma localidade próxima, onde participamos de um encontro, presenciei-o escolhendo a indumentária usada naquele dia. Além da camiseta da “18ª Romaria das águas e da terra”, realizada em Brejo dos Crioulos em 2015, Nequinha retirou de dentro de uma mala um boné e uma bolsa de tecido, ambos aparentemente novos. Após indagá-lo sobre estas vestimentas, ele me contou que os tinha ganho num encontro de agricultores anos atrás. Foi então que Nequinha me mostrou outros tantos bonés e bolsas que guarda em sua casa, a maioria deles adquiridos nos eventos. Alguns bem conservados e poucas vezes utilizados, outros já desbotados e desgastados, parecidos com aqueles que eu estava habituado a vê-lo usando cotidianamente. Quando lhe perguntei o motivo da sua escolha,

apontando para sua camiseta, que carregava a frase “*território quilombola, luta e resistência, juntos fazemos a diferença*” e uma passagem bíblica, “*eu darei a esta terra a sua descendência*” (Gn, 13,15), ele me disse, *aqui está a nossa caminhada*. Nequinha contou que sempre prioriza o uso das camisas dos eventos quando vai participar dos encontros e outras atividades do mundo dos movimentos.

Este episódio nos mostra como, além de fazer os nomes das pessoas e comunidades circularem, tais vestimentas e adereços também atestam o prestígio dos quilombolas, estampando nos seus corpos como eles são *andados*.

Na conversa que se sucedeu, Nequinha também enfatizou a serventia das bolsas e bonés no seu dia-a-dia. Utilizadas para armazenar e carregar alimentos, sementes, ferramentas, as bolsas são sempre levadas nas suas *andanças* pelo território, nas atividades de trabalho e nas idas até a *rua*. Os bonés são itens indispensáveis para protegê-lo do sol quente durante as caminhadas e o trabalho na *roça*.

O mesmo pode ser dito em relação aos chapéus de palha, de couro e aos lenços e turbantes, que, além de serem usados no cotidiano e ajudarem as pessoas a suportarem o calor da região, também são usados no mundo dos movimentos junto com os colares, terços, fitas e pulseiras, afirmando no corpo daqueles que os portam, o modo de ser e o *jeito* quilombola.

Muitos interlocutores também *carregam* para os encontros as bandeiras e banners dos movimentos, entidades e associações comunitárias. Confeccionam faixas e cartazes que povoam estes espaços. A esse respeito, de modo parecido com o que disse Nequinha nas páginas acima, segundo Dermita, *levar as bandeiras para o mundo dos movimentos é uma forma de mostrar a caminhada e de impor a presença nesse mundo: cada um leva a sua, levanta a sua bandeira, mostra a sua caminhada. Nós estamos identificando que nós estamos ali, que a nossa presença tá ali. Mesmo que eles não queiram, nós estamos impondo a nossa presença*, enfatizou ela.



**Figura 40** - Bandeiras e cartazes expostos no Seminário Terra Teto e Trabalho  
Autor: Arquivo CPT (2018)

Outras coisas que circulam junto aos quilombolas são as sementes, frutas e verduras. Cultivadas *sem veneno*, como costumam enfatizar, aquilo que é levado geralmente é exposto e desperta a atenção dos participantes, transformando-se numa oportunidade de os agricultores falarem sobre a origem de sua produção agrícola, das suas formas de cultivo e das *lutas* travadas nos seus territórios. Principalmente quando os produtos vêm de alguma *ocupação* ou *retomada*. Como me disse Seu Juscelino, esse é também um jeito de *levar as experiências praticadas no território*. Uma forma de fazer circular conhecimentos relacionados a terra e à *luta*. Depois de expostas, costumam ocorrer as *trocas de sementes* e a distribuição de verduras e frutas entre os participantes.

Nos encontros e celebrações que ocorreram nas comunidades os participantes também costumam levar e expor pratos, ingredientes, temperos e comidas típicas dos quilombos norte-mineiros: bolos, fatias, queijos, biscoitos de goma doce e salgados, *beiju*, feijão tropeiro, mandioca cozida, milho assado, angu, pamonha, *paçoca*, doces como rapadura, canjica e cocadas, farinha de mandioca, *pimentas no vidro* e o famoso *colorau* ou *corante*, especiaria obtida da *panha* do urucum e muito apreciada na região.



**Figura 41** - Troca de sementes durante Encontro de Agrobiodiversidade  
Autor: Arquivo CAA-NM (2013)



**Figura 42** - Alimentos expostos no Dia da Consciência Negra em Brejo dos Crioulos  
Autor: Pedro Henrique Mourthé (2017)

Outras coisas que circulam no mundo dos movimentos são os artesanatos. Dirigindo nosso olhar para fotografia abaixo (figura 43), podemos visualizar, além de frutas, verduras, da bandeira e das camisetas do MPP, um barco, um cesto de madeira e uma rede de pesca. Como ocorreu neste encontro, é comum que os quilombolas tragam objetos e artesanatos feitos em suas comunidades. Estas coisas também lhes permitem *mostrar suas realidades e tradições*.

Nas *visitas* a outros povos, eles também costumam levá-los para presentear seus *companheiros de luta*.



**Figura 43** – Pescadores e quilombolas participam do III Colóquio Internacional PCTs  
Autora: Dayana Martins (2014)

Miro, já conhecido do leitor, é presença certa nos eventos que ocorrem na região. Seja *acompanhando o grupo de batuque* ou *andando* com os movimentos, na maioria dos encontros que frequentei lá estava ele, expondo seus artesanatos, *pequenas miniaturas* e um banner que trazia o símbolo da Associação Quilombola de Brejo dos Crioulos. Se antes, como relatado no capítulo 2, seu *negócio* era *só trabalhar na roça*, desde que *entrou na luta*, tornou-se um conhecido artesão. Aliás, seu próprio engajamento no mundo dos movimentos está relacionado com as coisas que ele *carrega* para esse mundo.



**Figura 44** - Miro expõe seus artesanatos em Montes Claros  
Autor: Pedro Henrique Mourthé (2018)

Ao relatar sua história, Miro contou que no início da sua *caminhada*, mesmo possuindo algum conhecimento prévio relacionado a madeira, decorrente da sua experiência de trabalho em *carvoeiras* quando jovem, nem mesmo *sabia o que era artesanato*. Foi durante uma ida de rotina até Varzelândia, enquanto caminhava pelas ruas da cidade, ao sofrer um pequeno incidente, que Miro descobriu o significado desta palavra: *eu tropecei numa cobra, só que não era cobra de verdade, era de madeira. Eu nunca tinha visto essa cobra*.

*Ela estava numa lojinha que eu nunca tinha entrado. Eu achei que a cobra tinha me dado uma picada e pensei, “ih, meu Deus, ainda bem que tô na Varzelândia”, aí uma menina perguntou “você se assustou? quer tomar água?”, eu falei “sim”, eu não enxergava mais nada. Pra mim a cobra era de verdade, não tinha como mudar. Aí ela foi lá e mexeu com essa cobra e eu não acreditava. Ela pegou e falou “isso aqui é um artesanato e tal”, me explicou. “Ah, tá, artesanato que o povo fala é isso” (Miro, Araruba, Brejo dos Crioulos, 2018).*

Retornando a Brejo dos Crioulos, Miro resolveu *entrar na mata* e procurar alguma madeira com intenção de fazer alguma peça para retribuir a ajuda prestada no momento do seu incidente. Ao encontrá-la, esculpiu uma seriema de madeira, um tatu e alguns chaveiros, que foram levados para presentear a moça. O sucesso foi tanto que Miro não parou mais: *aí o pessoal já começou a conhecer, colocar apelido em mim. Miro da cabeça, Miro do caju, Miro da garça, Miro da gaivota, Miro da carranca, e por aí vai...É como se eu tivesse fazendo uma novela. Aí a gente começou empolgar*, contou ele, alegre.

O episódio é recordado por Miro como o momento no qual ele *ganhou* o *dom* de fazer seus artesanatos e *pequenas miniaturas*. Desde então, tem confeccionado peças de diferentes tamanhos e formatos, animais como bois, peixes, aves, jacarés, onças, réplicas de carroças, carrancas, panelas de pressão, dentre outras coisas, que fazem parte do seu cotidiano e retratam o *jeito de ser quilombola*. A inspiração vem das suas *andanças pelo mato* e das observações atentas daquilo que está ao seu redor.

Desde este episódio, Miro aproveita suas *andanças* para vender algumas peças e arranjar algum dinheiro. Contudo, para ele o mais importante é divulgar o seu trabalho e aquela que é uma das *tradições* de Brejo dos Crioulos, o artesanato feito em madeira.

Pedro: Qual é a sua finalidade de levar os artesanatos?

Miro: *Primeiro pra o povo ter um conhecimento da nossa tradição. Depois para as pessoas elogiarem o que eu faço. É melhor do que elas comprarem. O dinheiro, você gasta em qualquer coisa, e ali você ganha um amigo, você ganha abraço, beijo, se for possível [risos], não tô falando que todo mundo que chega e faz isso, mas a gente ganha esse carinho do público. Fica lá ouvindo o pessoal, “sou de tal comunidade”, “do assentamento tal”, aí eu falo “eu sou quilombola, moro lá no quilombo” e aí fica naquela, a gente vai fazendo amizade. Nesse ponto, os encontros são muito importantes* (Miro, Araruba, Brejo dos Crioulos, 2018).

Foi devido a seu *dom* que Miro foi escolhido para confeccionar uma de suas *pequenas miniaturas* e presentear os *companheiros* Xakriabás durante um *intercâmbio* realizado no território indígena. Evento que possui um significado especial para Miro, pois marca a sua *entrada na luta*.

Posso dizer que, se minha participação nos eventos me possibilitou observar como estas coisas e símbolos circulam no mundo dos movimentos e fazem parte da *luta*, as estadias nas comunidades e o convívio com as lideranças e outros interlocutores, permitiu-me ver de perto o cuidado das pessoas com aquilo que elas trazem desse mundo, ouvir as histórias e narrativas que estas coisas acionam e entender melhor o significado que elas possuem em suas vidas. Este tema será tratado na última seção deste capítulo.

### **3.3.3. Documentos da luta: narrando as andanças e as caminhadas**

*Eu num tô falando com ocê agora, é um jeito da gente tá estudando ali numas cartilhazinhas. Para tudo Deus dá um dom* (João de Papa, Caxambú I, Brejo dos Crioulos, 2018).

Em uma manhã em Croatá, enquanto conversávamos durante o café da manhã na casa

de Veridiana, moradora que gentilmente me hospedou junto com sua família, Seu Juscelino tirou da bolsa uma cartilha que havia recebido na sua *viagem* a Cana Brava, comunidade de pescadores localizada nas margens do rio São Francisco. Ao exibí-la, disse: *a gente mostra as ideias e tira também desse livro. E olha que eu não tenho leitura, tem hora que eu coloco as pessoas para lerem para mim.* Mesmo sabendo apenas *soletrar um pouquinho*, Seu Juscelino contou que se esforça para continuar *estudando* e lendo os *livros* recebidos em suas *andanças*. Notando meu interesse pelo *livro* de Seu Juscelino, Veridiana se dirigiu até um dos quartos da sua casa e voltou trazendo vários documentos que estavam guardados naquele cômodo: apostilhas, cartilhas, livretos, livros, boletins, panfletos. A mesa da cozinha ficou repleta desses materiais.



**Figura 45** - Cartilhas e livros espalhados pela mesa de Veridiana  
Autor: Pedro Henrique Mourthé (2018)

Ao me mostrar as apostilas do *curso de juristas leigos* da AATR, evento importante na sua *caminhada* (já mencionado no capítulo 2), Veridiana falou que está sempre lendo e consultando esta e outras apostilas, cartilhas e o estatuto da associação. Principalmente ao se *preparar para as reuniões* e *viagens*, que fazem parte da sua rotina. Ao manuseá-los, lembrou das histórias relacionadas a estes *papéis*, dos lugares por onde *andou* com o *movimento* e como os conseguiu. A maioria foi recebida pela própria Veridiana ao longo de sua participação nos eventos.

Além dos corpos que se movimentam, esses livros e cartilhas também circulam como artefatos que disseminam as noções e o conhecimento da *luta* entre as lideranças e comunidades da região. De maneira próxima ao que observou Morawska Vianna (2014b, p.32), inspirada em

Mauss (2013), pode-se dizer que em meio a *luta* e as *andanças*, “pessoas e coisas se permeiam para compor saberes, mundos, relações”. Como a autora mostra, em documentos inscrevem-se composições que vislumbram relações possíveis a partir de um vocabulário inteligível ao mundo dos direitos.

Ao continuar mexendo nas suas coisas, Veridiana retornou novamente de um dos quartos, trazendo desta vez um caixote. No seu interior estavam armazenadas, dentro de garrafas pet, potes e sacos plásticos, uma diversidade de sementes. Ao mostrá-las, Veridiana também lembrou dos encontros em que as recebeu, dos momentos de *trocas de sementes* e dos lugares que conheceu em suas *andanças*. Além disso, falou sobre as características e usos de cada uma das plantas. Percebendo meu fascínio pelas sementes e, principalmente pelas histórias e narrativas que elas acionavam, Seu Juscelino aproveitou para comentar sobre o seu gosto por elas e contou que têm o hábito de *trazê-las* dos eventos e *espalhá-las* para aqueles que vivem em Croatá.

Veridiana também dependurou, na sala de estar, uma faixa confeccionada anos antes em virtude de sua participação em um evento que ocorreu na cidade de Januária, o “Grito dos excluídos”. Momento bastante significativo para ela e outros habitantes de Croatá. Além disso, nas portas de madeira de alguns dos cômodos de sua casa, também estavam afixados cartazes e adesivos relacionados a outros eventos e campanhas.



**Figura 46** - Faixa exposta na casa de Veridiana  
Autor: Pedro Henrique Mourthé (2018)

Ao adentrar o *terreno* da minha anfitriã, de longe também era possível avistar a bandeira do MPP, colocada na parte da frente de sua casa:



**Figura 47** - Casa de Veridiana  
Autora: Elisa Araújo (2018)

Em Brejo dos Crioulos, como também mencionado no segundo capítulo, Ticão também mantém em sua casa uma pasta onde estão guardados os *documentos da luta*. Meu primeiro contato com o arquivo de Ticão se deu ainda durante a pesquisa de mestrado, em 2014, ano em que o conheci. Naquela ocasião, ele me recebeu em sua casa para conversarmos. Em um determinado instante, foi até o seu quarto, voltou com a sua pasta e me disse *aqui estão todos os princípios*, as origens da *luta*.

Seu arquivo é composto por diversas correspondências que foram encaminhadas pela Associação quilombola a diferentes destinatários nos últimos anos; ofícios com as respostas a estes documentos; cartas pessoais ; *cartas políticas*, manifestos e outros papéis relacionados a sua participação em eventos do movimento quilombola; atas de reuniões; recortes e matérias jornalísticas; boletins informativos sobre Brejo dos Crioulos e sobre a sua própria atuação enquanto liderança; fotografias; mapas; relatórios de *visitas e intercâmbios*; convites para eventos; certificados; decretos; boletins de ocorrência; cartas precatórias e as chamadas *liminares*, papéis estes relacionados as *retomadas*<sup>79</sup>. De diferentes formatos, técnicas de escrita e linguagens, alguns destes documentos foram confeccionados pelos próprios quilombolas, outros, pelos seus

---

<sup>79</sup> *Liminar* é o termo usado pelos moradores de Brejo dos Crioulos para referirem aos mandados de reintegração de posse emitidos pelo Poder Judiciário durante as *retomadas*.

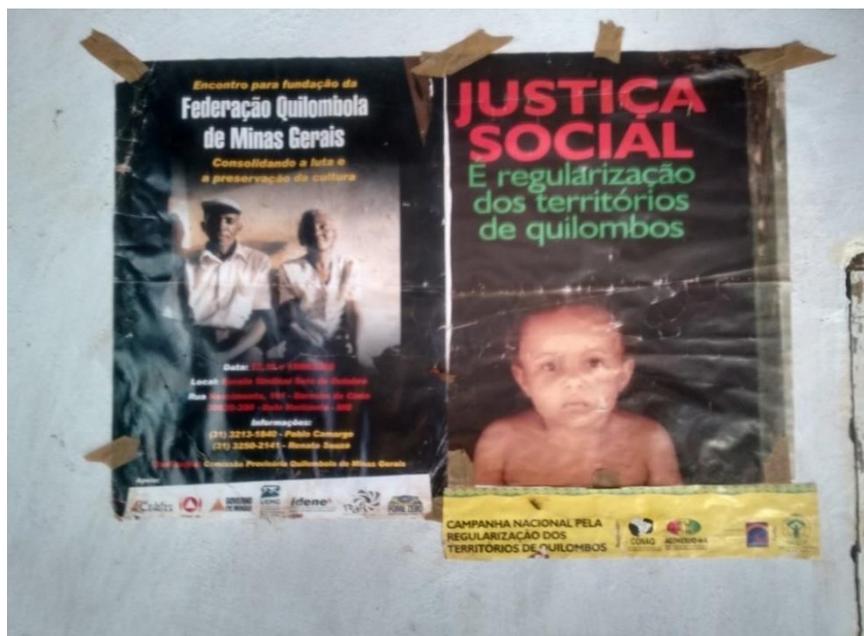
*parceiros* ou, por membros de ONG's, representantes de órgãos governamentais e operadores do direito.



**Figura 48** - Pasta de documentos mantida por Ticão  
Autor: Pedro Henrique Mourthé (2014)

Naquele dia, conversamos a manhã inteira. A *história da luta* era contada seguindo os documentos. Cada *papel* tinha sua importância e um significado. Ao percorrê-los, Ticão lembrava-se de eventos relativos a Brejo dos Crioulos, à sua própria trajetória e a trajetória do movimento quilombola estadual e regional. Enquanto discutíamos algumas ideias referentes a minha pesquisa, ele me disse: *é preciso rastrear os papéis*. No entanto, Ticão foi enfático ao advertir: *você tem que pôr o certo na hora de falar da história. Cada um na comunidade fala de um jeito, mas você tem que colocar o certo. Senão faz igual à história do negro no Brasil que tem que ser reescrita*.

Três anos mais tarde, em 2017, durante uma das etapas do trabalho de campo do doutorado, fui novamente recebido por Ticão em sua casa. Desta vez, além da pasta com os *documentos da luta*, exibida novamente, ele fez questão de me mostrar, pregados nas paredes de um dos cômodos da sua casa que eu ainda não conhecia, alguns cartazes referentes a eventos dos quais ele participou e ajudou a organizar, como o cartaz do “Encontro de fundação da Federação N’Golo” e o da “Campanha nacional pela regularização dos territórios de quilombos”.



**Figura 49** - Cartazes pregados por Ticão nas paredes da sua casa  
Autor: Pedro Henrique Mourthé (2017)

Como vimos no capítulo 2, o evento de fundação da Federação N’Golo, bem como os momentos que o antecederam, são bastantes significativos na *caminhada* de Ticão, de de outras lideranças e na própria consolidação do movimento quilombola estadual.

Durante a conversa, Ticão também me mostrou um outro cartaz, escrito em língua inglesa e relativo à denominada *Conferência de Durban*, evento do qual eu particularmente nunca tinha ouvido falar e que, apesar de ter ocorrido em um lugar distante de Brejo dos Crioulos, foi minuciosamente descrito por Ticão, que destacou a sua importância para as discussões relacionadas ao *assunto da desigualdade racial e a situação do negro*. Conforme advertiu, *não tem como você falar dessa área sem citar a conferência de Durban*<sup>80</sup>. Segundo Ticão, o evento é uma *referência* para sua *militância*.

<sup>80</sup> Realizada no mês de setembro de 2001 em Durban, África do Sul, a “I Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e as Formas Conexas de Intolerância” contou com a presença de “173 países, 4 mil ONGs e um total de mais de 16 mil participantes”. Disponível em <http://www.palmares.gov.br/archives/13958>. Acesso em 23 de fevereiro de 2021.



**Figura 50** - Cartaz da *Conferência de Durban*  
Autor: Pedro Henrique Mourthé (2017)

Também durante o mestrado, Véio, outro importante interlocutor de Brejo dos Crioulos, ao comentar sobre as numerosas audiências e reuniões que precisou acompanhar, por estar na época à frente da Associação Quilombola e por acumular a função de *coordenador de acampamento*, disse: *sem papel não dá para fazer nada. Eu sempre peço um papel, sempre peço cópia de todo documento em toda reunião que eu vou.* Véio também guarda diversos *documentos da luta*: cartas, *liminares*, boletins de ocorrência, certificados, cartazes, crachás, fotografias e outros *papéis*.

Nas diversas conversas que realizamos durante a pesquisa de doutorado, foi difícil não notar, pendurados nas paredes de sua casa, precisamente na sala de estar, onde ele, por ser uma liderança costuma receber diversas pessoas, um banner da associação comunitária e vários crachás que continham seu nome, referentes a eventos que ele acompanhou ao longo de sua *caminhada*.



**Figura 51** - Banner da Associação Quilombola e crachás expostos na sala de Véo  
Autor: Pedro Henrique Mourthé (2018)

Foi nesse mesmo ambiente, no decorrer de uma das nossas conversas, que Véo me disse, segurando algumas fotos: *eu olho assim, essas fotos que estão aqui, foi coisa que eu passei. Esses crachás que eu tenho, foi coisa que eu passei. Eu tenho mais crachás ali na venda, uma hora eu vou juntar tudo num canto. Essa audiência aqui, nessa casa, eu nunca pensava em ir lá.*

Exibindo uma fotografia na qual se encontra parado em frente à sede da Organização dos Estados Americanos (OEA) em Washington nos Estados Unidos e, em seguida uma *carta* retirada de uma pasta plástica, Véo continua seu relato: *fazer o que lá? Eu nunca pensava, nem no sonho. Quem fez eu ir lá? Eu acho que foi o direito nosso e a luta, que teve gente que reconheceu que nós tínhamos que ir lá.* A fotografia e o documento tratavam da sua viagem para os Estados Unidos, em outubro de 2013. Naquela ocasião, na condição de presidente da Associação Quilombola de Brejo dos Crioulos, Véo participou de uma audiência da OEA. De acordo com Borges, Basílio e Silva (2017, p.39) o evento foi dedicado à:

discussão sobre a violência contra defensores de Direitos Humanos mobilizados na luta por seu direito a terra e ao território. Além de Brejo dos Crioulos, o outro caso emblemático discutido foi o dos índios Guarani e Kaiowá, de Mato Grosso do Sul<sup>81</sup>.

---

<sup>81</sup> Para maiores informações, ver <http://www.global.org.br/blog/reunioes-e-audiencias-da-oea-em-washington-tratam-de-manifestacoes--e-outras-denuncias-relacionadas-ao-brasil>. Acesso em: 23 de fevereiro de 2021.

Na conversa que se estendeu por várias horas, Véio relatou sua jornada épica para conseguir ir aos Estados Unidos, sua ida até Montes Claros para tirar seu passaporte, a incursão realizada até Brasília para obter o visto e outras *andanças* realizadas até o dia de sua partida. Ele ainda contou detalhes da sua vivência internacional. O trecho a seguir é bastante ilustrativo a esse respeito. Nele podemos ver como Véio habilidosamente transforma sua experiência em narrativa:



**Figura 52 - Véio na sede da OEA**

Autor: Arquivo Associação Quilombola de Brejo dos Crioulos (2013)

Véio: *Então a Joania<sup>82</sup> falou: “você tem condição de ir lá em Montes Claros na Justiça Federal e conseguir o passaporte?” Eu falei, “posso” (...) Eu tava em Belo Horizonte correndo atrás do processo da terra aqui mais o Zé Preto. Eu falei mais ele, “Zé Preto, eu tô querendo ir em Montes Claros e Belo Horizonte, tem como você ir mais eu?”, ele falou, “vou”, sem conhecer nada em Belo Horizonte. Aí nós fomos no carro dele. Quando eu tô lá no INCRA, a Joania me liga, “ô Véio, você tá onde?” eu falei “em Belo Horizonte” – “você tá com os documentos do passaporte seu aí?”, eu falei, “tô não Joania”.*

Pedro: *Você ainda não tinha feito seu passaporte?*

Véio: *Eu tinha feito, mas eu tinha deixado o documento aqui [Brejo dos Crioulos]. Aí ela falou assim – “Véio, você tem que pegar o passaporte amanhã até 11 horas! Tem como você pegar?”, Eu falei, “eu creio que tem, Deus vai me ajudar. Eu tô aqui em Belo Horizonte ainda, em reunião, e aí eu vou sair daqui na base de oito e meia, nove horas da noite, e aí eu vou embora, e depois que chegar em casa eu vou pegar o documento”. Foi no mesmo dia do encontro com os índios de São João das Missões que vieram fazer uma visita aqui<sup>83</sup>. Aí eu fui lá pegar o documento. Voltei pra Montes Claros de novo pra pegar o passaporte. Eu dormi por lá para no outro dia eu ir para Brasília conseguir*

<sup>82</sup> Agente da FIAN Brasil que acompanhou Véio em sua incursão aos EUA. A FIAN é uma das organizações que faz parte da *rede de parceiros* de Brejo dos Crioulos.

<sup>83</sup> Os indígenas aos quais Véio se refere são os Xakriabás.

*o visto pros Estados Unidos. Fiquei dois dias em Brasília pra conseguir o visto. Fui na justiça não sei o que, e teve uma entrevista minha pra conseguir o visto. Nisso, a Joania preocupada. Aí o cara perguntou e tal, eu respondi tudo. O cara falou “não moço, o visto do senhor tá pronto, o senhor passou, tá beleza”. Aí eu peguei e vim embora. Quando passa mais ou menos uns 25 dias, a Joania me liga, “Véio, o visto seu tá liberado, tá pronto. Nós vamos ter que ir pros Estados Unidos tal dia”. “Você vem sozinho pra Belo Horizonte? Você vai pegar o avião lá em Montes Claros, você sabe pegar o check-in?” – “olha Joania, eu aprendo”. Foi o primeiro avião que eu peguei, não sei como é que foi, mas eu peguei e fui. Chegando em BH, a Joania já estava na reta lá mais os caras, o índio e o outro rapaz<sup>84</sup>.*

Pedro: E você já conhecia esse indígena ou conheceu ele lá?

Véio: *Nunca, foi a primeira vez. E eu sujo, bagaçado, sujo mesmo, pois teve um evento aqui no Brejo muito grande.*

Pedro: Você participou de evento no mesmo dia da viagem?

Véio: *Isso. Aí eu procurei um lugar pra tomar banho e não achei esse lugar lá.*

Pedro: Isso no aeroporto?

Véio: *No aeroporto. Aí um cara falou comigo, “posso te dar uma água pra você lavar os pés”. Eu estava de chinelo. Ele me deu um balde, ajeitou uma água lá no aeroporto, aí entrei na salinha, lavei os pés, coloquei o sapato, arrumei direitinho e falei “tá bom demais, não tem jeito né? Não deu tempo”. Aí, pra aumentar o caso mais um pouco, eu sentei perto de um senhor bem bonito, bem encapado. Eu conversando, o homem era juiz. E ele perguntou, “o senhor é de onde?” Viu meu jeito e pensou – esse sujeito é um marinheiro daqueles de primeira viagem – vendo eu, nesse avião, sujo, feio, barbudo. – “O senhor é de onde?” “eu sou de uma comunidade quilombola, o pessoal fala sempre dessa comunidade, Brejo dos Crioulos, município de São João da Ponte, Varzelândia e Verdelândia”. “O que vem a ser isso?”, aí eu comecei a contar, “descendente de escravo e tal”. Aí ele entendeu mesmo, conheceu. – “O senhor tá indo pra onde?”, “eu tô indo pra Washington”, ele repetiu, “o senhor tá indo pra onde?”, eu falei, “tô indo pra Washington”. – “Qual Washington o senhor tá indo?”, ele perguntou, o juiz, “eles falam que é nos Estados Unidos”, “o senhor tá indo para os Estados Unidos?”, “estou indo para os Estados Unidos”. Ele falou assim, “o senhor conhece lá?” “não”, “o senhor já foi lá?”, “não”, “o senhor tem parente lá?”, “não”, “o senhor não conhece ninguém lá?” “não”, “o senhor tá indo fazer o que lá?”. Aí eu peguei, vendo a preocupação do homem e falei, “eu sou representante das comunidades quilombolas. Tem essa demora do território sair e o Brasil nosso aqui não funciona bem, é meio pelego, a gente tem uma audiência com a justiça americana. Eu tô indo lá denunciar e falar a real, como nós convivemos no dia a dia aqui no Brasil”. Ele falou, “o senhor tem coragem de ir lá fazer isso?”, “se eu tenho coragem? eu tô indo para fazer!”, “é moço, já vi que o senhor tem coragem”, mas vai mais gente com o senhor?”, eu falei, “vai uma menina mais eu”, “o senhor conhece ela?”, “conheço, já vi ela várias vezes”. “De onde é essa menina?”, “de Goiânia”. “Só vai vocês dois?”, “não, vai outras pessoas”. “o senhor conhece?”, “não”. “De onde são?”, “Mato Grosso do Sul”, “o senhor nunca viu eles não?”, “não”, “nunca?”, “não” “e o senhor vai mais eles?”.*

Pedro: Ele ficou preocupado né?

Véio: *O homem ficou preocupado. Aí ele falou, “ó, muita felicidade para o senhor, que esse encontro do senhor seja bom. Eu vou ter conhecimento desse*

---

<sup>84</sup> O indígena era Genito Gomes, liderança Guarani-Kaiowá que viajou junto com Véio e participou da audiência da OEA.

*resultado que vai passar e depois eu mando não sei o que pro senhor”. Eu não tô lembrando se ele já mandou ou não, mas eu tenho certeza que ele me viu no dia da reportagem, no dia que eu estava lá, isso foi televisionado pro mundo todo, não foi Pedro? Eu creio que ele viu. Ó moço, tem coisa que não é brincadeira não, a simplicidade, o jeito que eu estava, ele não acreditava que eu estava indo pra um lugar desses. O cara conhece. Aí quando chegou lá nos Estados Unidos, não é fácil não, o cara acha que é fácil, não é não (...) eu fui em duas audiências lá para conhecer como que era o sistema lá. E nessas duas audiências, tinha um advogado brasileiro daqui da região que eu conhecia e tinha uma advogada internacional que eu não entendia a língua dela. No hotel, eu cheguei mais Joania todo quebrado, com sono.*

Pedro: Então você ficou em hotel?

Véio: *Foi. Mas nós andávamos demais durante o dia, não ficávamos lá não, ficávamos andando pra conhecer os museus, a Casa Branca, que era pertinho mesmo do hotel que nós estávamos. Se fosse uns 400 metros era perto, dava pra ver ela. Nós fomos em vários museus. Quando foi o dia da audiência, quando nós chegamos lá não tinha ninguém. A mesa fica lá arrumada, a advogada já sabia onde era. Ela chegou e mandou nós sentarmos. Eu sentei aqui, a advogada sentou aqui, o índio sentou do outro lado, aqui sentou outro advogado. Aí sentou dois homens aqui, um era o presidente. Chegou duas pessoas, sentaram desse lado ali na frente e os outros sentaram na frente também. O povo em volta, tem as cadeiras e aqui é a mesa. Aí o presidente falou “Zé Carlos, bom dia, tudo bem?”, “tudo bem”.*

Pedro: O pessoal traduzia pra você?

Véio: *Eu tinha um microfoninho. Aí eu escutei “Zé Carlos, a palavra tá com o senhor”*

Pedro: E você estava nervoso?

Véio: *Não, sossegado.*

Pedro: Você não estava com medo não?

Véio: *Não, de jeito nenhum. Aí eu respondi, “bom dia, eu queria agradecer o senhor que a gente tá aqui no local que a gente nunca tinha consolidado de vir, nunca tinha oportunidade de vir, que a gente veio fazer a denúncia da situação que nós convivemos no território quilombola de Brejo dos Crioulos, no Brasil, município tal”. Falei direitinho, fui falando. Falei a situação das retomadas, das ocupações que estavam acontecendo, fazenda por fazenda, e fui falando. A menina deu o sinal na perna aqui que eu tinha que parar naquela hora, não podia aumentar. Eu sei que eu parei, mas eles entenderam. Acho que eu fui bem esclarecido no que eu falei. Aí passou pro índio, o índio também falou bem. E quando chega aqui no Brasil o pessoal já estava sabendo de tudo que eu tinha falado lá (Véio, Araruba, Brejo dos Crioulos, 2018).*

A narrativa de Véio ilustra bem a relevância dos *documentos da luta*. Cuidadosamente guardados em pastas, bolsas e malas, os *papéis* e as fotografias devem ser exibidos, seja para os pesquisadores ou para outros *companheiros de luta*. Os documentos, cartazes e outros objetos acionam memórias e são elementos importantes para narrar os episódios vivenciados nas *andanças* e nas *lutas* travadas nos territórios quilombolas. Como chamou atenção Guedes (2011a, p.375), ao lidar com uma situação etnográfica parecida, “o valor de um *documento*, aos olhos destas pessoas, reside não apenas no seu conteúdo substantivo – no que nele está inscrito – ou no seu valor legal; mas nas narrativas e relatos que ele é capaz de acionar”.

Assim como fazem os quilombolas norte-mineiros, os interlocutores deste autor também lhe apresentaram “coleções de documentos”, sempre acompanhados de fotografias e por meio dos quais eles também narravam suas *andanças* com o MAB. Guedes (2011a) argumenta que “estas narrativas e relatos são partes integrantes dos *documentos*, ou seja: são algo que deve sempre acompanhá-los”. Portanto, “um *documento* funciona na medida em que autoriza ou aciona a narração de uma história, *provando* que este relato é verdadeiro (GUEDES, 2011a, p.375, grifos do autor). A formulação do autor nos ajuda a entender por que os quilombolas atribuem tanta importância aos *documentos da luta*.

Foi lançando mão do mesmo termo utilizado por Guedes (2011a), *prova*, que Rose explicou o seu hábito de *exigir cópia* dos documentos nas reuniões em que participa: *todas às vezes que a gente vai numa reunião na Palmares, no MAPA, ou na SPU, eu exijo que me deem cópia de uma ata, do que foi falado, quem assinou, quem participou. Porque isso é mais um documento que prova que a gente esteve naquele local lutando pelo nosso direito*.

A respeito desse tema, Taddei (2017, p.50) também descreve um exemplo etnográfico que contribui para essa reflexão. Ao rememorar uma visita realizada a um agricultor e líder comunitário em Icó, no Ceará, o autor relata que se deparou com um “gráfico meteorológico emoldurado e pendurado” na parede da sala de estar da casa do seu anfitrião:

tratava-se do diagrama de anomalias de temperaturas dos oceanos do planeta, em que estava representado um momento particular (dezembro de 1998) do fenômeno El Niño no Pacífico. Ele havia me dito anteriormente que, como sua agricultura era irrigada, não tinha a necessidade de planejar sua atividade ao redor de previsões climáticas. Quando questionado sobre a razão pela qual a imagem estava onde se encontrava, ele me disse que procurava se manter informado sobre o que ocorria no mundo e que achava aquela imagem particularmente bonita. Após alguns meses de pesquisa etnográfica, entendi que a figura não tinha, de fato, nem valor econômico, nem puramente estético, mas era, na verdade, um enunciado político: ao colocar esse exemplar de informação meteorológica em um lugar visível a todos que os visitassem, ele sinalizava aos membros da comunidade o fato de que ele era capaz de entender do mundo da técnica e da ciência e, dessa forma, se comunicar na linguagem dos técnicos do governo que constantemente visitavam a comunidade, o que era capacidade fundamental na legitimação do seu papel de líder comunitário (Taddei, 2017, p.50).

Ao exibir os *papéis* os quilombolas não estariam, no sentido que argumenta Taddei (2017), compondo um “enunciado político”, ou seja, buscando legitimar suas capacidades de lidarem com um artefato que é central ao *mundo dos direitos e movimentos*, para tomar de empréstimo uma expressão usada pelo próprio Ticão. Muitos afirmam que estão sempre *estudando*, lendo as *cartilhas*, *os livros* e *o estatuto da associação*. Aliás, *mostrar os livros* e outros

documentos é uma estratégia adotada no *trabalho* das lideranças, fundamental para *mobilizar e sensibilizar* os moradores sobre os direitos quilombolas. Pregador cartazes nas casas, bares, sindicatos, associações, *retomadas*, pendurar os crachás sempre a vista dos outros, mais do que apenas decorar este ou aquele lugar ou divulgar este ou aquele evento, serve para manter viva a memória e a *história da luta quilombola* e as memórias e histórias relacionadas a cada uma das *andanças* realizadas pelos meus interlocutores.

O mesmo pode ser dito em relação às sementes e mudas de plantas que são *espalhadas* entre os moradores, aos artesanatos que são expostos nas prateleiras e aos bonés, bolsas, camisetas e pulseiras usados no corpo e guardados nas malas. Nestas coisas, estão inscritas as histórias. No caso dos *documentos da luta*, pode-se dizer que as histórias estão inscritas e escritas nesses artefatos.

Neste sentido, se os eventos podem ser considerados, como afirmo no capítulo 2, marcos temporais do engajamento dos quilombolas no mundo dos movimentos, tomando como base as descrições etnográficas e as narrativas apresentadas neste capítulo, é possível dizer que além de ativarem narrativas relacionadas a estes momentos, algumas destas coisas materializam os próprios eventos, como é o caso das camisetas, adesivos, bonés, bolsas, cartazes, panfletos, cartilhas e certificados.

Por outro lado, além de acionarem memórias e histórias relacionadas ao mundo dos movimentos e as *andanças*, alguns destes documentos também ativam lembranças relativas aos processos de expropriação e restrição territorial vivenciados nos territórios quilombolas. Como vimos no capítulo 1, os *papéis* são elementos centrais nas narrativas sobre estes episódios, especialmente nas histórias contadas por aqueles que presenciaram estes momentos, como é o caso dos moradores mais antigos que *acompanharam a divisão* ou, daqueles que relataram situações vividas ou narradas por seus antepassados.

Assim, o zelo dispensado aos *documentos* ou *papéis da terra*, que são, assim como os *documentos da luta*, cuidadosamente conservados em malas, sacolas e pastas, expressa também a precaução destas pessoas para que eles estejam sempre fora do alcance daqueles que se utilizaram dos documentos para ludibriá-los e tomarem suas terras. Algo semelhante ao que foi observado por Mello (2011) em sua pesquisa junto aos quilombolas de Cambará, no Rio Grande do Sul. Segundo este autor, o cuidado dos seus interlocutores “expressa bem isso: não se guardam em qualquer lugar os documentos; eles não devem estar ao alcance do olhar, especialmente dos vizinhos brancos e de forasteiros” (MELLO, 2011, p.125).

O mesmo pode ser dito em relação aqueles que guardam entre os *documentos da luta*, as *liminares* e outros *papéis* relacionados às *retomadas*. Se por um lado, relembrar a participação nestes momentos é motivo de orgulho para muitas lideranças, pois foi por meio destas ações que elas recuperaram grande parte dos seus territórios, por outro, estes *papéis* e as histórias a eles relacionadas remetem a um tempo de muito *sofrimento e dificuldades*. Como veremos no capítulo 5, nas narrativas daqueles que participaram das *retomadas*, a ameaça da chegada de uma *liminar* nos acampamentos era sempre iminente. Estes documentos, que circulavam pelas instâncias do Poder Judiciário e chegavam até os acampamentos, provocavam efeitos imediatos na *luta* quilombola.

Sob outra perspectiva, ainda conforme sugeriu o próprio Mello (2011, p.123):

a assunção quilombola se dá em um cenário marcado por disputas, contestações, polêmicas, confrontações e debates que motivam a produção de perícias, atestados, certificados, processos administrativos, inquéritos, petições, manifestos, relatórios de identificação e peças similares.

Neste contexto, alguns documentos acabam se constituindo, do ponto de vista jurídico-burocrático, enquanto provas materiais da ocupação e habitação tradicional do território quilombola, como é o caso das certidões de compra de terras e de outros registros fundiários mantidos pelos quilombolas norte-mineiros desde o *tempo da divisão*.

Conforme chamou atenção Riles (2006, p.2, tradução minha), documentos são “artefatos paradigmáticos das práticas de conhecimento moderno”. Enquanto antropólogos, essa abordagem nos inspira a olhar, durante o trabalho de campo, para a forma como estes documentos são pensados, confeccionados, circulam por diferentes lugares, engendram relações e produzem efeitos na vida das pessoas, como tentei descrever nesta seção<sup>85</sup>.

---

<sup>85</sup> Para uma revisão bibliográfica aprofundada sobre trabalhos que buscam refletir sobre documentos como artefatos etnográficos, mas também por meio de outras abordagens, ver Hull (2012). Em relação a literatura antropológica brasileira sobre o tema, podemos citar por exemplo os trabalhos de Peirano (1986), Guedes (2011a), Morawska Vianna (2014a, 2014b), Ferreira (2013), Vianna (2014), Lowenkron e Ferreira (2014), Perin (2013), Pinto (2015), Munhoz (2017), Lewandowski (2019) e Potech (2019), que, através de diferentes enfoques, também têm buscado refletir sobre documentos.

## Capítulo 4. *Pedra que não anda dá lodo: vida e trabalho de liderança*

### 4.1. *Da vida nas cidades e saídas para trabalhar a entrada na luta e as andanças com os movimentos*

*Eu morei 19 anos em BH. Lá eu constituí família, mas meu sonho era voltar pra minha terrinha (...) eu era muito pequena quando meus pais decidiram ir. Eu tinha sete pra oito anos. Minha mãe e meu pai, cansados de tanto sofrimento, vendo os filhos passarem necessidade, foram embora (...) A gente foi mesmo por sobrevivência. Porque a gente já não encontrava meios na roça, a perseguição dos fazendeiros era muito grande (Edna, Jaíba, 2018).*

No depoimento acima, Edna, liderança do Gurutuba, narra a experiência vivenciada durante a sua infância, quando seus pais, *cansados de tanto sofrimento*, se mudaram com ela para Belo Horizonte. Edna viveu na capital mineira até 2009, quando retornou para sua terra. Durante esse tempo, o Gurutuba obteve a certidão de autorreconhecimento da FCP e foram iniciados os procedimentos de regularização fundiária do quilombo<sup>86</sup>. *A comunidade já tinha feito todo esse trabalho de território, o quilombo recebeu a certificação em 2005. Todo esse processo de conscientização do que é ser quilombola eu perdi. Quando eu cheguei, esse trabalho já tinha sido feito*, explicou Edna.

Contudo, mesmo sem ter acompanhado de perto esse processo, Edna começou a participar do movimento quilombola e se engajou na *luta*, foi *estudar e buscar ter conhecimento*. Seguiu participando dos eventos e atividades da Federação N’Golo e tornou-se mais tarde vice-presidente desta entidade e coordenadora da CONAQ.

*Eu fui buscar, fui procurar saber, fui estudar pra ter conhecimento (...) eu fui pra luta, fui ajudar o meu povo a ter seus direitos respeitados. E tô nessa luta até hoje. Já tentei várias vezes sair, mas não consigo, acho que impregnou até no sangue. Minha trajetória é isso! É diferenciada dos demais, né? Porque enquanto alguns, eles cresceram nessa luta dentro da comunidade, eu fui buscar ter conhecimento. A partir daí (...) logo eu fui pra Federação e em seguida eu fui para CONAQ. E tô até hoje (Edna, Jaíba, 2018).*

Um ponto interessante, destacado em seu depoimento, é que para Edna, o fato de ter vivido alguns anos em Belo Horizonte e não ter *crecido na luta* dentro do Gurutuba, tornaria sua trajetória *diferenciada* das outras lideranças que encontrei no decorrer da pesquisa. Todavia, como veremos, outros quilombolas norte-mineiros também relataram experiências parecidas com a de Edna. Muitos daqueles que estão à frente dos movimentos, associações e entidades

---

<sup>86</sup> Sobre este assunto, ver Costa Filho (2005).

quilombolas, contaram que em algum momento de suas vidas moraram ou *saíram para trabalhar* em outros municípios e regiões. Pode-se dizer, na mesma direção do que observou Comerford (2014a, p.120) em relação as áreas rurais da Zona da Mata Mineira, que não há nos quilombos visitados, morador “que não tenha histórias para contar sobre idas e vindas, próprias e alheias, recentes ou antigas, para os grandes centros ou cidades industriais do Sudeste”<sup>87</sup>.

Este foi o caso de João Pêra, que ao relatar um pouco da sua *história* e explicitar os motivos que o fizeram *entrar na luta*, mencionou os anos em que morou em *São Paulo* e lembrou da resistência dos seus familiares, ressaltando a importância das histórias contadas por eles e sobre eles:

*Porque se você for ver minha história, o que fez eu entrar nessa luta, eu morei quase vinte anos em São Paulo. E minha família, nós somos lá do Orion, nós morávamos ali. Minha mãe tinha nove filhos. E quando meu pai morreu, pelo que o pessoal conta, meu pai era um guerreiro que brigava pelos direitos dele. Aí meu pai sentiu uma febre e minha mãe saiu cobrando atrás de remédio, e não tinha médico naquela época, nós não sabíamos nem o que era cidade. E fazendeiro aí interessado na propriedade dele passou um remédio para ele envenenado. Só foi ele tomar, ele morreu. E minha mãe sempre contava essa história. Quando meu pai morreu, esse fazendeiro que chamava N. F., soltou o gado nos bananais, no canavial que ela tinha. Aí o Vêio Inácio que morava aqui em Furado Modesto, que era cunhado dela, viu ela naquela situação com aquelas crianças e falou “Ô cunhada Joaninha se a senhora quiser vir para cá eu vou fazer um barraco para a senhora e você vem para cá, a senhora não pode ficar assim”. Aí ela largou tudo que tinha lá [Orion] e veio para cá [Furado Modesto]. Então, essa história sempre me deixava com um pesadelo no estômago. Aí eu fiquei em São Paulo um tempo, quando eu cheguei, o pessoal falou “ó, o povo criou uma associação aqui e tá cobrando os direitos”, eu falei, “quem é o líder disso?”, “Ticão”. Aí eu sai lá de casa e comecei a conversar com Ticão e fiquei quase o dia todo, ele conversando e explicando, porque Ticão é professor nisso, ele tem experiência. Quando ele contou as histórias, eu falei “nossa, é a hora de eu ajudar esse povo e pegar um pouco do que meu pai deixou para trás”. Aí eu fiz minha carteirinha na associação, cadastrei e caí dentro mais esse menino. Cada passo que deu aqui no Brejo para avançar eu participei e estou até hoje. Mas o que fez eu entrar nessa luta mesmo foram essas histórias que minha mãe contava para gente (João Pêra, Furado Modesto, Brejo dos Crioulos, 2014).*

Se a transmissão das *histórias* narradas por sua mãe impulsionaram João Pêra a *entrar na luta*, foi uma *conversa* realizada com Ticão e as *explicações* e *histórias* contadas por ele que

---

<sup>87</sup> Em Brejo dos Crioulos, além destas narrativas veremos que é difícil encontrar no quilombo alguém que não tenha vivenciado ou que não conheça pelo menos uma história relacionada ao trabalho nas plantações de café do Sul de Minas. Nas outras comunidades visitadas, como foi o caso de Croatá, além de idas para o *café*, outras modalidades de trabalho sazonal e circuitos de deslocamentos também foram mencionados pelos quilombolas da beira do São Francisco.

levaram meu interlocutor a se engajar de vez nas mobilizações pela titulação do território. A esse respeito, João Pêra destaca, assim como fizeram outros interlocutores, a *experiência* de Ticão, reconhecido como um *professor* nos assuntos relacionados a temática quilombola. Ao aderir à associação João Pêra disse que *começou a andar*, tornando-se mais tarde outra importante liderança da comunidade e, alguns anos depois, o terceiro presidente da Associação Quilombola de Brejo Crioulos.

No quilombo de Praia, Genival também relatou uma experiência parecida ao contar que morou um longo período da sua vida em *São Paulo: a situação naquela época era muito difícil. A gente saiu daqui até como uma forma de refúgio, de sobrevivência*, explicou ele. Deixando sua comunidade em 1986, por lá viveu 27 anos<sup>88</sup>. Conheci Genival durante o I Encontro Quilombola de Jaíba e Região. Naquela ocasião, contei a ele que eu também havia nascido em um pequeno município de Minas Gerais e vivido parte da minha vida em Montes Claros, até me mudar para São Carlos a fim de dar prosseguimento aos meus estudos. Foi aí que Genival me contou um pouco da sua história de vida. De ter trabalhado muitos anos como motorista e de *ter andado muito por São Paulo, rodando* diversas cidades do estado, inclusive Araraquara, São Carlos e Ribeirão Preto, trecho que disse conhecer muito bem.

No ano de 2013, após seu irmão Gilberto ter viajado até *São Paulo* e se reunido com Genival e outros habitantes de Praia que estavam *morando em São Paulo*, *ter mostrado as camisas e livros* e falado sobre os *direitos* (como abordado no capítulo 2), Genival resolveu voltar para sua terra e *entrar na luta: meu irmão foi lá e falou que nós tínhamos um direito muito maior do que nós esperávamos, que era de quilombo. Ele levou esse projeto dizendo que nós tínhamos esse direito. Aí eu voltei e entrei na luta, para reforçar mais a luta*, contou ele.

Assim como Genival, outros interlocutores também mencionaram *São Paulo*, outras cidades e estados do país enquanto falavam das suas *andanças pelo mundo*. Esta foi a situação narrada por Vetinho, morador de Brejo dos Crioulos:

*Eu mesmo, nessas minhas andanças, já fui para São Paulo, Belo Horizonte, Rio de Janeiro, Recife, Salvador, Aracajú, Cachoeira do São Félix, cê entendeu? Essas áreas aí tudo a gente viajou, conhecendo os lugares. Porque não tinha lugar certo da gente trabalhar aqui na comunidade. Aí desde 2007 que eu entrei na luta. Que eu estava lá para fora, para o mundo lá de fora. Aí em*

---

<sup>88</sup> É comum que os quilombolas norte-mineiros utilizem o termo *São Paulo* ao referirem tanto a capital do estado quanto a cidades da região metropolitana ou do interior. Algo semelhante ao que foi apontado na pesquisa de Nogueira (2010, 2013), na qual moradores de Aracatu (BA) empregam este vocábulo ao falarem de “um lugar fora de casa para onde se sai para trabalhar e melhorar de vida” (NOGUEIRA, 2013, p.244). Genival viveu no município de Santo André. Já João Pêra, citado anteriormente, em Tietê.

2007 eu voltei para minha terra (Vetinho, Araruba, Brejo dos Crioulos, 2014, apud MOURTHÉ, 2015, p.40).

Um aspecto comum, ressaltado nos depoimentos apresentados, é o fato de que todos aqueles que vivenciaram um período no *mundo lá de fora*, para usar a expressão de Vetinho, ao retornarem para suas *terras*, acabaram *entrando na luta*. Como resumiu Deyvisson, já apresentado anteriormente: *várias das lideranças dos sindicatos, das associações, dos movimentos, é gente que já saiu para trabalhar fora. Morou um tempo fora e agora voltou e viu que o lugar dele é melhor e que vai ficar na sua comunidade.*

Para essas pessoas, *entrar na luta* significa experienciar uma outra escala de movimentações em suas vidas. Se no passado elas deixaram suas comunidades *caçando melhora, como forma de refúgio ou de sobrevivência*, muitas vezes motivadas pelos processos de expropriação e restrição territorial que atingiram suas comunidades, mas também por outros motivos<sup>89</sup>, o engajamento nas mobilizações realizadas nos quilombos e a participação em eventos e atividades do mundo dos movimentos implica em realizar outros tipos deslocamentos. Alguns deles, para destinos já percorridos. Outros, para lugares desconhecidos, mas que, em decorrência da rotina vivenciada, acabam tornando-se familiares, como é o caso das idas para Montes Claros, Belo Horizonte e Brasília.

Essa nova fase na vida dos quilombolas é muitas vezes referida como o momento no qual eles *começaram a andar*, ou seja, o início de suas *andanças* e *caminhadas* no mundo dos movimentos. Ao falarem desses momentos iniciais e de períodos anteriores aos seus envolvimento nesse mundo, alguns interlocutores também disseram que estavam *engatinhando* ou que costumavam ficar *recuados*. Após *começarem a andar* e irem aprendendo e ganhando *experiência na luta*, destacam que estão sempre *andando* e *rodando*. Estes e outros termos relacionados a mobilidade e ao corpo são recorrentemente empregados ao falarem dos aprendizados e transformações que o engajamento na *luta* e no mundo dos movimentos provoca em suas vidas. Como me disse Genival: *aí eu comecei a andar. Nós fomos pra Montes Claros um monte de vezes, Belo Horizonte, Brasília, para alguns lugares aí pra fora. Todos lugares que tinha a gente tava lá. Para poder saber e articular mais, para aprender mais.*

---

<sup>89</sup> Mesmo com a existência de fatores econômicos e relacionados as pressões fundiárias vividas nas comunidades, as motivações das *saídas para trabalhar* e das *andanças pelo mundo* não podem ser reduzidas a estes aspectos. Como fica evidente em várias narrativas apresentadas no decorrer da tese, esses *movimentos* envolvem múltiplas dimensões e possuem diferentes sentidos para os quilombolas. Algo também percebido e enfatizado em uma série de trabalhos antropológicos, como por exemplo, Pierson (1972b), Palmeira e Almeida (1977), Garcia Jr. (1989), Menezes (2002) Comerford (2003, 2014b), Woortman (2009), Nogueira (2010), Guedes (2011a), Godoi (2014b), Vieira (2015), Dainese (2016) e Alves (2016).

Quando o entrevistei no quilombo de Praia, Genival ocupava a presidência da Associação Quilombola, atuava como representante na Articulação Rosalino de Povos e Comunidades Tradicionais, fazia parte da Articulação Vazanteiros e Quilombolas em Movimento e do Coletivo Vale dos Quilombos. Ao comparar sua experiência anterior em São Paulo com as *andanças* realizadas no contexto da *luta pelo território*, Genival disse, de modo contundente: *se antes a gente acabava saindo era por causa de sobrevivência, agora é para correr atrás dos nossos direitos*.

Desse modo, mesmo que o foco da pesquisa tenha sido olhar para as *andanças* realizadas no mundo dos movimentos, numa tentativa de pensar a mobilidade como chave de leitura para refletir sobre esse mundo e para descrever as *lutas* dos quilombolas norte-mineiros, do ponto de vista de algumas lideranças, falar da *luta* e das suas histórias de vida implica em reviver experiências anteriores e fazer menção a outros tipos de *andanças*. Seja para compará-las ou para explicitar as transformações que o engajamento nesse mundo provoca em suas vidas. Se antes eles e elas estavam *engatinhando*, agora estão *andando*, *rodando*. *Se saíam por causa de sobrevivência, agora saem para correr atrás dos direitos*. O material etnográfico apontou para diferentes modalidades de deslocamentos e para a importância que os quilombolas atribuem às práticas, ideias e valores associados à mobilidade. Aliás, como mencionado anteriormente, a atividade de prostrar e narrar aquilo que foi vivenciado e aprendido nas *andanças* - sejam elas realizadas no mundo dos movimentos ou em outros mundos - é algo bastante apreciado e levado a sério pelos meus companheiros de pesquisa.

Neste sentido, no intuito de trazer mais elementos sobre uma destas modalidades de *andanças* que historicamente vem sendo adotada pelos moradores de Brejo dos Crioulos e de outros quilombos norte-mineiros, na próxima seção abordarei as *saídas para trabalhar no café*.

#### **4.1.1. Do café a luta quilombola**

O destino da maioria daqueles que vão para o *café* são as fazendas localizadas na região Sul do Estado de Minas Gerais, no município de Piumhi. Desde a década de 80, esta modalidade de deslocamento tem sido uma importante alternativa de trabalho agrícola sazonal acionada por homens, mulheres, adultos, jovens e por famílias inteiras, que começam a *sair* de Brejo dos Crioulos entre os meses de abril e maio e podem ficar nas fazendas até setembro, onde trabalham de três a cinco meses *apanhando café*.

*Antigamente*, como costumam dizer, era comum que as pessoas se deslocassem no período de *descida das águas* e retornassem para a Festa de Bom Jesus, que ocorre no mês de agosto. Nos dias de hoje, apesar de ainda voltarem para acompanhar este e outros festejos, os quilombolas têm dito que o tempo das *saídas* têm *variado* e que muitos *não tem mais data certa para ir para o café*. É a *precisão* que parece ditar o *ritmo* dos deslocamentos: *antigamente o pessoal ia mais no período da safra. Ficava maio, junho, julho e voltava em agosto. Hoje o pessoal não está tendo mais data certa para ir. Vai é pela questão da precisão. Se a pessoa tá precisando ela vai de uma hora para outra*, explicou Rogerio, jovem liderança de Brejo dos Crioulos.

Nas primeiras *saídas*, o transporte das pessoas era feito nas carrocerias das camionetes ou dos caminhões chamados de *Pau de Arara*. Com o passar dos anos, os fazendeiros passaram a fretar ônibus de turismo de empresas localizadas nas cidades-sede (São João da Ponte, Varzelândia e Verdelândia). Os veículos percorriam as comunidades da região buscando os trabalhadores e seguiam para o *Sul*.

*Gato* é o termo usado pelos quilombolas ao referirem-se ao responsável pelo recrutamento dos interessados em trabalhar nas fazendas. Ele pode ser das cidades da região ou dos próprios quilombos. Geralmente é alguém bastante conhecido nas regiões onde atua. Além de arregimentar os trabalhadores, é o encarregado de *olhar o povo*, ou seja, de fiscalizar e organizar tanto a estadia das pessoas quanto a colheita dos grãos. O *gato* também age como um intermediário entre os trabalhadores e os patrões, negociando melhorias relacionadas à infraestrutura dos alojamentos, às condições de trabalho e pagamento. Aquele que exerce essa função recebe um salário superior ao demais trabalhadores do café.

Véio, citado no decorrer da tese em diferentes momentos, atuou como *gato* durante seis anos. Ao reviver os tempos em que *levava o povo para o Sul*, exaltou sua habilidade em desempenhar essa função: *eu levava um ônibus cheinho, na casa que eu pegava não ficava ninguém, fechava a casa. Levava gente de Cachoeirinha, das outras comunidades. Cheguei levar gente até de Janaúba*. Prosseguindo seu relato, Véio disse ainda:

*Chegava lá [Piumhi] eu ajeitava o armazém que nós comprávamos, o que tinha no armazém nós podíamos pegar. O dono falava assim, “Véio, o que o pessoal seu precisar, pode pegar”. Comprava fogão, botijão de gás, o que tinha no armazém que não levava daqui, comprava, pra ficar um mês, dois meses* (Véio, Araruba, Brejo dos Crioulos, 2018).

A figura do *gato* também foi mencionada por alguns dos moradores de Croatá, que disseram que nas localidades da beira do São Francisco esse também é o nome dado ao responsável

por agenciar e *levar as turmas* para as fazendas do Sul de Minas e para *firmas* localizadas em outras regiões do estado e em municípios de Goiás e São Paulo<sup>90</sup>.

Romeu Nequinha, já conhecido do leitor, também relatou ter exercido a função de *gato* há alguns anos atrás, porém *levando turmas* para *arrancar feijão* em Piumhi. Segundo Nequinha, além de café, em algumas fazendas também há o cultivo de feijão, milho, cana e banana. De modo análogo a aqueles que trabalham na colheita dos grãos, a maioria dos contratados *é gente que vem de fora*. Sendo assim, uma mesma fazenda pode contar com um contingente de quilombolas trabalhando em múltiplas atividades agrícolas e com mais de um *gato* e um fiscal.

Na colheita, existe uma divisão de trabalho feita através das *ruas*, nome dado as fileiras que conformam o cafezal. Cada pessoa é responsável por *apanhar* os grãos dos pés localizados em uma determinada *rua*. Contudo, aquele que leva sua esposa e filhos para as fazendas pode dividir com eles uma mesma fileira, contando com auxílio dos seus familiares para *pegar o café*. *É cada um em uma rua. Se eu for mais a mulher minha, um filho meu, eu pego de um lado e o filho pega de outro. Se tiver cinquenta pessoas, vão pegar cinquenta ruas de café*, detalhou Véio. De acordo com as suas estimativas, o tamanho das *ruas* das fazendas onde ele trabalhou variavam de 150 a 300 metros e continham cada uma, aproximadamente 400 pés de café.

Para *apanhar o café*, as pessoas colocam um *forro* em cima da terra e vão puxando os grãos, que caem sobre o *forro*. Do *forro*, após a *limpagem* e *rastelagem* do café, os grãos são colocados nas chamadas *sacas de linhagem*, que cada trabalhador leva para o cafezal<sup>91</sup>. Cada *saca* tem a capacidade de armazenar o equivalente a sessenta litros de café. Segundo meus interlocutores, alguns trabalhadores conseguem *pegar* num único dia mais de quinze *sacas*. Nesta etapa, também ocorre a fiscalização da colheita pelo fiscal, que percorre as ruas conferindo os pés. Ao recordar da rotina enfrentada em suas incursões, Nequinha contou que, caso a pessoa deixasse algum *caroço de café* nos galhos, o *gato* dizia *tá deixando piolho*. Nestas situações, o trabalhador precisava voltar, *apanhar* os grãos e *limpar o pé*.

Terminada a colheita, é realizada a *pesagem do café*. O fiscal anota a quantidade de litros colhida por cada trabalhador e lhes fornece uma *ficha*, onde fica registrada esta informação. O pagamento costuma ser realizado mensalmente ou quinzenalmente, mediante a

---

<sup>90</sup> O termo “gato” também foi mencionado nas pesquisas de Silva (1999) e Silva (2005), ambas realizadas no Vale do Jequitinhonha. No trabalho de Nogueira (2010), o responsável por levar os trabalhadores baianos para as fazendas de café é conhecido como “arregimentador”.

<sup>91</sup> A *limpagem* consiste na retirada das folhas e galhos que ficam misturados aos grãos. Após a *limpagem* os quilombolas *rastelam* a terra e pegam os grãos que caíram fora do *forro*, que também são colocados nas *sacas*.

apresentação das *fichas*. *A pessoa ganha o que ela trabalha. O que ela produz é o que ela tira por dia*, explicou Véio. Entretanto, além da habilidade de cada trabalhador na hora de colher os grãos, o valor pago as pessoas depende também do *carrego do café*. Quando os pés se encontram *carregados* e seus galhos estão baixos, os fazendeiros costumam pagar um valor menor aos trabalhadores, alegando que a colheita transcorre com facilidade. Já no caso dos pés que possuem poucos grãos e contêm galhos altos, o preço pago pela colheita é superior. Conforme esclareceu Véio:

*Carrego é a produção do pé de café. Ele carregou bastante, carregou. Agora você pode chegar num pé de café que ele não dá um tambor. Ele dá meio tambor ou 20 litros, ele não carregou. Aí você pega um café que ele dá 70 ou 100 litros, aí o café carregou demais. Mas quando ele carregou demais, o dinheiro é pouco. A produção para o patrão dobra, mas para o camarada, mingua* (Véio, Araruba, Brejo dos Crioulos, 2018).

De acordo com Santos et al. (2004), os valores recebidos pelos quilombolas são menores se comparados à quantia paga à mão de obra encontrada no próprio Sul de Minas e, por esse motivo, os fazendeiros preferem contratar trabalhadores norte-mineiros. Levando em consideração as estimativas apresentadas por Ferreira (2006, p.26) “a safra de café chega a deslocar 11.000 pessoas do norte do estado”.

As próprias fazendas dispõem de alojamentos onde os trabalhadores ficam hospedados durante o tempo da colheita. Alguns interlocutores disseram que ficaram instalados em barracões, outros, em galpões. Ambos continham, além de dormitórios, banheiros, cozinha, cantinas e uma lavanderia ou área para lavar roupas. Nos dormitórios, as pessoas eram divididas entre os *casados e suas famílias* e os *solteiros*. Na maioria das vezes, dormiam em beliches feitas de cimento. Em algumas fazendas, além da divisão referente aos dormitórios, também há a separação das cantinas. Segundo explicou Nequinha, isso acontece porque os *solteiros*, em sua maioria jovens, costumam *bagunçar com as coisas*.

Para viver um período nas fazendas, as pessoas costumam levar para o *café* alimentos oriundos da produção doméstica – arroz, feijão, feijão catador, fava, gordura de porco, temperos, entre outros – que são transportados juntamente com as *feiras*. Isto, porque nos armazéns e supermercados do *Sul* esses alimentos custam mais caro do que nos estabelecimentos existentes em Brejo dos Crioulos ou nos municípios da região. Além disso, diferentemente dos alimentos provenientes dos cultivos agrícolas e das *criações* dos quilombolas, considerados *fortes*, alimentos adquiridos fora do quilombo são considerados *fracos*.

Outra forma de economizar na *viagem* é preparar e levar refeições, que são consumidas durante o percurso: *quando o pessoal vai pro café eles levam uma farofa pra comer na viagem, pra evitar de gastar em restaurante. Eles matam uns dois frangos caipiras, fazem um farrofão e levam. Tem família que tem dez pessoas e se for parar no restaurante são dez marmitex*, explicou Rogerio.

O mesmo pode ser afirmado em relação às *tralhas*, nome dado ao conjunto de coisas que cada morador ou família leva para o *café*: fogões portáteis, botijão de gás e outros utensílios de cozinha, travesseiros, roupa de cama e, em alguns casos, até colchões e cobertas. Nas situações em que os fazendeiros não providenciavam essas coisas, *levar as tralhas* era - assim como as *feiras* e os alimentos cultivados no quilombo - uma forma de reduzir os gastos no Sul de Minas.

Por outra perspectiva, transportar alimentos e preparar comidas típicas do quilombo no *café* também é uma maneira de *levar a tradição* de Brejo dos Crioulos para esse mundo. Conforme contou Véio, após vários anos trabalhando em uma das fazendas de Piumhi, os quilombolas conseguiram *libertar a festa junina* no lugar:

*Nós levámos a tradição que nós temos pra lá, para sede (...)depois de tanto tempo que eu fiquei, seis anos, nós libertámos a festa junina na fazenda. Eu falei com o fazendeiro que nós erámos pobres, fracos, mas que quando chegava no dia 23 de junho nós acendíamos a fogueira, fazíamos alguma manifestação, alguma coisa na comunidade. Aí eu queria que ele também fizesse isso pra nós na fazenda* (Véio, Araruba, Brejo dos Crioulos, 2018).

Lembrando com alegria dos festejos que ocorreram, Véio contou que as mulheres de Brejo dos Crioulos eram as encarregadas de fazer arroz doce, biscoitos e canjica, comidas que fazem parte da *tradição dos quilombolas*. O sucesso da festa era tanto que o fazendeiro: *matava até gado e dava pra nós assarmos. Mandava pôr balão, enfeitava, e, quando chegava de noite, vinha ele com a mulher, com o pessoal dele, até gente de outra cidade vinha. Acho que tem essa festa até hoje*, disse Véio.

Assim como os quilombolas *levam* em suas *andanças* pelo mundo dos movimentos alimentos cultivados nos quilombos e comidas típicas, a fim de divulgarem suas *tradições* e o nome das suas comunidades, ao *sairem para trabalhar* nas fazendas esses alimentos também são *levados* para o Sul de Minas, passando a povoar o mundo do café.

Além de serem os donos das fazendas, alguns patrões também possuem seus próprios armazéns, onde aqueles que não carregavam suas *feiras* e *tralhas* costumavam fazer suas compras, que muitas vezes eram *ajeitadas* pelo *gato*. Era comum que os donos vendessem fiado aos

trabalhadores, descontando posteriormente o valor pago pelas mercadorias no salário recebido no fim do mês.

Antes de viajarem para as fazendas, os quilombolas costumavam receber um pagamento antecipado pelo trabalho, chamado de *adiantamento*. Algumas pessoas reservavam esse dinheiro para fazerem suas *feiras*. Os alimentos e outras mercadorias adquiridas garantiam por vários meses o sustento daqueles que ficavam em Brejo dos Crioulos. Se por um lado essa prática se configurou como uma importante estratégia de manutenção das famílias quilombolas, por outro, provocava o *endividamento* de muitos moradores, que já *saíam* do território *devendo os fazendeiros*:

*Na época do gato o pessoal já saía devendo daqui de Brejo. O gato adiantava para eles uma quantia x, por exemplo, mil reais. Quando chegava lá ele tinha que pagar o patrão. Quem levava as tralhas pelo menos já tinha as coisas, quem não levava tinha que comprar no mercado e ainda tinha a questão da feira. Quando ia somar tudo, não sobrava nada de saldo (Rogério, Orion, Brejo dos Crioulos, 2019).*

Atualmente as pessoas não precisam necessariamente recorrer a intermediação do *gato* para conseguirem trabalho. *Você vai sem chamar e volta sem mandar*, brincou Nequinha. Muitos seguem para o *Sul* por *conta própria*, porém, para isto, costumam mobilizar suas redes de amigos, parentes e conhecidos. No trecho a seguir, Véio discorre sobre as mudanças que ocorreram na dinâmica do *café* e reforça a importância do acionamento da sua rede na hora de procurar serviço nas fazendas de Piumhi:

Véio: *Hoje em dia é o seguinte: têm as firmas, mas o pessoal estruturou muito, nós falamos assim, mudou. A parte financeira, tem mais conhecimento, aprendeu, conhece a região inteira, não só Piumhi. Têm outras regiões onde o povo vai apanhar café<sup>92</sup>. O pessoal vai na Varzelândia, pega o ônibus, trabalha 20 dias, 30 dias, 40 dias lá e volta.*

Pedro: A pessoa vai por conta própria?

Véio: *Vai por conta própria. Chega lá na fazenda ele trabalha.*

Pedro: Mas ele já tem o contato de alguém que está lá?

Véio: *Tem, eles ligam pra fazenda, “tô querendo trabalhar, tem lugar?”*

Pedro: Mas por exemplo, se eu chegar e falar, “sou parente de fulano que já trabalhou ai, eu consigo emprego?”

Véio: *Não. Eles puxam a ficha. Eles querem saber o que você é, de onde você é. Eles tem a ficha, o sindicato dos fazendeiros tem o controle da região de Piumhi. Se você fez problema também na cidade ou em outra fazenda na*

---

<sup>92</sup> Os municípios de Iraí de Minas, Patrocínio e São Roque são outros destinos para os quais se deslocam os moradores de Brejo dos Crioulos para trabalharem em fazendas de café.

*região, seu nome tá sujo, eles não pegam. Igual eu tô querendo ir pra Piumhi colher café, chego lá eu vou pra onde? Eu tenho que ter o contato de alguma fazenda ou de alguma pessoa que tá lá e me conhece, por exemplo, vou apanhar café na fazenda do fulano, eu ligo pra ele, “fulano, tô querendo pegar café aí, tem lugar?”, ele fala, “eu não tenho não, mas eu arrumo serviço pra você, eu te conheço”, aí ele arruma (Véio, Araruba, Brejo dos Crioulos, 2018).*

Como veremos de maneira aprofundada a seguir, além de sua importância na hora de encontrar um trabalho no *Sul*, aqueles vão para o *café* contam com a *ajuda* dos seus parentes, amigos e vizinhos na hora de “cuidar do que fica e dos que ficam” (NOGUEIRA, 2010, p.258). A conciliação das atividades da vida doméstica e do trabalho na *roça* com as *saídas* é enfrentada tanto pelos que *saem para trabalhar* quanto por aqueles que seguem em suas *andanças* com os movimentos.

Mesmo com as mudanças que ocorreram na dinâmica do *café* nos últimos anos, as *saídas* ainda se configuram como uma atividade de trabalho muito importante para os habitantes de Brejo dos Crioulos e para a economia local. A colheita dos grãos é uma maneira de arrecadar dinheiro de forma rápida, de planejar os gastos futuros e de lidar com os gastos imediatos, como é o caso das situações de *precisão*. O dinheiro ganho no *café* é utilizado de diferentes maneiras e circula tanto no quilombo quanto nas comunidades vizinhas e sedes municipais. É usado para *fazer a despesa da casa* e garantir o custeio das já mencionadas *feiras*. É também empregado na construção e melhoria das moradias, na aquisição de motos, telefones celulares, televisores, aparelhos de som e outros eletrodomésticos, e até na compra do enxoval de casamento.

Segundo Rogerio, o *café* se tornou *uma fonte de renda*. *Tem gente que já tem o costume de ir todo ano, toda safra ele vai. Ele chega, faz uma feira e deixa dentro da casa. Ou compra alguma coisa, compra uma moto, compra gado, arruma a casa*. Também opinando sobre este tema, Véio disse:

*Muitos aqui dentro do território precisam hoje fazer uma casa. Então, para eles terem um dinheiro aqui, três mil, quatro mil, cinco mil, seis mil, de uma hora para outra eles não ganham esse dinheiro. E lá no Sul, conforme a pessoa pegar café, se ela pegar uma fazenda boa, ela pode ganhar três ou quatro mil no mês. Porque sai a diária por 100, 150, até duzentos reais. Aqui ninguém ganha essa diária, lá no Sul tem. Um só ganha esse dinheiro. Aí ele vai lá, volta e compra uma moto, gado, traz o dinheiro e faz uma casa. Ou se não conseguir fazer a casa de uma vez, vai de duas vezes, chega e faz (Véio, Araruba, Brejo dos Crioulos, 2018).*

Além de bens de consumo os quilombolas também costumam *investir* em suas *criações*. Para isso, utilizam o dinheiro arrecadado no *café* para comprar gado, porcos, aves, remédios e

rações para seus *bichos*. Outros preferem *investir na terra*, adquirindo adubo, sementes, ferramentas e outras coisas que os possibilitem realizar seus plantios e aprimorá-los.

Em Brejo dos Crioulos, é notável que a *luta pela retomada do território* e as vitórias obtidas nas ações quilombolas levaram a diminuição no fluxo de pessoas que *saem para trabalhar no café*, sobretudo se compararmos os deslocamentos atuais com aqueles realizados antes do início dessas mobilizações. Muitos se orgulham de não ter mais que *sair* do quilombo e, especialmente de não precisarem *trabalhar para os outros*. Nos dias de hoje, como costumam dizer, cada morador possui o seu *local de trabalho*, o seu *pedaço de terra*, onde pode plantar suas *roças*, cultivar suas hortas e criar seus animais.

Mostrando exatidão em relação a data, Véio contou que foi em 29 março de 2004, nos preparativos da *ocupação* da fazenda São Miguel, *primeira retomada* que ocorreu em Brejo dos Crioulos, quando ele *entrou na luta*. Tal data, além de ser um marco temporal da sua adesão às ações quilombolas e da sua inserção no mundo dos movimentos, também expressa a transformação vivenciada por ele ao longo da sua *caminhada*. Desde que *entrou na luta*, Véio *parou* de atuar como *gato* e tornou-se uma importante liderança, desempenhando a função de *coordenador de acampamento* e de presidente da Associação Quilombola por dois mandatos. Algo semelhante foi dito por Romeu Nequinha, que também atuou como *gato* e trabalhou na colheita dos grãos. Assim como Véio, ele foi enfático ao afirmar que, *desde que começou a luta*, nem ele e os demais membros da sua família retornaram para o *café*. No depoimento a seguir, Nequinha comenta sobre essas mudanças e descreve as diferentes atividades de trabalho que exerceu no tempo em que *rodou o mundão*:

*Hoje muitos que iam para o café não vão mais. No território tem várias famílias nossas doentes, com dor no peito, pneumonia, por causa do veneno do café. Eu já passei por muito sofrimento e rodei esse mundão todo. Já fui para o Mato Grosso do Sul, Três Lagoas, Campo Grande. Foi uma vida muito sofrida lá. Trabalhei nos pinhais. Tinha que ir três pessoas, dois com a motosserra desgalhando e outro juntando a madeira. Isso para ganhar naquele tempo R\$ 0,60 centavos de diária. Depois rodei por Frutal, Uberlândia, Uberaba e Engenheiro Dolabela. Trabalhei na cortação de cana. Também já trabalhei no Goiás, Nova Londrina, Riacho dos Machados, no eucalipto. Mas com a luta nossa aqui muita gente deixou de ir para o café. Eu mesmo, desde que começou a luta, não fui no café. Nem eu nem ninguém aqui de dentro da minha casa (Romeu Nequinha, Araruba, Brejo dos Crioulos, 2014, apud MOURTHÉ, 2015, p.49).*

Mazinho foi outro interlocutor de Brejo dos Crioulos que relatou enfaticamente *nunca mais* ter ido para o *café desde que começou a luta*. Durante uma tarde de conversa em uma das fazendas *retomadas*, ele também mencionou as transformações que as ações quilombolas

provocaram no lugar onde vive, ressaltando como essas mudanças tiveram implicações positivas em seu modo de vida<sup>93</sup>:

*Hoje todo mundo trabalha no seu pedaço de terra. O ano que chove bem nós colhemos bem. O ano que chove menos, nós colhemos menos, mas todo mundo tem sua feijoinha, sua fava, seu milho, seu feijão, seu feijão catador, sua abobrinha, sua melancia, sua criação. Hoje eu moro nessa fazenda que vai fazer dois anos que nós ocupamos. Faço a limpeza toda, tenho aqui cem frangos para o comércio, tenho cinquenta porcos ali, tudo aqui no rio, beirando a lagoa, eu fiz um chiqueiro. Vou ir para o sul para comer veneno lá? Para mim morrer lá de graça? Ave Maria três vezes, eu não quero isso para mim e nem para ninguém (Mazinho, Araruba, Brejo dos Crioulos, 2014, apud MOURTHÉ, 2015, p.144).*

Outro aspecto ressaltado nestes últimos depoimentos diz respeito aos perigos e *dificuldades* enfrentadas nas *saídas para trabalhar no café* e nas outras atividades referidas. Ambos mencionaram o *veneno* usado nas plantações e os riscos e danos causados à saúde dos quilombolas. Nequinha também citou as árduas condições de trabalho *nos pinhais* do Mato Grosso do Sul e o ífero valor das diárias recebidas. Esses aspectos estão relacionados com a dimensão do *sofrimento* vivenciado nas *andanças*. Dimensão que é sempre evocada pelos meus interlocutores e compõe os relatos sobre essas experiências, sejam elas relacionadas as suas atividades de trabalho ou aos seus engajamentos no mundo dos movimentos.

Na seção seguinte, abordarei este tema ainda tendo como foco as narrativas relacionadas as *saídas para trabalhar*. A discussão sobre o *sofrimento*, *dificuldades* e perigos relativos à *luta* será abordada na seção (4.2) e retomada no capítulo 5 da tese.

#### ***4.1.2. Sofrimento, perigos e dificuldades das saídas para trabalhar e das andanças pelo mundo***

Enquanto falava sobre os perigos do *café*, um interlocutor também mencionou o uso de *venenos* nas plantações e chamou atenção para os efeitos adversos que a exposição aos agrotóxicos pode causar aos quilombolas. Principalmente à saúde das mulheres que *saem para trabalhar* grávidas e daqueles que possuem algum tipo de doença cardiovascular:

*O veneno é o seguinte: o café pra plantar, planta com adubo, igual o feijão, mas eles têm um veneno que eles colocam no pé pra não dar rosca. E quando*

---

<sup>93</sup> Retomarei o tema das transformações causadas pela *luta* e pelas *retomadas* no capítulo 5.

*tá perto da colheita eles batem um Roundup<sup>94</sup>. Se o café não estiver bem maduro, eles batem outro produto para o café chegar mais rápido no ponto. Tem um veneno que eles batem, que se a mulher sair grávida daqui, chega lá ela aborta a criança. O veneno do café é muito forte, muito perigoso, eu sei, conheço e falo, o médico falou, a pessoa que tem problema de coração e sabe que tem, não vai pro sul não, ele vai lá se matar (Morador de Brejo dos Crioulos, 2018).*

Outro perigo enfrentado na colheita são as cobras, que podem surpreender os trabalhadores na hora de *entrar na terra* e *apanhar* o café: *tem a Cascavel, a Jararaquinha, Cascalho, tem muito tipo de cobra. A Cascavel, você vai pegar o café no pé, tem hora que se você não souber, você corre a mão no pé e já vai quase na boca dela, ela enrola em cima do pé e fica lá aramando frio*, contou Véio. Além de se esconderem na parte superior dos pés, as serpentes também costumam ser encontradas embaixo dos *forros* usados na colheita:

*No Sul chove muito, todo dia que entrar na terra lá tá molhado, o adubo faz chorar água. Como chove bastante, o Cascalho não vai ficar embaixo do pé enrolado, porque o veneno é forte. Com a terra molhada, ele sobe pra cima do pé. Ai quando você vai pegar o café, pode pegar até ele na mão. E outra, tem hora que você tá aqui arrastando o forro e olha a cascavel lá enrolada (Véio, Araruba, Brejo dos Crioulos, 2018).*

Vale ressaltar, como observou Véio, que as condições climáticas do Sul de Minas são opostas às da região Norte. Somado a isso, a colheita dos grãos ocorre justamente no período de inverno. Acostumados com o calor característico dos quilombos norte mineiros, a diferença entre o clima das duas regiões é um aspecto sempre ressaltado nas narrativas quilombolas. O frio experienciado nas fazendas é tido como uma das *dificuldades* enfrentadas no trabalho realizado no *café*. Como podemos verificar em muitos depoimentos apresentados no decorrer da tese, as intempéries climáticas são sempre evocadas nas narrativas sobre as *andanças* e *saídas*.

As condições precárias dos alojamentos e daquilo que era fornecido para garantir a estadia dos trabalhadores também são aspectos evidenciados nas falas sobre o *sofrimento* vivenciado no *café*. Discorrendo sobre a situação de um dos locais onde ficou hospedado nas suas primeiras incursões, Romeu Nequinha contou que ao chegar no *Sul*, a situação era bem diferente daquela acordada previamente com o *empreiteiro*: *não era da forma que eles falavam. Era coisa usada, colchão de muitos anos*.

---

<sup>94</sup> *Rosca* é um tipo de lagarta que acomete as plantações de café, também conhecida como lagarta dos cafezais. *Roundup* é um conhecido agrotóxico feito à base de glifosato. Sobre os danos causados por este e outros pesticidas usados nas plantações, ver o relatório produzido pela organização Danwatch (2016).

Nequinha: *Não tinha fronha nem travesseiro e as vezes não dava nem cobertor, quem não levava as tralhas passava frio.*

Pedro: E tinha geladeira, fogão?

Nequinha: *Tinha não. O fogão a gás era dos pequenos que a gente levava. A geladeira não tinha. A água era de poço artesiano.*

Pedro: Tinha chuveiro?

Nequinha: *Tinha, mas era muito frio, a água era gelada direto* (Romeu Nequinha, Araruba, Brejo dos Crioulos, 2018).

Em outro depoimento, Rogerio relatou uma situação ainda mais drástica. Ao relembrar da sua primeira *saída* para o *café*, disse que o lugar onde a sua e outras famílias quilombolas ficaram instaladas, era um curral:

Rogerio: *No primeiro ano meu nós dormimos no curral.*

Pedro: No curral?

Rogerio: *É. Era um curral de gado, as divisórias eram de lona (...) era tipo um quartinho desse, mas menor um pouquinho.*

Pedro: Eles fizeram a divisão com lona?

Rogerio: *Com lona, fizeram uns quadradinhos. Cada quadradinho daquele ocupava uma família.*

Pedro: E tinha cama?

Rogerio: *Cama? Tinha um colchão e a gente punha no chão. Eu lembro até hoje, acho que foi em dois mil e um, na época eu era criança. Nessa época eu não trabalhava não, tinha umas crianças lá que precisavam ser olhadas. Aí eu precisei trabalhar de babá nessa época, no caso eu e minha irmã, olhando uns parentes que também moravam próximos. Eu fiquei de babá dessas crianças enquanto os pais delas trabalhavam na roça (...) naquela época cansava de tirar de mim, das pessoas que tavam lá, aqueles bichos [bicho de pé], lá tinha bastante. Como era um curral, tinha direto. De dez em dez dias você furava o pé tirando bicho.* (Conversa com Rogerio, morador de Orion, Montes Claros, 2020).

De acordo com um diagnóstico elaborado pela FIAN sobre violações de direitos humanos e segurança alimentar e nutricional em Brejo dos Crioulos, “a situação de alojamento por vezes é precária: muitos não têm cantina nem banheiro, nem sequer água” (BORGES e BASÍLIO e SILVA, 2017, p.59). No depoimento a seguir, coletado durante a realização deste diagnóstico, Valmir também conta que ficou alojado em um curral:

*Na primeira vez, nosso alojamento era num curral, não tinha casa; mas precisava trabalhar. E o dinheiro que ganhei, gastei tudo mudando de uma fazenda para outra; era cinco dias numa, cinco dias na outra e nisso o dinheiro ia ficando na estrada. De uns colegas que foram, precisamos fazer vaquinha pra pagar a passagem de volta porque eles ficaram sem dinheiro. E assim muitos vão ficando endividados* (Valmir, Orion, Brejo dos Crioulos, apud BORGES e BASÍLIO e SILVA, 2017, p.60).

Valmir também fala do *endividamento* das pessoas, contraído tanto antes das *saídas* quanto no decorrer das estadias no *Sul*, tema já abordado anteriormente. Muitos, também

enfatazaram a árdua rotina de trabalho nas fazendas e disseram que nem sempre a carteira é assinada<sup>95</sup>. Descrevendo a rotina enfrentada no *Sul*, Rogerio contou que as pessoas costumavam levantar de madrugada e iniciar a colheita entre cinco e meia e seis horas da manhã, retornando para o alojamento por volta das sete horas da noite. Responsáveis pelo preparo das marmitas levadas para o cafezal, as mulheres ainda acordavam mais cedo:

*Lá no Piumhi o trabalho mais puxado é das mulheres. Além de trabalharem no café elas acordam mais cedo para fazer a comida. Os homens acordam também, mas quem faz o rango são as mulheres. Agora quando o homem vai sozinho ele tem que fazer tudo. Quando é final de semana tem a roupa também, a mulher não tem quase descanso. Se a família for grande é muita roupa (...) E mesmo com esse sofrimento a gente não ganhou tanto dinheiro não, o dinheiro era uma mixaria. E quando não dava para cozinhar a comida ainda era fraca (Rogerio, morador de Brejo dos Crioulos, Montes Claros, 2020).*

Como também disse Nequinha: *a gente levantava de quatro a cinco horas da manhã e só largava anoitecendo. Era sofrido. Às vezes a comida era fria e fraca. O trabalho era puxado.* Outros interlocutores também ressaltaram a diferença na alimentação enquanto discorriam sobre o *sofrimento* experienciado nesta e em outras de suas *andanças pelo mundo*, caracterizando as comidas dos lugares onde viveram e trabalharam como *fracas*. Esta distinção está relacionada tanto com a forma de cultivo dos alimentos quanto aos efeitos que o consumo destas comidas produz no corpo dos quilombolas. Alimentos considerados *fortes e naturais*, como é o caso daqueles que são originários dos quilombos, são cultivados *sem veneno* e possuem *mais gosto*. Eles fornecem energia e *força* para as pessoas, tornando-as *sadias* e mais dispostas para realizarem suas atividades laborais. Já a *comida fraca*, muitas vezes cultivada *com veneno*, é considerada menos saborosa. O consumo deste tipo de alimento deixa as pessoas *fracas, magras*, indispostas para o trabalho e até *doentes*. Ao tratarem dessa diferenciação, Woortman e Woortman (1997, p.84) observam: “é bastante comum a valorização da produção própria, ou local, em contraste com os alimentos comprados como mercadoria, em grupos sociais cuja atividade principal é produzir alimentos”. “Os alimentos comprados são acusados de receber produtos químicos que fazem mal para quem trabalha pesado” (WOORTMAN e WOORTMAN, 1997, p.84). No trabalho de Alves (2016, p.138), a autora também menciona o “desequilíbrio” causado pelo consumo da “comida de mercado”, que “incha e adoce” os quilombolas e suas criações.

---

<sup>95</sup> Alguns interlocutores também relataram problemas na hora de receberem o pagamento pelo serviço prestado nas fazendas. No diagnóstico elaborado pela FIAN, um participante mencionou a seguinte situação: “o salário é pela produção da safra; tirou dez sacas, recebe pelas dez sacas. Tem dia que tem, tem dia que não tem. O patrão oferece aquele valor e pronto. Às vezes não paga a diária” (BORGES e BASÍLIO e SILVA, 2017, p.59)

Seu Saulo foi outro companheiro de pesquisa que lembrou dos tempos em que ele e outros camaradas *sáiram para trabalhar no café*. Em Croatá, sob a sombra dos pés de juazeiro localizados no quintal da sua casa, ele reviveu o *sofrimento* que vivenciou à época. Para *ganhar uma mixaria* durante os dois meses em que esteve trabalhando, precisou *aguentar muita exigência* e comer *comida fraca*. Ao contrário da maioria dos quilombolas de Brejo dos Crioulos, que mencionaram a colheita dos grãos como a principal atividade exercida nas fazendas, Seu Saulo trabalhou numa etapa anterior, no plantio dos pés de café. Assim como Seu Saulo, outras pessoas também disseram que trabalharam em momentos anteriores à colheita dos grãos: *de dezembro em diante já tem gente que vai fazer a brota do café, rancar, limpar e cultivar o café, começar a preparação da lavoura para quando chegar na safra o café tá limpo*, explicou Véio.

Quando contei a Seu Saulo e a outros moradores de Croatá as histórias que ouvi em Brejo dos Crioulos, eles disseram que as idas para o Sul de Minas também são uma realidade dos quilombolas de Januária. *Aqui tem uma turma que na época da colheita do Sul eles sempre vão. Lá é só gente de fora, daqui da região, do Nordeste, Bahia. Você vê que o pessoal de São Paulo mesmo não trabalha no Sul*, assegurou Cosme.

Apesar de nunca ter *mexido com café*, Cosme foi outro morador de Croatá que narrou uma trajetória marcada por diversas *saídas para trabalhar* em *firmas* e fazendas. Companheiro de Veridiana, personagem já familiar ao leitor, Cosme contou que iniciou suas *saídas* quando *pegou a idade de 14 a 15 anos*. Desde então, trabalhou em diferentes municípios mineiros como Iraí de Minas, Paracatu, Unaí, Barão de Cocais, Belo Horizonte e Nova Lima. Também relatou experiências em *São Paulo – Osasco* e *Atibaia* – e em *Padre Bernardo* e *Cristalina*, municípios localizados no estado de Goiás. Nestes lugares, trabalhou no corte de cana, nas colheitas de feijão, tomate e nos plantios de alho e gengibre. Além de trabalhos realizados na zona rural, exerceu as funções de servente de pedreiro e de auxiliar de laboratório na construção civil, atuando na cidade. Tal como os depoimentos apresentados anteriormente, a dimensão do *sofrimento*, os perigos e *dificuldades* enfrentadas ao longo das suas *andanças pelo mundo* foram aspectos evocados e ressaltados em suas histórias.

Narrando a experiência vivenciada em uma fazenda localizada no município mineiro de Paracatu, onde trabalhou na colheita de tomate, Cosme contou que ao chegar no lugar, situado no *meio do sertão*, as condições encontradas eram opostas ao que foi combinado com o *gato*, que prometeu *alojamento e comida boa* para os trabalhadores. Depois de percorrer um longo trecho de viagem feita no *Pau de arara*, precisou esperar amanhecer o dia para procurar um lugar para se instalar. Segundo contou, algumas pessoas tiveram que improvisar e usar os

materiais que encontraram no lugar para montar *barracas de lona*. Cosme e seus colegas acabaram ficando alojados em um barracão, onde também estavam armazenados *venenos* e sacos de adubo utilizados na plantação. A comida, *fria e fraca*, chegava a *derrubar a turma*:

*Nós colocávamos os colchões em cima dos sacos de adubo para dormir. Quando foi a tardezinha eu fui molhar os tomates, tudo pequenininho, não dava nem pra pegar o vale. A comida era fria e fraca, parecia que era feita com gordura de peixe. O arroz, podia pregar assim na testa de um, aquilo derrubava. O normal do cara trabalhar pra ganhar um dinheirinho é pegar pelo menos 80 caixas de tomate no dia, isso o cara trabalhando normal, porque os caras bons mesmos pegam 150, 160 caixas. Lá, os caras bons não estavam pegando nem 20* (Cosme, Croatá, 2018).

Cansado de enfrentar tantas adversidades e decepcionado com a falta de comprometimento do *gato*, que, além de não cumprir com o combinado, nada tinha feito para tentar *resolver* a situação, Cosme e alguns dos seus conhecidos decidiram *fugir* da fazenda. Semelhante a outros relatos citados anteriormente, Cosme disse que nesta e em outras ocasiões era comum que os trabalhadores já deixassem seus lugares de origem *endividados*. Ao se *endividarem*, a saída das pessoas das fazendas só era autorizada mediante a quitação da dívida, paga com a força de trabalho dos quilombolas. Várias eram as *estratégias* usadas pelos *gatos* e *empreiteiros* para manter o controle dos trabalhadores. Desde a retenção de documentos pessoais como carteira de trabalho e identidade, até o pagamento de outras dívidas contraídas por eles.

Como o lugar era vigiado por *capangas*, Cosme e seus colegas precisaram montar uma operação de guerra para *fugirem* da fazenda: *a noite nós fomos saindo de dois em dois, igual na guerra, arrastava a barriga no chão, ficava lá escondido e ia*, contou ele. Quando conseguiram deixar o local, as *dificuldades* persistiram. Para chegarem na cidade de Paracatu, ainda tiveram que realizar uma longa caminhada noite adentro: *nós andamos 70 km a noite, a pé! Teve um colega meu que o pé ficou dessa grossura [aponta para o pé], não aguentou, caiu lá pra estrada. Eu fiquei com ele, amanheceu o dia e nós fomos devagarzinho até chegar em Paracatu*, relatou Cosme.

Apesar de tanto *sofrimento*, essa não foi a primeira e nem única vez que Cosme precisou ou resolveu deixar o seu local de trabalho devido às *dificuldades* encaradas em sua rotina. Em outro relato, contou que após quinze dias trabalhando na colheita de feijão em outro município do noroeste mineiro, desta vez em uma fazenda em Unaí, *com fome e sem receber o pagamento*,

decidiu voltar para sua terra. Para isto, realizou outra longa caminhada a pé, enfrentando um percurso seis vezes maior do que o anterior<sup>96</sup>.

*Por fim, eu vim embora a pé. Andei mais de uma semana (...) eu e um colega meu. E chovendo ainda. Para dormir, enrolava num plástico preto no meio da estrada. Dormi no mato, com medo de bicho comer a gente. No dia que nós viemos embora da fazenda, veio uma camionete. Nós demos sinal e ela parou. Aí a gente já ia entrar na cabine e o cara disse: “é lá atrás”. Nós voltamos, subimos na carroceria e chuva caindo. Quando chegou lá em Unai nós descemos. Eu falei, “Deus te ajude”, o dono da camionete respondeu: “Deus me ajude não, não tô precisando de ajuda não, Deus tá precisando ajudar é vocês”. É desse jeito, eu já sofri demais. Hoje tá uma benção rapaz, aqui às vezes a gente come só o arroz com feijão, mas não passa necessidade não (Cosme, Croatá, 2018).*

Se nos dias de hoje a situação melhorou em comparação ao que Cosme e muitos outros interlocutores vivenciaram em suas saídas, *antigamente era puro sofrimento*:

*Eu trabalhei em firma que tinha que dormir no chão, em lugar perigoso, que tinha muita cobra. Ia no mato cortava quatro forquilhas, quatro ganchos, atravessava e colocava o colchão em cima. Hoje as firmas dão alojamento, cama e tudo. Mudou porque a fiscalização tá em cima. Igual essa firma do alho mesmo, o veneno eles batem, mas quem fica no galpão quebrando alho, quebrando as cabeças, eles dão até fitas pra enrolar nos dedos pra não machucar. Quem tá na roça arrancando alho, eles dão uniformes de manga comprida. Antigamente não tinha isso, dava o boné pra não queimar e a pessoa que se virava (Cosme, Croatá, 2018).*

Contudo, apesar da ênfase no *sofrimento*, nas *dificuldades* e perigos enfrentados em suas *andanças*, ao refletir sobre aquilo que vivenciou no decorrer da sua *caminhada*, Cosme concluiu: *se eu não tivesse sofrido eu poderia ser um bandido. O mundão tá aí pra ensinar tudo que não presta, achar coisas ruins você acha de graça. Eu sofri, mas aprendi. Eu tive coragem de enfrentar o mundão.*

Pedro: O que você aprendeu?

Cosme: *Aprendi muita coisa boa. Hoje eu trabalho na roça, mas qualquer hora que eu quiser sair é bem fácil arrumar serviço, é só fazer contato nas firmas que eu conheço, eu fiz muita amizade. Eu sou auxiliar de laboratório, mecânico de bicicleta, faço um biquinho ali de pedreiro, qualquer serviço eu sei fazer, roçar uma manga, trabalhar de enxada, cavar um buraco. Porque eu já vim desde pequeno nesse ritmo, sempre viajando e saindo pra trabalhar (Cosme, Croatá, 2018).*

---

<sup>96</sup> De acordo com as estimativas do serviço de pesquisa Google Maps, a distância entre os municípios de Unai e Januária é de 422km. Esta foi a distância percorrida por Cosme e seu colega.

Analisando uma situação etnográfica próxima, tendo como foco as experiências vivenciadas pelos seus interlocutores no “trecho”, Guedes (2011a, p.225-226) argumenta que a “imprevisibilidade” e os “perigos” inerentes a este universo não são tidos apenas como algo “intrinsecamente ruim ou pernicioso”. Estes aspectos “produzem também efeitos educativos” (GUEDES, 2011a, p.225-226). Assim como o *mundão* mencionado por Cosme, o “trecho” também ensina as pessoas, proporcionando uma educação complementar para aqueles que saem de casa: “tais viagens e andanças são então não apenas normais e frequentes como desejadas, pelos familiares ou pelo que parte, em função de seu papel na formação da pessoa” (GUEDES, 2015, p. 121)<sup>97</sup>. Como disse o próprio Cosme, se ele aprendeu no *mundão* foi porque desde pequeno ele já vem vivenciando um *ritmo de viagens e saídas para trabalhar*. Além disso, Cosme também enfatizou que teve *coragem de enfrentar o mundão*.

Ao refletir sobre as *saídas* dos camponeses baianos de Aracatu, que, de modo análogo aos quilombolas norte-mineiros também deixam seus lugares de origem rumo as fazendas de café do Sul de Minas, Nogueira (2010, p.154, grifos da autora) argumenta que, “para *sair* é preciso também ter coragem”.

Coragem de *sair pelo mundo* e deixar a casa e os filhos para trás, de trocar um cotidiano conhecido no sertão onde se é ‘senhor’ de sua vida, e principalmente de seu tempo de trabalho, pelo de um trabalhador rural temporário que passa a laborar infindáveis horas que se transforma o tempo nos cafezais, e que sofre em alojamentos frios e improvisados, onde vivem precariamente durante dois ou três meses (NOGUEIRA, 2010, p. 154, grifos da autora)<sup>98</sup>.

Neste sentido, se é necessário ter *coragem* para seguir nas *andanças* com os movimentos e na hora de *enfrentar* os perigos e *dificuldades* vivenciadas nas lutas travadas nos territórios quilombolas, também é preciso *ter coragem* para *sair e enfrentar o mundão*.

Por outro lado, o depoimento de Cosme também evidencia que apesar da dimensão do *sofrimento* ser constituinte dos relatos sobre as *saídas*, e, em alguns contextos narrativos esse

---

<sup>97</sup> Em sua tese de doutorado, Guedes (2011a) aborda de modo aprofundado essa questão e examina minuciosamente a categoria “mundo” e outros termos a ela associados por seus interlocutores, como é o caso da própria categoria “trecho”. Nos trabalhos de Woortman e Woortman (1997) e Woortman (2009), esse tema também é analisado. O “mundo”, “designa um universo desconhecido, onde reside o perigo, e engloba desde a natureza desconhecida até os grandes centros urbanos, como São Paulo” (WOORTMAN e WOORTMAN, 1997, p.39). Segundo Woortman e Woortman (1997, p.74), os sitiantes passam por um “processo gradativo de aprendizado que corresponde a uma expansão do espaço social. Começa no quintal, segue para o trecho separado do sítio como um todo, da fazenda (no caso dos fracos), para feira, para o *mundão*”.

<sup>98</sup> Nogueira (2010) também argumenta que no seu contexto etnográfico a noção de “coragem” está associada com a de “sofrimento”: “somente os que têm coragem para sofrer partem, os que não a têm *ficam parados*. Não *saem* para o café, *ficam parados* no tempo e no espaço do sertão, no compasso de espera dos que *saíram*, *ficam* como o sertão, *triste*” (NOGUEIRA, 2010, p.154). Além das proximidades relativas aos nossos contextos de pesquisa, as reflexões da autora trazem elementos interessantes para refletirmos sobre a dimensão do *sofrimento* presente nas narrativas quilombolas.

aspecto possa ser privilegiado em detrimento de outros, como foi o caso das histórias contadas pelo próprio Cosme e de outros depoimentos apresentados nesta seção, isso não significa que as experiências vivenciadas por essas pessoas em suas *saídas* e *andanças* possam ser reduzidas somente às adversidades e incertezas.

Pensando novamente sobre as similaridades entre as *andanças* com os movimentos e as *saídas para trabalhar*, é possível dizer que num caso como no outro, os quilombolas *aprendem, conhecem* outros lugares, vivenciam novas experiências, divulgam suas *tradições, fazem amizades, contatos* e ampliam suas redes. As *andanças* são vivenciadas e narradas como experiências “multifacetadas” (GUEDES, 2011a, p.352). Desse modo, se para os interlocutores citados nas seções iniciais deste capítulo falar da *luta* envolve reviver experiências anteriores ao engajamento no mundo dos movimentos e fazer menção a outros tipos de *andanças*, narrar essas vivências também implica em descrever as diferentes dimensões e significados que elas possuem em suas vidas.

Nesta perspectiva, mesmo com todas as *dificuldades* que experienciou durante o período em que trabalhou no *café*, Seu Saulo disse orgulhoso: *o primeiro canteiro quem fez lá fomos nós de Januária. Esse cafezal formado lá, formou no primeiro ano. Foi tanta saca de café que eles colheram que montaram uma usinona lá nesse tempo, tudo pôr a mão nossa, esse plantio de café.*

Como me disse Romeu Nequinha: *é sofrido, mas eu te falo Pedro, as famílias que têm alguma coisinha hoje aqui dentro de Araruba, dentro do Furado Seco, dentro do Caxambu, foi através do dinheiro do café. Não foi através do trabalho nas fazendas daqui não.* De maneira enfática, Nequinha advertiu:  *você tem que colocar no seu estudo, na pauta. Para mostrar como era o nosso jeito de sobreviver antes da luta.*

Em Croatá, num dia quente e ensolarado, acompanhei, juntamente à minha companheira Izadora, os filhos de Veridiana e seus primos até uma praia formada na beira do rio São Francisco. Após um *banho* de rio, enquanto retornávamos para a casa da minha anfitriã, ao passarmos na frente do *terreno* de Dona Carmelita, outra moradora do quilombo, avistamo-la sentada sobre um lençol colocado embaixo de uma enorme árvore e paramos no local para prosearmos um pouco. Enquanto contava um pouco da sua história, que envolveu diversas *andanças* por entre as comunidades da região, entre elas o Tijuco, o quilombo vizinho de Palmerinha e o rio do Peixe, Dona Carmelita nos disse que estava *dando uma experimentada no meio do mundo*. Tal frase exprime bem como a mobilidade perpassa múltiplas dimensões da vida dos que vivem em Croatá e nas outras comunidades visitadas. Neste sentido, além de serem constituintes das

lutas territoriais da região, as *andanças* também são imanentes aos modos quilombolas de viver e habitar seus territórios.

#### 4.2. Entre o mundo dos movimentos e o mundo da roça e da família

Se como discuti nos capítulos anteriores, a pesquisa mostrou que a *luta* é feita em movimento e por meio das *andanças* os quilombolas vão acessando outros *mundos*, adquirindo *conhecimentos*, *reconhecimento* e *vão aprendendo*, um tema muito caro para as lideranças e sempre enfatizado em nossas conversas é o das *dificuldades* de *conciliar* a participação nos eventos e atividades dos movimentos com o trabalho na *roça* e as tarefas da vida doméstica. Como chamou atenção Rosa (2011b, p.368), “o movimento é uma, entre diversas coisas que povoam o mundo dos militantes”. Aqueles que se engajam na *luta*, precisam, conforme disse Veridiana, lidar com os efeitos de transitar entre *o mundo do movimento e o mundo da roça e da família*.

Reconhecida como uma *referência* para os moradores de Croatá e comunidades vizinhas, Veridiana faz parte do MPP, foi secretária da Associação dos Vazanteiros do Município de Januária e, por dois mandatos presidenta da Associação Quilombola. Desabafando sobre as pressões que vinha enfrentando ao longo da sua *caminhada*, disse que precisou *dar uma recuada e passar a presidência* para Seu Juscelino: *eu até me estressei. Cheguei num ponto de ficar com problema de depressão, eu tava sobrecarregada, tava tudo sobre a minha pessoa. Eu não tava conseguindo conciliar família, trabalho, associação, povo. Agora eu consegui respirar mais*<sup>99</sup>.

Seu Juscelino é testemunha do *sofrimento* vivenciado por Veridiana durante o seu *trabalho* na associação. Ao comentar o desabafo da sua *companheira de luta*, disse: *era problema, polêmica, dificuldade, o povo saindo, o povo brigando, o povo chegando. A carga é puxada. Família, filho, viagem*. E no caso daqueles que estudam, *ainda tem a escola*.

Quando precisa *viajar*, Veridiana tem o aporte do seu filho mais velho Téo e de Seu Saulo, um dos seus vizinhos. Como seu companheiro Cosme costuma *sair para trabalhar* e ficar alguns meses fora de Croatá, Téo *ajuda* cuidar da casa e a *olhar* seus irmãos mais novos e Seu Saulo se encarrega do trato das *criações* e do cuidado com as *roças*. Além disso, quando

---

<sup>99</sup> A expressão *passar a presidência*, recorrente em muitas conversas com aqueles que ocupam ou já ocuparam esse cargo nas associações e em outras entidades, não significa uma ação individual ou uma decisão arbitrária, mas sim uma maneira de se referir a outro presidente que foi eleito por meio de aclamação ou votação, muitas vezes contando com o apoio do presidente (a) anterior.

é necessário, Seu Saulo também reúne seus filhos para *ajudar* no plantio das *roças* de Veridiana. *É união, e união se forma desse jeito*, ressaltou ele.

*Eu tô aqui morando mais os meninos meus, Veridiana tá com uma roça lá em cima, ela sai de lá e vem aqui: “Seu Saulo, eu tô com a minha roça aqui precisando de dar um quebra pra plantar umas coisinha, dá pro senhor mais os meninos dar uma mão lá?”. Eu vou, chamo os meninos “dá pra nós ir lá?”, “dá, bora lá!”, e nós vamos. Se forma união, chega lá, limpa a roça dela, ajuda ela plantar e vem embora, aí é que vai* (Seu Saulo, Croata, 2018).

De modo análogo a Veridiana, o problema da *conciliação* é enfrentado por várias lideranças com quem pude conviver, às quais dedicam grande parte de suas vidas ao mundo dos movimentos. No decorrer da pesquisa, aprendi alguns dos arranjos e acordos estabelecidos por elas, seja na esfera familiar ou recorrendo aos seus vizinhos e amigos. Este será o tema abordado ao longo desta seção.

João de Papa, não *sai* de Brejo dos Crioulos sem antes se certificar que alguém de sua *confiança* irá *olhar* suas *roças* e *criações* no período em que ele estiver fora. *É contando com a colaboração dos seus conhecidos que João pode sair despreocupado e participar dos encontros sabendo que ninguém vai bagunçar suas coisas. A forma nossa é essa. Chama comunidade vizinha. Eu mesmo tô com esses bichos meus numa área ali que pertence de dez a onze pessoas. Tá lá, mas ninguém mexe. Se eu hoje não for lá na roça, eu não fui, mas o outro já foi lá olhar*, explicou ele.

Mesmo que cada família possua suas *roças*, hortas e algumas delas tenham pequenos currais em seus *terrenos*, nas comunidades percorridas existem *áreas* de plantio coletivo e lugares onde aqueles que possuem *criações* podem manter seus animais juntos. Muitas pessoas têm o hábito de plantar coletivamente nas *áreas* que foram *retomadas*, transformando as *man-gas* das fazendas em *roças*, hortas e utilizando os espaços e a estrutura existente para criar gado e cavalos. Através de relações de *ajudas* mútuas, parentes, vizinhos e amigos costumam auxiliar uns aos outros nas etapas de preparo da terra, plantio, na *limpa*, colheita, nos cuidados com as plantações e no *manejo* das *criações*.

Quando não pode *viajar*, João de Papa costuma pedir sua esposa Rosa para ir no seu lugar. *Aqui em casa é sempre no revezamento, quando não é eu que vou, é a mulher que vai*, contou ele. Miro, que no momento *assuntava* a conversa, também opinou sobre o tema e acrescentou que, além de *confiar* nos que ficam, é preciso ter *confiança* na hora de *viajar*:

*Tem que ter essa confiança, por exemplo, João vai ficar e vai mandar Rosa junto com nós. Aí o que acontece? João manda porque tem confiança na*

*gente. Ou, no caso, a mulher de João vai ficar e mandar ele com nós. Ou, até no caso de um filho ou uma filha de João ir em alguma viagem com a gente. Mas só que, tem outro detalhe, se Rosa for, ela também tem essa responsabilidade com nós e nós temos essa responsabilidade com ela. Caso alguém adoença ou aconteça qualquer coisa. Aqui é assim, a gente tem esse sentimento* (Miro, Brejo dos Crioulos, Caxambu I, 2018).

Seguindo a formulação de Miro, podemos dizer que, além da *coragem* necessária para deixar a comunidade e *viajar* com os movimentos ou, para *sair e enfrentar o mundo*, também é preciso *confiar* naqueles com os quais se *anda junto*. Tal como chamou atenção Loera (2009a, p. 163), ao afirmar que no mundo das ocupações de terra, “a confiança é um valor fundamental”, e que “a maioria dos *novatos* só se instala debaixo da lona quando alguém conhecido, e em quem eles confiam, os convida ou lhes fala sobre a experiência do acampamento”, muitos interlocutores disseram que *entraram na luta* após serem convidados por seus amigos e *companheiros*, pessoas nas quais eles *confiam* e muitas vezes admiram. Isto porque, na maioria das vezes, esses convites vêm de lideranças que já possuem *experiência* na *luta* e no mundo dos movimentos. Não custa dizer que estes momentos são lembrados como marcos da *entrada* das pessoas nesse mundo. Neste sentido, do ponto de vista dos quilombolas norte-mineiros, tanto na vida quanto na *luta* a *confiança* parece ser, assim como a *coragem*, um valor essencial.

Em outra ocasião, enquanto relatava sua ausência em um evento que ocorreu em Brasília, muito significativo para os moradores de Brejo dos Crioulos, a já mencionada *Caminhada do Decreto*, Nice, liderança de Araruba, contou que na época não pôde *viajar* devido ao seu envolvimento nas *tarefas* de um dos acampamentos realizados no quilombo. Contudo, mesmo não participando daquela *caminhada*, Nice afirmou de modo categórico que *tinha confiança no grupo que seguiu em viagem*. Aliás, tanto seu marido quanto suas filhas, que na época estavam morando em outra cidade devido aos seus estudos, compareceram ao evento. Como disse Nice: *aqui é assim, sempre que eu não vou, um da família vai, meu marido vai ou um filho vai, a gente não deixa de participar não*.

Rose foi outra interlocutora que destacou a importância do *revezamento* ao contar que, enquanto ela faz a *luta fora da comunidade*, seguindo em suas *andanças* com o MPP, é seu marido quem faz a *luta dentro* de Croatá, *plantando horta, limpando, pescando e vendendo o pescado*. Além disso, quando é preciso, até fazendo algum tipo de *bico*. *Porque a gente tem que tirar o sustento é daqui de dentro*, ressaltou Rose.

No trecho a seguir, durante uma conversa realizada com Cláudio e Eleonora, casal que também vive em Croatá, ao falarem sobre suas participações no MPP eles também mencionaram a importância da alternância dos membros de um mesmo grupo familiar na hora de *viajar*

para os *encontros* e *trabalhos* do movimento. Como disse Cláudio, *para sair tudo tem que ser controlado*. Dentre os lugares citados por eles, Cláudio lembrou de uma ida em Brejo dos Crioulos há alguns anos atrás, evidenciando mais uma vez as conexões entre as pessoas e comunidades quilombolas da região.

Pedro: E o senhor participa do movimento também, dos encontros?

Cláudio: *Participo. Eu já fui no...lá no Brejo dos Crioulos (...) nós já fomos em encontro lá em Pirapora também*<sup>100</sup>.

Eleonora: *Eu também já viajei.*

Cláudio: *Sempre quando precisa, às vezes ela vai e eu fico. Às vezes eu vou e ela fica.*

Eleonora: *Eu já fui num trabalho lá em Manga, no sete de outubro, a data tá ali marcada no caderno, não sei se tem dois anos já, o trabalho das mulheres, outubro rosa. E fui em outro trabalho ali em Caio Martins também.*

Pedro: No curso de juristas?

Eleonora: *É, a gente ficou uns dias lá.*

Pedro: Para vocês saírem tem que revezar então?

Cláudio: *É, porque tem as criações, às vezes tem os meninos na escola, não pode sair os dois. Um vai e outro fica. Tudo tem que ser controlado.*

(Conversa com Cláudio e Eleonora, Croatá, 2018).

Há, assim, um papel significativo dessas modalidades de *revezamento* e *movimentação*, no sentido de garantir a participação dos quilombolas nos eventos e atividades que ocorrem para além de suas comunidades. Tais dinâmicas, somadas a outras formas de *ajuda* e *troca*, que muitas vezes são realizadas por meio do acionamento das redes de parentes, amigos e vizinhos (MENEZES 2002; LOERA, 2006, 2009b; NOGUEIRA, 2010), também são cruciais para que as pessoas possam se engajar no mundo dos movimentos, seguir em suas *andanças* e *viagens* e para que elas permaneçam conectadas a este mundo.

Do mesmo modo que os *apoios* e as *ajudas* prestadas aos *companheiros* são centrais para a continuidade de outras *lutas*, já que a circulação das lideranças para outras comunidades *anima, alegre, fortalece* e *cria coragem* em outras pessoas e mobilizações (como abordado no capítulo 2), as *ajudas* e *trocadas* realizadas nos lugares de origem são essenciais para garantir o sustento e a manutenção das *lutas* nos quilombos.

A esse respeito, enquanto falava sobre a dinâmica das *ajudas* em Croatá, Seu Juscelino mencionou a importância da circulação de alimentos entre aqueles que vivem no lugar: *se eu não tenho feijão eu vou ali e arrumo. Se eu não tenho arroz, eu vou ali e arrumo. É um ajudando o outro, na união, formando grupo, persistindo junto, passando por dificuldades.*

Cosme também disse algo parecido ao falar sobre os empréstimos de alimentos, comuns

---

<sup>100</sup> A ida de Cláudio ocorreu durante a “18ª Romaria das águas e da terra”, realizada no quilombo em 2015, evento já citado no decorrer da tese.

no quilombo, os quais muitas vezes acabam se tornando doações: *se acaba aqui o arroz, vou na casa do vizinho, da sogra que é vizinha também, pego um arroz emprestado, final de mês a gente paga, as vezes a pessoa diz, “não precisa não, isso eu dei, foi dado pra você”*.

Além da *ajuda* no plantio, nos cuidados com a terra, casa e *criações*, é comum a circulação de alimentos como grãos, frutas, verduras, biscoitos, roscas, farinhas, temperos, entre outros, oriundos das *roças*, hortas, pomares, das cozinhas e das casas de farinha. Estes alimentos são distribuídos como doações, presentes, são trocados ou emprestados. Seu Juscelino, como dito anteriormente, é um daqueles que com muito gosto tem o hábito de *espalhar* sementes e mudas de plantas entre os moradores de Croatá, sejam elas originárias da cidade ou do mundo dos movimentos. Depois de plantadas, cultivadas e colhidas, as frutas, verduras e plantas também circulam entre os moradores do quilombo.

Durante umas das minhas últimas ida a Brejo dos Crioulos, quando retornei de uma caminhada junto com Romeu Nequinha, ao pararmos na sua casa para um café, além dos tradicionais biscoitos de goma que acompanhavam a refeição, feitos por Maria, sua esposa, não pude deixar de notar uma grande vasilha plástica contendo fatias, roscas, um bolo e outras variedades de biscoitos, cuidadosamente separados e embalados. Quando indaguei Maria sobre aqueles alimentos, ela me contou que os tinha preparado porque iria *visitar* sua mãe, que estava doente. Maria me explicou que as pessoas costumam *levar* alimentos nas *visitas* aos parentes e amigos, especialmente quando os destinatários estão com algum *problema de saúde* ou *passando por alguma dificuldade* ou *necessidade*. Dependendo da *precisão* das pessoas é comum que os moradores façam *vaquinhas*, rifas e leilões, no intuito de arrecadar dinheiro para *ajudar* nos tratamentos de saúde. Além de alimentos, bebidas e artesanatos, os quilombolas costumam *doar* animais como aves e algumas vezes até porcos, que são leiloados ou servem como premiação das rifas. *Aqui moço, tem alguém ali passando necessidade, a gente junta todo mundo e ajuda aquela pessoa. Se a pessoa adoecer, quem tiver condições dá uma mão pra comprar um remédio, alguma coisa, aqui não tem disso não, a gente é sem miséria!* enfatizou Cosme.

Por outro lado, também são realizados leilões, rifas e *vaquinhas* para arrecadar fundos para as associações comunitárias, para a realização de encontros nos quilombos e para *ajudar* nos custos das *viagens* relacionadas à *luta*. Ademais, para encarar os momentos de *dificuldade*, meus conhecidos também destacaram a importância do compartilhamento das refeições.

Vivendo um tempo nos quilombos norte-mineiros, não é difícil presenciar as pessoas circulando por entre as casas dos seus parentes, conhecidos e parando nesses lugares para tomar um café, almoçar ou lanchar. Momentos que fazem parte da socialidade quilombola e que na

maioria das vezes são acompanhados de uma boa prosa e de bons *casos* e *histórias*, muitas vezes relacionados às suas *andanças*. Como me disse Cosme, *é tradição mesmo comer alguma coisa em toda casa que você chega. E o café, você tá passando e a pessoa já fala vem aqui tomar um cafezinho.*

No dia-a-dia, além de alimentos trocados e refeições compartilhadas, uma série de coisas também circulam entre as pessoas, casas, *roças* e demais lugares que conformam os territórios quilombolas. Como exemplos observados, posso citar as telhas e tijolos que são empregados na construção das moradias, as madeiras que são coletadas para fazer cercas e alimentar os fogões das casas e os fornos das *oficinas de farinha*, os canos e outros materiais plásticos e ferramentas como enxadas, foices e machados, que são emprestados e usados nas atividades agrícolas.

As pessoas também costumam *trocar os dias de serviço*. Um morador trabalha para o outro em alguma atividade específica, durante um período determinado, e aquele que recebeu o auxílio costuma retribuí-lo prestando um trabalho equivalente quando solicitado. Os *mutirões* também são situações nas quais os quilombolas trabalham juntos, geralmente em *turmas* e desempenhando diferentes atividades. Trabalhando na construção ou reforma das casas, sedes das associações e igrejas, na melhoria ou conservação das estradas, mata-burros e campos de futebol, na manutenção dos sistemas de irrigação e de distribuição de água e fazendo cercas.

Nas comunidades visitadas, fora a criação de animais e as atividades agrícolas, grande parte da composição da renda familiar dos quilombolas é formada pelo recebimento de programas de transferência de renda como o Bolsa Família<sup>101</sup>, pelas aposentadorias rurais, pelos recursos obtidos nas *saídas para trabalhar* e pelo acesso às políticas da agricultura familiar, cada vez mais escassas nos dias de hoje. A esse respeito, enquanto falava dos motivos que o levaram *sair* da sua comunidade, Zé Orlando, que também relatou ter trabalhado em *São Paulo* e *Belo Horizonte*, narrou um pouco da realidade do município onde vive:

*Aqui, quem não é ligado a prefeitura é mantido pelo aposentado, pelo pai. É uma região que vocês conhecem e tá dando para conhecer. Quando você vem de São Paulo, quando você entra no estado de Minas Gerais, você saiu do triângulo mineiro e você entra já no Norte, você já vê a estrada, já começa pelas BR, aquele que tem uma casinha, praticamente ele não conseguiu ela aqui, ele saiu para fora para conseguir. Quando ele conseguiu ela sem sair, foi através de um pai, através de uma mãe (...) Aqui é prefeitura e comércio. Comércio num dá lá essas coisas, num emprega muita pessoa. A cidade é mantida através de prefeitura e aposentado. É um lugar pobre, que se você chegar numa comunidade você já vê aquela coisa, assim, rica né? Ela é rica*

---

<sup>101</sup> Criado em 2004 através da Lei nº 10.836/04, o Bolsa Família é um programa de transferência direta de renda que beneficia famílias em situação de pobreza e de extrema pobreza em todo o Brasil.

*em cultura, tem um histórico bonito, bem feito, mas quando cai na prática de colheita, hoje é o que? Tamo em 23 de outubro e nem uma gota de chuva em volta (Zé Orlando, morador de Sangradouro Grande, 2017).*

Ao explicar sobre a dinâmica econômica de Januária, semelhante a tantos outros municípios da região, Zé Orlando chama atenção para o papel dos *aposentados* e dos *pais* na manutenção econômica dos filhos e das comunidades. Para os quilombolas, a aposentadoria rural e o Bolsa família são tidos como suas principais *fontes de renda* fixas. Os recursos originários do benefício de prestação continuada e do programa de transferência de renda garantem o sustento de muitas famílias, especialmente em meio à seca e à falta de chuvas que assola a região, assunto recorrente nas conversas mantidas com meus interlocutores. De modo análogo às outras modalidades de *ajuda* mencionadas anteriormente, os aposentados e as mulheres que recebem o Bolsa família *ajudam* seus filhos, parentes e auxiliam as pessoas que estão *passando necessidade* ou vivenciando algum *problema de saúde*.

#### **4.3. Dedicção, dificuldades e o sofrimento das andanças com os movimentos**

*Eu lembro que quando nós fomos em Brasília, nós dormimos lá na praça e a chuva caía e a água passava embaixo das barracas, carregando, e nós lá, foi sofrido! Nós fomos porque já era eles querendo aprovar a PEC 215, que é tirando todos os direitos dos povos e comunidades tradicionais. Eu fui para essa viagem com os Xakriabás. Daqui só foi eu. Mas lá tinha um bocado de gente das outras associações, outros presidentes. Fiquei lá três dias. Nós chegamos na sexta e voltamos domingo à tarde. Ficamos lá e o pau quebrou. Aí chegou esse tal Eduardo Cunha, que tava na presidência. Ele fechou a Câmara, não deixou nós entrarmos. Mesmo assim nos afundamos lá para dentro e ficamos, colocamos nossas bandeiras e sentamos naquelas poltronas deles. E eles apagaram as luzes tudo da Câmara, cortaram a água, cortou tudo de nós, tudo que era acesso eles cortaram. Só deixou os banheiros. E ficou arredondando a Câmara todinha de polícia para nós sairmos. E nós não saímos. Nos falamos “daqui só saímos com a solução”. Peão fez caixão, batucou e o pau quebrou a noite toda! E nós cantando aquela musicinha, “vamos minha gente que uma noite não é nada, não é nada. Quem chegou foi todos nós pro romper da madrugada”. Eles até filmaram essa música. Nós saímos no outro dia com a decisão. Tivemos que conversar com eles pra chegar num bom senso. Eles nos ouviram. Viram que o povo não ia desistir mesmo, nós conversamos com eles a respeito da PEC, pra eles não aprovarem e tal. Aí ficou certo e nós viemos embora (Gilberto, Praia, 2017).*

No depoimento acima, Gilberto narra um episódio marcante em sua *caminhada*, uma *viagem* com os *companheiros* indígenas da Articulação Rosalino para Brasília, em decorrência

das mobilizações contra a aprovação da Proposta de Emenda Constitucional (PEC) 215<sup>102</sup>. Gilberto inicia seu relato destacando o *sofrimento* vivenciado na capital federal. Ao lembrar dos dias em que *dormiu em uma praça*, em meio à forte chuva que atingiu o acampamento instalado no lugar, do corte da energia elétrica e do acesso a Câmara dos Deputados, e da presença da polícia, que ficou *arredondando* o local, Gilberto chama atenção para as *dificuldades* enfrentadas naquela ocasião.<sup>103</sup>

De maneira semelhante, Rose, que na época também havia *viajado* com outras lideranças do MPP e com os *companheiros* indígenas, também narrou sua participação na ação realizada na Câmara:

Rose: *Nós tivemos lá em Brasília, juntou os pescadores quilombolas e os indígenas (...) ficamos a noite todinha lá. Foi bom demais, mas foi sofrido! Nosso lanche foi uma banana, um pão e uma garrafinha de água mineral. Aqui nós sempre juntamos pra dar um apoio pros índios. E quando nós precisamos, os índios vêm dar um apoio pra gente. A gente tem uma afinidade muito grande com os indígenas. E acontece que a gente ficou a noite toda esperando o deputado, e o deputado não foi. Aí a gente entrou lá dentro. Lá pra entrar é a maior burocracia, tem que tirar foto, passar no raio X, e todo mundo com suas mochilinhas, e a blusa do movimento dentro da mochila.*

Pedro: Não podia entrar com a blusa do movimento não?

Rose: *Não podia, mas eu entrei com a minha né? “Rose, você vai entrar com a blusa do movimento?”, “eu vou”. A mulher ficou olhando pra mim, a recepcionista, tirou foto, aí nós entramos. Deu quatro e meia, cinco, seis, e esse deputado nada. Aí eles mandaram cortar a luz, desligou a luz, depois o ar condicionado. Nós ficamos no breu e no calor, mas nós não desistimos, ficamos lá a noite todinha, os índios cantando e nós batendo caixa. No outro dia chegou a tropa de choque com armas pesadas, apontava assim pra atirar, né? Aí chegou aquele tanto de deputado, senador, e daí quando foi sete horas da manhã eles ofereceram um café muito chique. E aí eles resolveram a situação dos índios. Porque o pessoal tava querendo tomar as terras dos índios. E aí quando foi a nossa vez, o governo queria tirar o defeso das mulheres, dos pescadores, aí foi onde que os índios juntaram mais nós de novo e foram pra lá também (Rose, Crotá, 2018).*

Assim como Gilberto, em sua narrativa Rose também menciona o *sofrimento* vivido na *viagem* à Brasília, ressaltando os mesmos aspectos citados no depoimento anterior, o *corte da*

---

<sup>102</sup> A PEC 215 n.º 215-A/2000, se aprovada, implicaria na mudança da competência das demarcações dos territórios quilombolas, terras indígenas e unidades de conservação do Poder Executivo – do INCRA no caso dos quilombolas e da FUNAI no caso dos indígenas – para o Poder Legislativo.

<sup>103</sup> No dia 05 de outubro de 2015, cerca de 200 pessoas, entre elas quilombolas, indígenas, pescadores artesanais, veredeiros, geraizeiros e outros povos e comunidades tradicionais, vindos de diferentes regiões do Brasil, participaram de uma Audiência Pública da Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara dos Deputados. Como forma de protesto, após a realização da audiência lideranças destes povos permaneceram em vigília em um dos plenários da Câmara, exigindo a presença do então presidente Eduardo Cunha. O vídeo intitulado “Povos vs Cunha” registra alguns destes momentos. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=dSmTMID-bocY&t=704s>. Acesso em 01 março de 2021.

*luz e do ar condicionado, o breu e o calor* experienciados no plenário da câmara e a intimidação feita pela *tropa de choque* da polícia, que cercou as imediações do lugar com suas *armas pesadas*.

Ambos relatos também evidenciam as conexões estabelecidas entre diferentes movimentos, lideranças quilombolas e indígenas, que deixaram suas comunidades e territórios para participarem das mobilizações realizadas na capital federal. *Andando junto* com os Xakriabás, Gilberto atuou como *representante quilombola* da Articulação Rosalino. *Viajando* com o MPP, Rose e outros moradores de Croatá foram *apoiar os companheiros* indígenas. Como já mencionado ao longo da tese, no mundo dos movimentos os *apoios, ajudas* e as *trocas de saberes e experiências* entre estes povos são frequentes e recíprocas. Segundo disse a própria Rose, os quilombolas *têm uma afinidade muito grande com os indígenas*.

Por outro lado, apesar de enfatizarem o *sofrimento* e as *dificuldades* vivenciadas em suas *andanças*, tanto Rose quanto Gilberto lembraram também dos momentos agradáveis vividos em Brasília. Mesmo com a agruras enfrentadas ao longo do percurso, o próprio fato de *viajar* até a capital federal e *conhecer* um dos seus cartões postais, o Palácio do Congresso Nacional, foi algo valorizado pelos meus interlocutores em nossas conversas. Além disso, ao falarem sobre a *ocupação da câmara*, com muito gosto eles mencionaram os *batuques* e cantos, que *animaram* as pessoas e foram fundamentais para não deixar o povo *desistir da luta*. *Foi bom demais, mas foi sofrido!* resumiu Rose.

Ao refletir sobre as similaridades entre as *andanças* com os movimentos e as *saídas para trabalhar*, afirmei na seção (4.3), que a dimensão do *sofrimento* é constituinte das narrativas sobre esses momentos. Baseado no trabalho de Guedes (2011a, p.352), argumentei que as *andanças* quilombolas – sejam elas realizadas no mundo dos movimentos ou no mundo do trabalho – são vivenciadas e narradas enquanto experiências “multifacetadas”. Tal como os interlocutores deste autor, os quilombolas norte-mineiros “curtem”, se “aventuram”, “sofrem” e “aprendem” ao longo de suas *andanças* e *viagens*.

Como chamou atenção Guedes (2011a, p.352): “se estas viagens e andanças são multifacetadas, é também porque não há contradição entre este *aprendizado*, a *curtição* e o *sofrimento* aí enfrentados”.

Recordando das *dificuldades* vividas ao longo das suas *andanças*, Véio também falou sobre as diversas vezes em que precisou *dormir em praças, dormir no chão* ou *dormir no mato*. Fazendo referência a Brasília, ele me disse: *já dormi em praça não foi nem uma nem duas vezes. Na Mané Garrincha, dormi lá uma semana, dedicando, caminhando catorze quilômetros pra*

*ir pro Ministério da Presidência, andando pra cima e pra baixo. Como costuma dizer, a vida daqueles que se engajam na luta é uma vida em movimento:*

*Eu ficava dois dias, quatro dias sem vir em casa. Hoje você tá aqui, amanhã você tá dormindo no mato. Tinha dia que eu dormia sem coberta ou dormia no chão puro, ou ia pros eventos fora também e dormia nas periferias, no asfalto, não é fácil o cara fazer isso, eu fiz várias vezes (Véio, Araruba, Brejo dos Crioulos, 2018).*

Em Montes Claros, enquanto acompanhava um ato político nas ruas do centro da cidade ao lado de Véio e de interlocutores, no momento em que chegamos a uma conhecida praça ele me disse o seguinte: *eu já dormi no chão dessa praça Pedro. O povo acha que a luta é fácil, que é só viagem, que ganha dinheiro, mas eu já dormi aqui nesse chão.* Nesta mesma ocasião, um outro interlocutor contou que, além de já ter *dormido várias vezes na rodoviária de Montes Claros* por não ter *dinheiro nem lugar para passar a noite*, uma vez ficou dois dias inteiros sem se alimentar em um aeroporto por ter *viajado só com o dinheiro da passagem.*

Para Véio no entanto, *a maior dificuldade* enfrentada nessa *vida* é ter que *abandonar a família.* Algo que ele precisou fazer ao se tornar uma liderança. Véio se recorda do dia em que sua esposa Oléria o xingou pelo fato dele ter *considerado mais a luta do que o próprio filho. O menino meu, Queninha, quebrou a perna, a Oléria xinga eu até hoje, que eu considerei mais a luta do que o menino,* contou ele. Devido a sua participação em um evento, Véio se lamenta até hoje por não ter acompanhado seu filho no hospital. Em outra ocasião, em razão de sua participação em um Encontro de Agrobiodiversidade que ocorreu no município de Porteirinha, Véio precisou *deixar sua filha no hospital* para comparecer ao evento:

*Véio: Teve um encontro do órgão do governo, da Embrapa. Eles convidaram eu também. Eu acampado aqui e as coisa acontecendo, eles me chamavam, não deixavam eu de fora. Aí eu passei aqui, peguei a menina minha, a Larissa, mais Oléria e levei no hospital da Ponte [São João da Ponte] e deixei ela internada lá, doente, ruim, a Larissinha era desse tamaninho. Chega lá no encontro, ligo no hospital de noite, “Larissa, que Larissa? Tá aqui mais não. Essa menina sua tá lá em Montes Claros internada e não tá boa”. E eu lá em Porteirinha. Eu falei, “ô desgrama, o que eu vou fazer?”, e minha cabeça preocupada, eu sei que eu saí de lá no dia que terminou o encontro pra vir direto pra Santa Casa (...) Eu peguei o carro e vim pra Montes Claros. Arrumei um mototáxi na rodoviária e mandei ele me levar na Santa Casa. Fui lá, olhei a menininha, não tava boa, falei “você não tá boa, mas eu tenho que ir embora.”*

*Pedro: Você tava participando dos encontros e das retomadas?*

*Véio: Eu tava participando dos encontros, das retomadas e olhando a menina também. Oléria fala até hoje que eu larguei de ir lá (...) eu acho que a maior dificuldade é você abandonar sua família pra ser liderança. Eu abandonei minha família aqui pra ser referência da luta pelo território, não é fácil, é sofrido (Véio, Araruba, Brejo dos Crioulos, 2018).*

Edna, que também *vive viajando*, foi outra interlocutora que relatou as *dificuldades* encaradas em suas *andanças*. Segundo contou, já se acostumou com *críticas* do tipo *ah, essa aí só tá viajando, só tá passeando, só tá conhecendo lugar*, o que pra ela é muito bom, pois *conhecer outras culturas, conhecer outras vidas, outras formas de cultivo da terra* faz parte da *vida de movimento*. Contudo, segundo ponderou, além das *viagens*, a *luta* também exige muito *sacrifício*. De modo análogo ao que disse Véio, para Edna o mais doloroso é ter que *deixar a família para trás*:

*Ficar uma semana, quinze dias longe e com essa preocupação. Eu perdi uma filha. Ela tinha sete anos de idade. Eu saí, eu tava numa conferência, foi a primeira conferência que eu fui, a estadual. Eu fiquei lá uma semana e no meu retorno, eu cheguei no sábado e no domingo a minha filha faleceu. Então, eu não aproveitei. Não aproveitei nada. Você perde muita coisa. Você perde o crescimento dos seus filhos. Você perde na educação. E aí nesse momento eu pensei se valia a pena eu continuar na luta por um povo e deixar minha família pra trás. Minha filha morreu nos meus braços. Eu não vi passar os sete anos. E aí, daquele momento pra cá eu não tinha mais o que fazer. O que eu ia fazer pra participar da vida dela, sendo que a vida dela acabou naquele momento? A gente sacrifica muita coisa pra tá em prol desse povo, dessa luta, na defesa desses direitos. Mas eu entendi também que mesmo com essa dor, com essa perda, eu não podia parar. Eu não posso parar. Porque muita gente confia e acredita em mim, eu não tô trazendo comigo só meus anseios de um futuro melhor para os meus filhos, eu tô trazendo anseios de muita gente, de muitos pais, de muitas mães, de muitos que já se foram. Eu tô trazendo uma carga muito pesada, mas que revigora todas as vezes que a gente consegue uma vitória igual essa do decreto e vê o sorriso no rosto de um irmão<sup>104</sup> (Edna, moradora do Gurutuba, Jaíba, 2018).*

*Dormir em praças, dormir no chão puro e no sereno, dormir no mato, deixar a família para trás, enfrentar o sol quente e a chuva, comer comida fraca* ou ficar sem se alimentar, *viajar sem dinheiro* e muitas vezes *pagar para viajar, topar a polícia*. Todas essas foram expressões que ouvi dos meus interlocutores enquanto eles falavam do *sofrimento* e das *dificuldades* enfrentadas em suas *andanças* pelo mundo dos movimentos. Do mesmo modo, expressões como *vida de liderança, vida de militante, vida de luta, vida de movimento, vida em movimento, vida de ocupações, vida de viagens* e *vida no barraco* foram usadas por estas pessoas ao descreverem os efeitos que o engajamento nesse mundo repercute em suas vidas.

Todavia, apesar de vivenciar todas essas penúrias, Véio relatou que, se nos dias de hoje ele é uma liderança *reconhecida* em Brejo dos Crioulos e na região em que vive, isso se deve à

---

<sup>104</sup> Edna refere-se à vitória dos quilombolas no julgamento da já mencionada ADI nº 3239, que questionava a constitucionalidade do Decreto 4.887/2003.

sua *dedicação à luta: só quem me conhece pode avaliar, eu fui muito dedicado. Eu fiquei muito conhecido pelo processo que teve da luta. Tem um ciúme também, o pessoal fica batendo, tem gente que entendia que eu ganhava alguma coisa por isso:*

*As vezes a viagem é boa, lá você tem dormida, comida do bom e do melhor, mas você não tem salário, você não ganha por isso. Tem hora que você tira um dinheiro que você tem para correr atrás das coisas, ou você gasta um dinheiro que você não tem. A luta é sofrida também, eu falei e repito, eu dormi em praça não foi nem uma nem duas vezes (Véio, Araruba, Brejo dos Crioulos, 2018).*

De modo parecido, Gilberto também manifestou seu orgulho em relação à sua *dedicação* à Associação do quilombo de Praia, ao seu *currículo* e as amizades conquistadas ao longo da sua *caminhada*:

*Eu fui o cara que mais me dediquei à Associação. Toda reunião que tinha eu não falhava. Tenho assim um currículo muito bom, aquelas pessoas que eu conversei, eu arrumei uma grande amizade com elas, eu plantei uma boa semente. E essa semente tá gerando frutos. Não sou ganancioso com coisas materiais, mas a gente vai sendo reconhecido (Gilberto, Praia, 2017).*

Miro, que também já *dormiu na praça* várias vezes, disse: *os quilombolas já são acostumados a dormir no tempo*. Segundo ele, o *sacrifício* realizado ao longo das *andanças* também ensina:

*A gente tem que entender que não pode ficar só numa boa, não pode ficar dormindo só no colchão da gente, tem que sacrificar também, dormir no chão puro, passar a noite, assim a gente tá contribuindo de uma maneira que eu acho importante. Nisso a gente aprende também. Aprende e é reconhecido (Miro, Araruba, Brejo dos Crioulos, 2018).*

Refletindo sobre o “sofrimento” vivenciado nos acampamentos da Zona da Mata Pernambucana, Sigaud (2000, p.85-86, grifos da autora), inspirada em Weber (1996), argumenta que para que um acampado possa se legitimar frente aos seus companheiros e assim obter o benefício da desapropriação, ele precisa: “socar-se debaixo da lona preta e compartilhar com os demais os sofrimentos causados pela chuva, pelo calor da *lona*, os despejos, a alimentação precária e a incerteza em relação ao futuro”. Sob a perspectiva dessa “ética do sofrimento”, a autora argumenta que “quanto mais virtuoso” for o acampado, “mais legítimo será o indivíduo aos seus olhos e aos olhos dos companheiros, pois o sofrimento dá sentido à sua ação” (SIGAUD, 2000, p. 85-86).

Nessa mesma direção, nos trabalhos de Loera (2006, 2009a) o *sofrimento* vivenciado nos *barracos de lona preta* faz parte, “de uma ética particular e de uma lógica do merecimento. É o tempo de *lona preta* que legitima a pretensão de ter terra” (LOERA, 2006, p. 96). Loera (2009a, p.157) também argumenta que, tanto o *sofrimento* enfrentado nos acampamentos quanto as *dificuldades* experienciadas nas *mobilizações* legitimam e servem para contabilizar o “tempo de luta” dos participantes do mundo das ocupações de terra.

De modo próximo a essas etnografias, os relatos apresentados nesta seção me permitem dizer que, do ponto de vista dos quilombolas norte-mineiros, a *dedicação* à *luta* e aos movimentos, o *sofrimento*, o *sacrifício* e às *dificuldades* vivenciadas ao longo das *andanças* e dos *enfrentamentos* realizados nos territórios quilombolas, também são considerados uma maneira das pessoas legitimarem e, em alguns casos, mensurarem tanto suas *lutas* individuais quanto as *lutas* de suas comunidades. É se *dedicando* ao mundo dos movimentos, confrontando suas adversidades, perigos, incertezas, e também narrando suas vivências, que as pessoas vão ganhando *experiência* e tornando-se *reconhecidas* nesse mundo.

Sobre este tema, enquanto falava dos percalços que enfrentou na *luta* vivida em Brejo dos Crioulos, Carla fez a seguinte reflexão: *se a luta fosse fácil, todo mundo já estaria na situação nossa. Mas ela não é fácil, ela é sofrida. É sofrida para que no dia de amanhã eu conseguir dar valor ou, para minha filha conseguir dar valor e reconhecer o que eu fiz. Quanto mais sofrida for à luta, mais valor ela tem!*

Por outro lado, falar do engajamento e das penúrias vivenciadas ao longo da *caminhada* também é uma forma de lidar com as *críticas*, *polêmicas*, *boatos* e *fofocas*, que circulam entre as comunidades e são consideradas outras das *dificuldades* enfrentadas no *trabalho* de liderança. Tema caro para meus interlocutores e também mencionado em alguns dos depoimentos anteriores. Como disse Ticão, os *boatos* e *fofocas* são *estratégias para jogar o povo contra a luta quilombola. São uma forma de derrubar as lideranças criando problemas.*

Segundo dizem, ao ocuparem esta posição é comum se deparem com *críticas* do tipo: *esse povo só quer saber de viajar, de passear, tá ganhando dinheiro, ganhando diária, ganhando vantagem; essas viagens que o povo vai, é coisa de gente que não tem o que fazer; ou ainda; esse povo de fora só vem para as comunidades passar mel na boca do povo e depois vai embora; papel, livro e viagem não chegam em canto nenhum. Críticas* direcionadas as lideranças e suas rotinas de *viagens*, aos *parceiros* e movimentos que circulam frequentemente pelos quilombos e aos próprios *documentos da luta.*

A esse respeito, segundo Comerford (1999, p.42), “ao se *entrar na luta*, surgem a cada instante circunstâncias em que passa ser necessário saber provar, nos termos próprios ao universo sindical e através do domínio dos procedimentos e discursos característicos desse universo, que se *é de luta*”. É enfatizando o *sofrimento* vivenciando nas *andanças* e a *dedicação* aos movimentos que as lideranças procuram responder tais *críticas* e *provar* que *são de luta* ou que *estão sempre na luta*.

Como destacou Edna, o *trabalho* realizado no mundo dos movimentos *é um trabalho totalmente voluntário*,

*você não tem retorno financeiro nenhum. A gente tá na luta, a gente faz é porque gosta, é por amor. Porque muita gente...eu vou te dar um exemplo, muita gente fica doida pra entrar numa Associação. “Ah, fulano tá indo pra tal lugar, tá viajando e tal”. E aí, quando ele entra na Associação e vê que é um trabalho voluntário e que ele não vai ter rendimento nenhum, não vai ter lucro nenhum, que é mais fácil ele tirar do bolso, aí ele quer sair. É muito sacrificante, é muito doloroso essa vida de movimento* (Edna, moradora do Gurutuba, Jaíba, 2018).

De acordo com Gilberto, no *trabalho* de liderança é preciso lidar com *gente de todas as cabeças*: *tem gente que fala, “ah, ele tá ali na Associação é porque ele tá ganhando, só tá viajando”*. *A gente ganha comida, às vezes uma diarinha, mas salário você não tem, à associação é filantrópica, não tem fins lucrativos*. Enquanto falava do período em que ficou à frente da Associação de Praia, Gilberto reafirmou sua *dedicação* e seu *sacrifício à luta*:

*Eu peguei isso de corpo e alma, eu registrava, eu prestava conta, eu corria atrás com o dinheiro do meu comércio. Viajava com dinheiro do meu comércio. Eu nunca pedi a ninguém um centavo. Porque quando eu entrei na associação, não tinha dinheiro pra viajar, não tinha recurso nenhum. Pra registrar ela eu juntei mais um menino aqui e nós fomos lá e registramos. Mas não tem problema, a gente dedica, sacrifica. Por isso que é bom a Associação passar de um pro outro, para o cara entrar na aprendizagem também, pra ele encarar, pra ele sentir na pele e depois falar, “não, realmente o que fulano falava é realidade”* (Gilberto, Praia, 2017).

Nos dois depoimentos, tanto Edna quanto Gilberto caracterizam os seus envolvimento em *luta*, nas associações e entidades quilombolas como um *trabalho*. Além de dizer muito sobre a significação social (ROSA, 2009, 2011a, LOERA, 2009a) e sobre os sentidos que a inserção no mundo dos movimentos tem para essas pessoas, esses e outros relatos citados ao longo da tese também evidenciam como a categoria *trabalho* é, neste contexto, acionada para ressaltar o compromisso com esse mundo. Como observou Loera (2009, p. 240), é através do engajamento no mundo das ocupações de terra:

que alguns acampados descobrem, na participação das tarefas dos movimentos (organização de grupos, convite de novas famílias para acampar, conseguir recursos para os acampamentos, negociar com os políticos) um *trabalho*, e encontram nisso, um sentido de vida. É realizando esse *trabalho* que muitos conseguem acumular capital simbólico, no sentido de ganhar visibilidade, prestígio, nome.

É realçando o empenho à frente das associações, o caráter *voluntário* do *trabalho* exercido, à *dedicação* e o *sacrifício* à *luta* e aos movimentos e, principalmente narrando o *sofrimento* vivenciado ao longo das *andanças*, que às lideranças legitimam suas atuações nesse mundo, obtêm *reconhecimento* e respondem as *críticas* as quais estão submetidas.

Ademais, os depoimentos apresentados nesta seção também demonstram que, de modo análogo as *saídas para trabalhar* onde o *sofrimento* vivenciado no *mundão* gera aprendizados, as *dificuldades* experienciadas nas *lutas* travadas nos quilombos e nas *andanças* com os movimentos também ensinam as pessoas. Além disso, como também observou Carla, quanto *mais sofrida for à luta, mais valor ela tem*. Neste sentido, me parece que para os quilombolas, quanto maiores forem as *dificuldades* enfrentadas nas *andanças*, maiores também são os aprendizados decorrentes dessas experiências. Algo próximo do que observou Grund (2017) em relação às viagens feitas pelos Makushi. Segundo a autora, quanto mais longos e difíceis são estes deslocamentos, mais rico é o conhecimento obtido pelos viajantes e maior é o prestígio e o reconhecimento social adquirido pelos indígenas ao trazerem estas experiências para a comunidade.

Desejando que seus filhos *aprendam* e *conheçam* a *realidade* do mundo dos movimentos, Véio contou que os levou para as *retomadas* que ocorreram no quilombo e que tem o hábito de levá-los em suas *andanças*: *eu levei pra eles verem. Você tem que ensinar os filhos a conviência, como é o dia a dia da luta*, observou ele. Continuando sua reflexão, Véio disse ainda:

*Parece que a coisa é fácil né? Mas é difícil você participar de coisa igual eu participei. Uma pessoa que não tem formação nenhuma pegar um microfone no meio de gente e o pessoal ouvir e atender a fala? a liderança, ela fala o que vê, o que sabe. Eles falam, “não precisa ter diploma pra ser liderança, sem diploma você pode liderar, você precisa ter experiência”* (Véio, Araruba, Brejo dos Crioulos, 2018).

*Experiência* que é adquirida em meio às *andanças* e que também precisa ser repassada e transmitida aos outros *companheiros* e moradores das comunidades quilombolas, como veremos na seção seguinte.

#### **4.4. Falando na língua do povo, traduzindo a questão quilombola e repassando os aprendizados e encaminhamentos**

Como mostrei no capítulo 2, é participando dos eventos do mundo dos movimentos, *prestando atenção* nas falas dos *companheiros* e exercitando a arte de *saber ouvir*, que os quilombolas norte-mineiros vão *aprendendo* sobre determinados assuntos e aprimorando suas capacidades retóricas. Nesse mundo, a arte de *falar bem* é, ao lado de outras artes, uma das habilidades requisitadas no *trabalho* de liderança. Além de sua importância para legitimar a própria posição que ocupam e para responder as *críticas* e *boatos* aos quais estão submetidos no dia-a-dia, do ponto de vista dessas pessoas, *saber falar* também é um atributo essencial na hora de transmitir aquilo que foi *aprendido* nas *andanças* e o que foi discutido nas reuniões e encontros. Os *repasses* e *encaminhamentos* são fundamentais para que o conhecimento obtido *fora* dos quilombos circule entre as pessoas e comunidades da região, fomentando assim suas *lutas*.

Segundo um interlocutor que trabalhou vários anos no processo de formação de lideranças quilombolas: *a ideia, quando você faz esse processo do movimento, de articulação, é a multiplicação. Você não vai dar conta de reunir todo mundo, mas você vai ter pessoas estratégicas que vão dar conta de voltar e multiplicar aquele conhecimento. De fomentar aquilo na comunidade.*

Ao falar sobre o papel da transmissão dos aprendizados e dos *encaminhamentos*, Rose disse:

*Eu não saio da minha casa pra ir até Pernambuco ficar cinco dias, seis dias e chegar aqui e não ter uma resposta pro povo. O povo chega cobrando, “você vai fazer o que lá”. Amanhã a gente vai pra Brasília, domingo cedo a gente tá lá se Deus quiser, nove horas já vamos ter a primeira reunião pra falarmos da formação em educação, porque eu exigi. Os encaminhamentos, eu quero trazer tudo bonitinho pra gente já dar início aqui (Rose, Croatá, 2018).*

Todavia, apesar da importância desse processo para a *multiplicação do conhecimento* e do empenho de muitas lideranças em realizar essa árdua tarefa, como fica evidente no depoimento de Rose, várias pessoas com quem conversei mencionaram as *dificuldades* enfrentadas na hora de *repassar* os aprendizados e *encaminhamentos*.

Para Genival, esta é uma das funções *mais difíceis do trabalho de liderança*:

*Principalmente porque dentro da comunidade é assim: quem pensa rápido, percebe as coisas fácil. Mas quem tem dificuldade de pegar as coisas, até entende ao contrário. Você explica uma coisa, o cara entende outra [risos].*

*Eu sempre falo que o importante de cada um é sempre estar atento, por exemplo, em reunião: nunca deixe de ir na reunião em que o outro vá, pois talvez ele entendeu uma coisa errada e ele traz para você e você faz uma confusão danada, até passa pra os outros aquilo que não foi dito na reunião. Então, é melhor que você vá na reunião e pare, ouça e preste atenção naquela prosa (Genival, Praia, 2017).*

Além de reforçar a importância da presença dos quilombolas nas reuniões e da necessidade de *parar, ouvir e prestar atenção nas prosas*, Genival também discorre sobre as *confusões* que podem ocorrer no momento da transmissão das informações, chamando atenção para algo também destacado por outras lideranças, a heterogeneidade das pessoas que vivem numa mesma comunidade. Como costumam dizer, cada pessoa tem sua *mentalidade* e seus *entendimentos* a respeito do mundo. No *trabalho* realizado nos quilombos, as lideranças precisam lidar com *gente de todas as cabeças*.

A esse respeito, enquanto falava da sua atuação na Associação Quilombola de Sangradouro Grande, Zé Orlando disse: *a comunidade é composta de gente de todo tipo. Tem pessoas bem instruídas, tem pessoas que não sabem de nada. Tem pessoas que tem um valor que você nem imagina, para te ajudar e apoiar, agora tem outras...* Para Zé Orlando um presidente precisa *saber falar* de modo que as pessoas o *entendam* e o *respeitem*. Só assim segundo ele, a comunidade é capaz de *vestir a camisa da associação* e de *abraçar a luta*.

Devido à sua *experiência* de *mais de vinte anos na causa quilombola*, Ticão passou a acessar outros *mundos* e a adquirir *conhecimentos para fora*, como gosta de dizer. No decorrer da sua *militância*, para dar conta de *passar para o povo* aquilo que vem *aprendendo* em suas *andanças*, especialmente o *conhecimento* sobre os *direitos*, Ticão disse que precisa ser *cuidadoso* para conseguir *falar na língua do povo*. Sobre este assunto, retomo a seguir um dos nossos diálogos:

Ticão: *Você tem que fazer parábola local. O povo aqui entende como parábola.*

Pedro: *Como assim?*

Ticão: *Às vezes se um cara entende de roça, você precisa pôr uma palavra de roça para ele entender, você tem que falar com ele alguma coisa que ele entende (...) quando eu vou falar para o povo aqui, eu preciso utilizar vários argumentos para eles entenderem melhor o que eu estou dizendo (...) tem caso aqui que você tem que usar várias coisas, várias palavras, comparações, para eles entenderem melhor o direito deles (...) você tem que ter cuidado de passar para o povo essa forma deles entenderem. O próprio Jesus falou com parábolas para o povo entender melhor. Porque se você não fala na língua do povo eles não entendem. Você é mais direto, você abrevia o conhecimento. Nem toda pessoa tem preparação para mobilizar uma comunidade. Para sensibilizar uma comunidade, conscientizar. Tem pessoa que tem dificuldade de*

*entender a parte técnica. Aí é que a liderança entra* (Ticão, Araruba, Brejo dos Crioulos, 2017).

É de modo criativo e inventivo (WAGNER, 2010), lançando mão de *parábolas e comparações* entre elementos que fazem parte do cotidiano e do modo de vida quilombola - *terra, moto, gado, vaca, porco, abóbora* - e os *direitos*, que Ticão vai articulando os *conhecimentos aprendidos* no mundo dos movimentos com os *conhecimentos* e experiências da vida na *roça*. Recorrendo a estes artifícios, ele é capaz de *falar na língua do povo*. De fazer com que as pessoas *entendam a parte técnica* e de *mobilizar* os moradores de Brejo dos Crioulos na *luta pelo território*.

Como discutido no capítulo 2, após o início destas mobilizações em Brejo dos Crioulos Ticão começou a *romper as porteiras*. No decorrer de suas *andanças*, ao mesmo tempo em que *corria atrás dos apoios* para a *luta* da sua comunidade, ajudou a construir o movimento quilombola regional e estadual, sendo o primeiro presidente da Associação de Brejo dos Crioulos e da Federação N’Golo. Nesse processo, além de ser capaz de falar em termos inteligíveis para os outros quilombolas na hora de transmitir os *conhecimentos* adquiridos, Ticão também precisou *debater* com potenciais *parceiros* e com os agentes governamentais que cruzaram o seu caminho.

Foi no ano de 2004, pouco tempo após a chegada do MST na região, que os moradores de Brejo dos Crioulos, já assessorados na época pela CPT, acionaram o *movimento* para darem início a *luta pela retomada do território quilombola*.

*Em 2003 teve o decreto que reforça 2004. E o Paulo da CPT fala para mim “Ticão, a gente fez aquela ocupação em Zé Maria e deu certo, agora o governo Lula criou um decreto, você sabe disso?” Eu falei: tá na minha mão, pois a Fundação Palmares passou direto para gente. Isso por telefone. Só que eu falei com o Paulo que o pessoal aqui tinha perdido a estratégia de luta. Como o povo lutou muito na década de 40, 60 e até antes disso um pouco e foi derrotado, com aquela legislação que tinha na época, então o povo aqui tem em mente a mesma lei antiga. Eles não sabem dessa evolução de direitos de 88 para cá. Aí o Paulo me falou que tinha o MST que estava no Norte de Minas e se eu pedisse apoio ao MST eles vinham e poderiam ajudar a comunidade a aprender uma nova estratégia de luta, pois eles estavam atualizados sobre as estratégias de luta atuais* (Ticão, Araruba, 2014).

Após a mediação feita pela CPT, Ticão conta que foi pedir o *apoio* do *movimento*, direcionando seu pedido aos militantes recém chegados, que se deslocaram do Noroeste para o Norte de Minas:

*O MST tinha chegado aqui no Norte de Minas, eles estavam na Sanharol [fazenda] em Montes Claros. Eu passei a saber aonde tava a liderança, o*

*responsável pelo movimento, e aí eu marquei uma reunião com eles e pedi o apoio. Ele falou, “Ó, nós vamos apoiar na parte da ocupação, nós vamos ocupar mesmo. Nós não temos outro apoio a não ser esse. A história de vocês eu entendi, eu estudei um pouco, vocês tão atrasado há quinhentos anos. Eu já sei o atraso de vocês, o que vocês perderam e o tanto que vocês já tinham que ter recuperado isso”* (Ticão, Araruba, Brejo dos Crioulos, 2017).

Conforme explicou Ticão, a importância do *apoio* do MST para a *luta* quilombola reside no fato de que o *movimento* estaria *atualizado* em relação à *legislação* e as *estratégias de ocupação*, podendo, desta maneira, *ajudar a comunidade a aprender uma nova estratégia de luta*. Nesse processo de idas e vindas, Ticão precisou atuar como um *tradutor*:

Ticão: *Eu ajudei muito nessa parte de passar para o povo entender melhor. Eu falava: “nós temos uns direitos específicos, mas o enfrentamento é o mesmo. O pessoal do MST está atualizado na legislação e nas estratégias de luta, isso não vai afetar a cultura e nossos costumes não. Eles vieram aqui para ensinar a fazer ocupação, enfrentamento”*.

Pedro: Você foi para fora em suas andanças e, enquanto você foi construir essa rede, com esses apoios, você tinha que explicar sobre a questão quilombola e sobre os direitos para as outras pessoas de fora, o pessoal das entidades?

Ticão: *Isso. Eu tinha que debater com o povo, buscar os apoios lá fora.*

Pedro: Porque nessa época a própria questão quilombola era nova também, né?

Ticão: *É, ela é nova. Ela tá nascendo ainda.*

Pedro: Você aprendia lá fora e aí você voltava e explicava para a comunidade?

Ticão: *Isso. O que eu tava fazendo lá fora. Eu tive que traduzir para o povo. Falar na língua do povo, para ver se eles entendiam* (Ticão, Araruba, Brejo dos Crioulos, 2017).

Em suas *andanças*, além de *debater* com os militantes na hora de angariar os *apoios* para a *luta*, o que muitas vezes envolveu *traduzir* e *explicar* o que era uma comunidade quilombola, qual era a sua realidade, suas especificidades e suas dinâmicas, no *trabalho de mobilização* realizado em Brejo dos Crioulos, Ticão também precisou *conscientizar*, *sensibilizar* e *atualizar* os moradores sobre os direitos quilombolas. Isto porque, segundo ele, apesar de os habitantes de Brejo dos Crioulos serem um *povo de coragem*, que sempre *brigou* e *lutou muito*, a maioria das pessoas *tinha na mente as leis de 1930, de 1940* e as memórias e marcas do violento processo de expropriação vivenciado no quilombo desde o *tempo da divisão*.

*Rodando* diversas regiões de Minas Gerais em seu *trabalho* como presidente da Federação N' Golo e participando de um projeto executado pelo CEDEFES, Ticão se orgulha de ter *ajudado a identificar* e *registrar* diversas comunidades quilombolas no estado:

*Nós fizemos um trabalho em Manga, Matias Cardoso, Itacarambi, aqui mesmo em São João da Ponte, Bom Jardim da Prata, São Francisco. Nós ajudamos a registrar sete comunidades aqui em Varzelândia e aí descemos*

*pra Manga, aonde nós identificamos dez comunidades dentro do Vale do Japoré. Nós rodamos o estado todo. Fomos para Araxá, Pinhões, até em Leopoldina nós fomos, uma comunidade que fica lá perto do Rio de Janeiro, Leopoldina tá a 50 km do Rio de Janeiro (Ticão, Araruba, Brejo dos Crioulos, 2017)<sup>105</sup>.*

Ticão também foi um dos primeiros quilombolas a fazer parte do Conselho Estadual de Participação e Integração da Comunidade Negra (CCN/MG), função que o possibilitou *levar a discussão quilombola para dentro do Estado e aprumar os quilombos*, como costuma dizer. Todavia, segundo enfatizou, essa não foi uma tarefa fácil, especialmente pelos embates iniciais entre ele e os militantes do movimento negro urbano, que, segundo Ticão, *ainda não conheciam a discussão quilombola*:

*O presidente do conselho era mais ligado ao movimento negro, a situação do negro no Brasil. Essa desigualdade, a discriminação, cotas para negros, essa pobreza do negro no Brasil, essa exclusão do negro de forma geral, mas especificamente sobre a questão quilombola, o Estado não conhecia, o presidente não conhecia. Foi a partir daí que eu fui para o conselho, que eu comecei a levar essa discussão para dentro do Estado. E hoje o Estado está reconhecendo. Aí gerou um ciúme dentro do movimento negro, porque o conselho era do movimento negro de BH [Belo Horizonte]. O conselho teve um conceito que era só pra ficar entre quatro paredes, era um conselho, mas não tinha ação nas comunidades. Era só pra falar sobre o movimento negro nas cidades. A partir que eu vou lá para o conselho, até o presidente passou a entender e gostou. Ele não sabia que tinha as comunidades lá na mata. Ele não tinha conhecimento da situação quilombola. E aí nós fomos lá com o secretário e falamos, “Ó, as comunidades estão é na mata. A maioria tá é na roça. Lá na mata a situação tá funeral, falta estrada, falta educação, falta médico, falta isso, falta aquilo, falta reconhecimento pela Fundação Cultural Palmares. E agora que nós tamo aqui, nós vamos aprumar os quilombos mesmo” (Ticão, Araruba, Brejo dos Crioulos, 2017).*

Analisando uma situação semelhante, relativa à formação do movimento negro e do movimento quilombola sul-mato-grossense, bem como as interações entre ambos, Plínio dos Santos (2014) argumenta algo que parece fazer sentido para o caso aqui analisado, especialmente ao tomarmos como base as narrativas de Ticão. De acordo com o autor, de modo análogo ao que ocorreu nas Ciências Sociais,

---

<sup>105</sup> Tais ações ocorreram no âmbito do “Projeto Quilombos Gerais”. Na publicação resultante desta iniciativa, Santos e Camargo (2008) informam que até o ano de 2000 o número de comunidades quilombolas identificadas no estado de Minas Gerais era apenas 66. Ao final do levantamento, concluído em junho de 2007, foram identificadas 435 comunidades. De acordo com outra publicação organizada por esta entidade, porém mais atualizada, “em Minas Gerais existem aproximadamente 1.000 comunidades quilombolas. Porém, apenas cerca de 400 conseguiram cadastrar-se para sua certificação junto aos órgãos federais” (MOURTHÉ et al., 2021, p.7).

o Movimento Negro teve sua base estrutural localizada no meio urbano. Não havia diálogo com os negros em situação de vida rural. Dessa forma, as questões dialogadas entre os membros do Movimento Negro tinham um cunho estritamente pautado nos problemas do negro urbano. Depois de ter diagnosticado os problemas generalizavam-os para todos os negros, sejam urbanos ou camponeses (PLÍNIO DOS SANTOS, 2014, p. 382).

Segundo o autor, foi através da inserção das lideranças quilombolas nas primeiras organizações do movimento negro sul-mato-grossense, constituídas exclusivamente por militantes negros e negras do meio urbano - situação análoga ao conselho do qual participou Ticão - que os militantes deste movimento deixaram de levar “uma agenda pronta, com questões distantes da realidade dos camponeses” (PLÍNIO DOS SANTOS, 2014, p.395) para incorporar discussões e pautas trazidas por estas pessoas, como ocorreu com a problemática relacionada aos conflitos fundiários, comum às comunidades da região. Como desdobramento deste processo, houve a “construção de uma rede interquilombos que estabeleceu, em algumas comunidades e reforçou em outras, laços de solidariedade e unificou, em nível estadual, a luta pelos direitos quilombolas” (PLÍNIO DOS SANTOS, 2014, p.405).

Nesta perspectiva, do ponto de vista de Ticão, *levar a questão quilombola para dentro do Estado* implicou em *traduzir* esta temática para os demais membros do conselho, ou seja, explicitar quais eram as dinâmicas das comunidades quilombolas rurais, dizer onde elas estavam localizadas, quais eram suas realidades, especificidades e demandas. Passadas as tensões iniciais, Ticão conta que acabou *fazendo amizade* com alguns dos militantes do movimento negro que faziam parte do conselho, como foi o caso do próprio presidente, que passou a *abraçar a causa quilombola* e a *andar junto* com ele.

Por outro lado, a convivência de Ticão com os militantes, os *debates* travados no conselho, bem como sua inserção em encontros e *palestras* organizados pelo movimento negro urbano, também o possibilitaram aprender com seus pares questões relativas ao *assunto da desigualdade racial e da inclusão social*. Foi ao longo destes *debates* que Ticão tomou conhecimento da importância de encontros internacionais como a já mencionada *Conferência de Durban*, evento bastante significativo para este interlocutor.<sup>106</sup> Em suas palavras:

*A Conferência de Durban foi uma conferência só para tratar desse assunto da desigualdade racial, especificamente a situação do negro. Foram vários dias de conferência onde o mundo se reuniu para discutir e reconheceu que a situação do negro foi o Estado que sempre negou as condições de vida para o negro. E não tem como você falar dessa área sem citar a conferência de Durban. Aí eles assinaram um tratado internacional, todos os Estados*

---

<sup>106</sup> Como mostrei no capítulo 3, Ticão tem afixado nas paredes da sua casa em Brejo dos Crioulos um cartaz relativo a esta conferência. O evento é considerado uma *referência* para sua *militância* (ver, figura 50).

*presentes assinaram que iam fazer políticas públicas afirmativas para melhorar a vida desse povo, a partir de 2001 para cá. O Brasil foi signatário dessa conferência. Porque na conferência de Durban foi reconhecido por todo mundo que o negro tinha que ser indenizado, os danos causados para a comunidade negra, a dívida do Brasil, a dívida que o Brasil não paga aos negros, é chamada de dívida impagável. Mas tem que fazer alguma coisa, errou tem que ter reparação. E a reparação é cada Estado fazer políticas públicas de inclusão do negro, políticas de inclusão social (Ticão, Araruba, Brejo dos Crioulos, 2017).*

Em seguida, Ticão disse que passou a ter o seu *trabalho* questionado pelos próprios agentes governamentais, que também não *entendiam a questão quilombola*. Para continuar atuando como conselheiro e seguir em suas *andanças* pelos quilombos mineiros, precisou *brigar e explicar* como funcionava a *luta quilombola* e qual era *situação do quilombo*:

*Nós brigávamos o tempo todo, nós queríamos carro pra sair, diária e tudo. O secretário morreu de raiva. Aí quando a liderança começa o trabalho eles já começam a caçar a liderança. Aí começou um ciúme pra acabar com o Conselho de Participação e Integração da Comunidade Negra. O povo começou a falar que nós só ficávamos viajando. Que o Estado pagava diária pra nós irmos, carro, hotel e tal [risos]. Mas só que nós íamos era pra mata, nós íamos era comer frango mais os quilombolas no meio do mato. Eles não entendiam que nós estávamos lá reconhecendo os quilombos. Nós ficávamos sete, oito dias fora, nos quilombos. O secretário achava que o conselho era só pra ficar dentro de quatro paredes. No Vale do Jequitinhonha, nós ficávamos três dias lá. Porque é longe também pra você ir e voltar. Os quilombos são distantes dos municípios, a maioria deles tá é no mato. Como é que vai meio dia e volta? Que trabalho você fez lá se não deu tempo nem de conversar com o povo? Então, o pessoal não entendia como é a luta quilombola, como é a situação do quilombo (Ticão, Araruba, Brejo dos Crioulos, novembro de 2017).*

Os depoimentos de Ticão trazem elementos interessantes para refletirmos sobre o fazer político das lideranças quilombolas dentro do próprio Estado, jogando luz nas disputas inerentes aos conselhos, entre os próprios militantes e entre os militantes e os agentes governamentais. As narrativas também reforçam questões já mencionadas anteriormente. De modo semelhante aos *boatos*, *críticas* e ao *ciúme* enfrentado no dia-a-dia do *trabalho* realizado nos quilombos, seus depoimentos mostram como essas questões também são vivenciadas na ação política exercida para além das comunidades. A esse respeito, o próprio tom das *críticas* parece ser o mesmo: *o povo começou a falar que nós só ficávamos viajando. Que o Estado pagava diária pra nós irmos, carro, hotel. Críticas* direcionadas as *viagens*, a um suposto ganho ou a supostas vantagens recebidas por parte das lideranças. Semelhante aos depoimentos apresentados anteriormente, é exaltando sua *dedicação* à *luta*, falando do *trabalho* realizado na *mata*, das longas

*viagens* e, principalmente dos resultados obtidos na sua *militância*, que Ticão responde estas *críticas*.

Neste processo, Ticão também precisou *traduzir a questão quilombola* para os agentes estatais com os quais conviveu durante o tempo em que foi conselheiro. A esse respeito, chama atenção em seus depoimentos os usos dos termos *roça* e *mata*, empregados para caracterizar as especificidades dos mundos rurais pelos quais meu companheiro de pesquisa costuma circular e para ressaltar a singularidade dos quilombos norte-mineiros, concentrados em sua maioria no universo rural. Tais termos também são mobilizados para diferenciar a forma de *trabalho* das lideranças que vivem nesses mundos da *militância* exercida por aqueles que *são da cidade* ou que possuem uma atuação centrada nos ambientes urbanos.

As narrativas também apontam para a dimensão do *pertencimento* e do viver em comunidade, questão sempre evocada pelos meus interlocutores. Vale ressaltar, contudo, que não é minha intenção reforçar a dicotomia rural-urbano e tampouco afirmar que todos os quilombos norte-mineiros são rurais ou que região não existam quilombos localizados nas cidades. Como advertiu Jesus, ao opinar sobre este assunto:

*Os quilombos urbanos, essa categoria surgiu bem depois, porque se imaginava que todas as comunidades quilombolas fossem rurais. Não tinha esse entendimento que poderia ter comunidades que já foram rurais. Eu pego o exemplo aqui de Belo Horizonte, o que a gente conhece das comunidades aqui. Luízes e Mangueiras eram comunidades que estavam aqui desde antes de Belo Horizonte existir. E aí a cidade chegou e as engoliu. Então, as comunidades viraram bairros. Mas não deixaram de ser quilombos. A gente sempre teve comunidades que viveram nos centros urbanos. A gente sempre teve negros prestadores de serviço na zona urbana. E muitos grupos, por toda a pressão e opressão que acontece no campo, são obrigados a migrar para os centros urbanos, para as periferias, que acabam se transformando em comunidades urbanas. Então, isso aí depende muito da formação da comunidade. Mas as categorias rural e urbano são categorias simplesmente técnicas, porque, pra mim, quilombo é quilombo. E eu falo isso porque eu ando observando muito os indígenas, “Ah, os índios urbanos”. Não, índio é índio. A mesma coisa: quilombola é quilombola (Jesus, Belo Horizonte, 2018).*

Entretanto, aqueles que passam a ocupar cargos governamentais, a compor conselhos ou entidades de nível estadual ou nacional e por isso precisam deixar, mesmo que momentaneamente, a *roça* para viver na *cidade* ou, necessitam *viajar* com frequência para outros quilombos e municípios em decorrência dos eventos e atividades do mundo dos movimentos, também enfrentam *cobranças* e *críticas* advindas dos que ficam e questionam suas ausências e o fato deles *viverem viajando*.

Tal situação é vivenciada pelo próprio Jesus, que, além de ser diretor da Federação N’Golo, também atua como técnico de campo do CEDEFES e, por essa razão, se reveza entre as estadias em Belo Horizonte e o quilombo de Indaiá<sup>107</sup>. Segundo contou, desde que passou a trabalhar nesta organização e se tornou presidente da Federação N’Golo, tem sido cuidadoso para não deixar de retornar semanalmente para a sua comunidade e para que suas *saídas* não se tornem *um tipo de migração*:

*Eu tive sempre o cuidado. Eu trabalho como técnico aqui no CEDEFES tem 4 anos, mas a primeira coisa que eu negocieei foi a minha volta pra casa. Eu retorno pra minha comunidade toda a semana. Justamente pra isso não tornar um tipo de migração. A comunidade sabe que eu trabalho fora, mas sabe que meu endereço é ali, que eu tô ali toda semana. Eu participo de quase tudo que eu consigo acompanhar dentro da minha comunidade. Porque na verdade, eu nem sei se isso vai ser entendido, mas é aonde a gente recarrega as energias e fortalece. Temos orientado muitas lideranças locais de ter esse cuidado de não desligar da comunidade. Só faz sentido a minha luta porque eu tenho o que me sustentar lá, o que me dá sustentação tá lá. Porque quando eu parar de sentir, de falar sem sentir aquilo, de viver aquilo que eu tô falando, não faz sentido a minha luta de jeito nenhum. Eu só acredito num território das comunidades porque eu ainda não tenho acesso. Eu acredito e luto por políticas públicas porque eu ainda não tenho acesso. Muito do que eu falo em nome das comunidades, é porque eu vivo isso tudo, eu tenho todas essas demandas e eu sei o quanto isso muda a vida das pessoas (Jesus, Belo Horizonte, 2018).*

A questão do *desligamento*, destacada no depoimento de Jesus, é enfrentada por diferentes lideranças e militantes. Os *riscos das saídas* e os *cuidados* tomados para não se *desligarem* ou se *desconectarem* das suas comunidades foram assuntos recorrentes em nossas conversas. Durante uma oficina que ocorreu em Brejo dos Crioulos em 2018, tive a chance de conversar sobre este tema com um membro da coordenação executiva da CONAQ e liderança nacional do movimento quilombola, que vive em uma comunidade localizada no estado do Rio de Janeiro. De maneira semelhante ao que disseram outros interlocutores, ele contou que convive com *críticas* e *juulgamentos* relacionados as suas *andanças*: *as pessoas me cobram antes de saber onde eu moro. Elas me cobram não, me julgam. E aí tem um agravante, quando você fala assim de Rio de Janeiro, as pessoas têm uma ideia da cidade do Rio, nunca do estado*, relatou ele. De acordo com este interlocutor, existe um *pressuposto de que uma liderança nacional não mora no território*. Lembrando de uma situação inusitada, vivida no início da sua *caminhada*, ele contou:

---

<sup>107</sup> A comunidade de origem de Jesus, o quilombo de Indaiá, está localizada no município de Antônio Dias, na região do Vale do Rio Doce.

*Uma vez eu fui num encontro de quilombolas no Espírito Santo, em 2003. Eu tava recém chegado nesse movimento nacional. O encontro foi bacana e tal, mas tinha um grupo lá que era de oposição, não era nem de quilombolas, era da cidade. Aí esse grupo tinha um jornalzinho. E na semana seguinte eles soltaram o jornalzinho fazendo uma crítica ao encontro e falaram que “os quilombolas do Espírito Santo trouxeram quilombolas de Copacabana”. Então, quando eu falo que sou do Rio de Janeiro, o imaginário comum leva para Copacabana, quando na verdade em moro em Paraty, que é a última cidade do Rio, num quilombo rural. As pessoas me julgam sem saber onde eu moro. Porque existe esse pressuposto que lideranças nacionais não são do território. Inclusive, eu recebo conselhos que eu devo sair da minha comunidade e largar atribuições locais, porque eu sou uma liderança nacional. E eu acho que é muito pelo contrário. Se eu sou uma liderança nacional, eu tenho uma vida localmente, e uma vida não quer dizer um endereço, é uma interação é uma participação (Coordenador da CONAQ, Orion, Brejo dos Crioulos, 2018).*

Apesar de entender as *diferentes realidades e opções* dos quilombolas que se mudam das suas comunidades em função dos movimentos, o coordenador da CONAQ ponderou: *eu incentivo que nossas lideranças sejam realmente pessoas que morem na base e atuem na base.* Segundo ele, aqueles que seguem em suas *andanças* sempre precisam lidar com o *risco de quem sai*. A liderança que se *desconecta*, *não acha um lugar de fala, a fala dela não ecoa (...)* ela *nunca vai liderar um processo lá dentro*. É justamente para evitar esse *risco* que os quilombolas procuram tomar os devidos *cuidados* para manterem os *vínculos* e conexões com suas comunidades, *nutrindo o pertencimento* aos seus lugares de vida. A *vida localmente* também *legítima* e *nutre* a posição de liderança nacional: *a seiva, a raiz, tem que estar na comunidade*, enfatizou ele.

Refletindo novamente sobre as similaridades entre as diferentes modalidades de *andanças* quilombolas, podemos dizer que esta questão também se estende a aqueles que *saem para trabalhar* ou partem em suas *andanças pelo mundo*. Aliás, como vimos nas seções iniciais deste capítulo, muitos daqueles que atualmente encontram-se à frente dos movimentos já moraram ou *saíram para trabalhar* em outros municípios e regiões. Se nos dias de hoje, ao ocuparem a posição de lideranças ou militantes, essas pessoas precisam ser *cuidadas* e *atentas* para não se *desligarem* das suas comunidades, o mesmo fizeram (e ainda podem fazer) quando, em outros momentos de suas vidas, deixaram seus lugares de origem por diferentes motivações.

Esta foi a situação relatada por Genival, que mesmo morando boa parte da sua vida em *São Paulo*, enfatizou que *nunca deixou* de retornar ao quilombo de Praia: *esses vínculos, eles nunca foram perdidos*. De modo parecido, Zé Orlando, que também trabalhou em *São Paulo* e em Belo Horizonte, se certificou ao dizer que, apesar de suas *saídas* e do tempo em que viveu nestes municípios, seu lugar de moradia é sua comunidade:

*Já trabalhei em São Paulo, em Ribeirão Preto. Meu irmão mora em Belo Horizonte. Eu sou carpinteiro profissional. Trabalhei em Belo Horizonte também. Mas assim, num é morar viu? Você vai, trabalha dois meses, três meses, quatro meses, volta para casa e depois tem mais serviço. Você vai e volta pra comunidade (Zé Orlando, morador de Sangradouro Grande, 2017).*

Mesmo *estando fora*, as notícias sobre a vida nas outras cidades e aquelas relacionadas ao cotidiano dos quilombos circulam em meio as ligações telefônicas, mensagens via rádio e pelas redes sociais. Aqueles que vivem em *São Paulo*, Belo Horizonte, Montes Claros ou que *saíram para trabalhar* em outras regiões de Minas Gerais ou que foram para outros cantos do país, costumam retornar para rever seus parentes e amigos. Mantêm o hábito de voltarem para acompanhar festejos religiosos, cavalgadas, torneios de futebol e para participarem dos encontros e atividades relacionados à *luta* e ao mundo dos movimentos. As pessoas aproveitam o período de férias para realizarem estadias de maior duração ou usufruem dos feriados e finais de semana, lançando mão dos ônibus que semanalmente levam e trazem pessoas, alimentos e uma série de coisas das capitais e polos regionais para as cidades-sedes.

A importância conferida a estes momentos e, principalmente as histórias e relatos que eles rendem, também foi observada por Comerford (2014a). De modo similar a algumas das histórias que ouvi dos quilombolas, o autor menciona um caso narrado por um dos seus interlocutores, que nos finais de semana percorria um longo trajeto entre a cidade e a zona rural:

Ele narrou, na cozinha da casa do irmão, o modo pelo qual, quando era mais novo, depois de comprar um fusca, voltava frequentemente nos finais de semana para jogar futebol, e retornava no domingo para Volta Redonda, a cerca de 400 km de distância. Ao narrar esse deslocamento, de forma enfática e algo emocionada, destacou o seu *não-desligamento* da família e daquele lugar ao longo de décadas, uma reafirmação desses vínculos em meio a um relato com muitos entreditos sobre os dramas pessoais (COMERFORD, 2014a, p. 120, grifos adicionados).

Ainda em relação ao *não-desligamento*, em um depoimento muito marcante, Véio contou que em certa época, quando as coisas na comunidade estavam *quentes*, alguns membros da Comissão Estadual de Direitos Humanos queriam inserí-lo em um programa de proteção a lideranças ameaçadas. Para isto, ele precisaria deixar o quilombo para viver um tempo em Belo Horizonte. Relatando sua recusa a esta iniciativa, ele afirmou com veemência o seu *pertencimento* ao território:

*Aquela Comissão de Direitos Humanos veio aqui apanhar eu, veio o advogado da comissão e disse “Véio, nós viemos apanhar você, nós soubemos do*

*que tá acontecendo aqui. Tá pronto pra ir embora hoje? Eu falei “tô não”. Ele falou [advogado]: “porque você não vai?”, Eu falei “não vou porque eu não sei conviver em Belo Horizonte. Eu só sei conviver aqui, eu levanto de manhã cedo e piso o pé é no chão, se eu levantar em Belo Horizonte eu não piso no chão, eu piso o pé é no asfalto, meu pertencimento é aqui, no território” (Véio, Araruba, Brejo dos Crioulos, 2018).*

Do ponto de vista de Véio e de outros quilombolas, o *pertencimento* e a conexão com território são essenciais para exercer a função de liderança. Seja na hora de *falar com o povo* e de *repassar* os aprendizados ou, nos momentos onde é preciso *traduzir* as experiências e demandas quilombolas para agentes governamentais, técnicos, operadores do direito, *parceiros* e demais pessoas com as quais meus interlocutores convivem ou se relacionam no mundo dos movimentos. Para que as falas das lideranças *ecoem* e elas consigam *falar com propriedade*, é preciso, como enfatizou Jesus *viver o que é a comunidade, ter o pé no lugar de onde a gente é:*

*Por isso é preciso ter esse cuidado, porque por mais que eu saia, eu não vou afastar da comunidade. Eu sou parte da comunidade, eu sou a ligação deles com outras pessoas que, por acaso, pelo destino - como eu te contei lá no início - eu ingressei no movimento. Mas isso não me muda por dentro enquanto quilombola. Lógico, a gente tem várias pessoas numa comunidade, tem pessoas que a ligação com a comunidade simplesmente acabou e a comunidade não aceitou a pessoa. Não aceitou principalmente por isso, por falar em nome da comunidade sem viver o que é a comunidade. E eu penso Pedro, que o nosso trabalho só vai ser bem feito, só vai ser aceito se a gente tiver esse cuidado de ter o pé no lugar de onde a gente é. Porque quando a gente fala, a gente fala com propriedade, a gente não fala simplesmente por falar. Qualquer fala minha, em qualquer espaço, quando eu falo de quilombo, eu falo o que eu vivo no quilombo, no meu e nos outros (Jesus, Belo Horizonte, 2018).*

É mantendo a *ligação* com a sua comunidade que Jesus consegue ser o *elo* entre os moradores e as outras pessoas que habitam os mundos pelos quais ele circula. Em suas *andanças*, Jesus atua como um *tradutor*:

*A gente acaba sendo um tradutor. Eu acho que a comunidade precisa, a partir do momento que elas passaram a ser alvo de estudos, como eu já falei: é sujeito também, a gente tem a necessidade de articular com quem tá ao redor da gente. O que a gente sempre fala é o seguinte: muitas vezes os de fora não conseguem falar a linguagem da comunidade e a comunidade que tá dentro às vezes não é entendida por quem tá de fora. A gente tem a oportunidade de ser esse elo entre as comunidades e quase tudo que é externo a ela (Jesus, Belo Horizonte, 2018).*

Por outra perspectiva, alguns interlocutores também mencionaram o modo como os aprendizados e as experiências vivenciadas ao longo de outras modalidades de *andanças* foram

significativos para o fazer político no mundo dos movimentos. Esta foi a situação relatada por Genival, que desempenhou a função de *líder de motoristas* quando viveu em *São Paulo*:

*Eu fui líder de motoristas em São Paulo. Eu tinha na época, mais ou menos uns 40 motoristas que eu era líder. E o Líder de motorista é assim: por exemplo, todos os motoristas que estiverem ali, eles estão sob a minha jurisdição. Se você quer uma coisa do encarregado, você tem que passar por mim primeiro que sou o líder. E eu como líder vou até o encarregado e o encarregado vai resolver comigo o que ele tem pra resolver com você. Mas primeiro, você tem que falar comigo. E aí, nós tínhamos a distribuição de encomendas, a gente entregava remédios na época. E como era eu quem conhecia todas as áreas que nós fazíamos as entregas, eu fazia os traçados, os roteiros. Eu pegava o guia, olhava as páginas, onde é que ia, tal lugar, aí você vai fazer aqui, começar ali. E eu não tô aqui me vangloriando disso não, mas eu tinha uma facilidade imensa, de você me perguntar qualquer rua em qualquer lugar lá e eu saber dela, até mesmo sem o guia, isso porque eu rodei aquele São Paulo todo (Genival, Praia, 2017).*

Ao retornar para o quilombo de Praia e *entrar na luta*, Genival disse que os aprendizados adquiridos no trabalho de *líder de motoristas* acabaram sendo importantes para sua atuação como liderança, sendo *aplicados* por ele no *lidar com gente, na lida com o povo*:

*Quando eu vim pra cá e entrei nessa luta, na minha linguagem eu percebi que algumas pessoas que estavam dentro do movimento precisavam de conversas mansas e outras de conversas mais elevadas, até mesmo na forma do tom. Porque tem gente que as vezes você não consegue se impor diante dele se não for com uma conversa mais dura. Dura que eu falo não é brigar não, mas as vezes a forma de você falar se torna um pouco mais dura. E eu percebi muito isso, que tinha gente que às vezes tinha que lidar assim. Tinha gente que, com uma linguagem simples, ele até compreendia, mas outros não compreendiam. Então, eu apliquei isso que eu aprendi lá em São Paulo aqui na comunidade, no lidar com gente, na lida com o povo (Genival, Praia, 2017).*

Em conexão com esta discussão, Godoi (2014a) chamou atenção para a necessidade de entender “que, no esforço de tornar a vida possível, as pessoas circulam também por espaços urbanos e neles adquirem competências e linguagens que, por sua vez, produzem efeitos nos contextos locais” (GODOI, 2014a, p.145).

De maneira parecida, Véio, que antes de se tornar uma *referência da luta* trabalhou como *gato*, disse que os aprendizados decorrentes das suas *saídas* para o *café* também foram significativos na sua atuação como liderança. No decorrer dos seis anos em que desempenhou essa função, tornou-se bastante *conhecido* e *reconhecido* pela sua habilidade em *mexer com gente*. Se antes, nas *saídas para trabalhar* era ele o responsável por *fechar os ônibus* e *levar as turmas para o café*, nos dias de hoje tem assumido um papel importante, *mobilizando o povo* para as *viagens* e atividades relacionadas à *luta*.

Os depoimentos apresentados também evidenciam como diferentes modalidades de *andanças* podem fornecer sentido umas às outras e como os conhecimentos adquiridos e produzidos em meio aos deslocamentos por diferentes mundos são narrados e comparados pelos quilombolas.

Por outro lado, em suas *andanças* pelo mundo dos movimentos, alguns interlocutores também relataram que precisam lidar ainda com as implicações referentes à simultaneidade de sua participação política em diferentes organizações e representações. Se por um lado, isto aumenta suas conexões e as conexões de suas comunidades, por outro, exige que eles se desdobrem para dar conta da rotina de *viagens* e atividades que podem ocorrer sequencialmente ou até mesmo simultaneamente em diferentes lugares.

Tal situação foi vivenciada por Dermita, que, na época da pesquisa, além de ser diretora da Federação N’Golo, também ocupava a função de tesoureira do Coletivo Vale dos Quilombos e trabalhava como professora em Puris. Edna, também relatou enfrentar essas questões, pois, além de vice-presidente da Federação N’Golo e coordenadora da CONAQ, também ocupava o cargo de Gerente de Políticas de Igualdade Racial na prefeitura de Jaíba<sup>108</sup>.

Algo também vivido por Ticão, que, ao assumir o Conselho Estadual no ano de 2009, atuava ainda como vice-presidente da Federação N’Golo. Contudo, além de se desdobrar para dar conta da sua rotina de *viagens* e eventos, contou que muitas vezes precisou enfrentar a desconfiança daqueles que diziam que ele fazia parte do *governo*: *o pessoal achava que eu era governo. O pessoal também não gostou que eu andei com o Estado*. Para exercer seu papel de *representante quilombola* e reafirmar sua *dedicação à luta*, Ticão precisou *debater* com o povo:

*Eu tive que debater com o povo e falar, eu tô indo para o governo, para o governo reconhecer as comunidades quilombolas. Eu não estou indo para ser governo. Tô indo para falar da nossa história lá dentro. É um espaço aberto. É uma cadeira que nós vamos ter dentro do governo para falar sobre a nossa necessidade (...) Para o Estado dar condições pra nós fazermos o reconhecimento dos quilombos e a formação política do povo. Pra libertação do povo. É usar o governo, bater no próprio governo, aliar com o inimigo pra atender a comunidade”* (Ticão, Araruba, Brejo dos Crioulos, 2017)<sup>109</sup>.

---

<sup>108</sup> No ano de 2021 houve a eleição de uma nova diretoria da Federação N’Golo. Na chapa eleita para o período 2021/2024, Edna é a atual presidenta da entidade quilombola. Já Jesus e Ticão, que também continuam fazendo parte da diretoria, ocupam respectivamente os cargos de Diretor de Promoção da Igualdade Racial e Direitos Humanos e Diretor de Etno-Desenvolvimento Sustentável.

<sup>109</sup> A formulação de Ticão sobre a necessidade de se “*aliar com o inimigo*”, neste caso o governo, nos faz lembrar daquilo que Stengers (2015, p.49) denominou de “*alternativas infernais*”.

E foi enfrentando os *riscos*, *dificuldades* e a rotina de *viagens* que caracterizam a *vida de militante* e o *trabalho* de liderança, que Ticão, mesmo fora em alguns momentos, também precisou estar junto aos quilombolas durante as *retomadas* que ocorreram no quilombo, principalmente na hora da chegada das *liminares* nos acampamentos. Assunto que será abordado no próximo capítulo da tese.

## Capítulo 5. *Retomadas: a dinâmica dos acampamentos quilombolas e as transformações da luta*

Desde o início das mobilizações pela titulação do território quilombola, os habitantes de Brejo dos Crioulos e sua *rede de parceiros* utilizaram como principais *estratégias de luta* as *andanças* pelo mundo dos movimentos e a mobilização de uma série de documentos. Como descrevi no capítulo 2, os *papéis* foram usados tanto no *trabalho* realizado na comunidade quanto enviados para diferentes órgãos governamentais e instâncias judiciais. Lembremos do que nos disse Ticão no referido capítulo, *cada entidade fazia e mandava sua carta*. O período de 1998 a 2004 foi marcado pela efervescência na elaboração e mobilização de diversos documentos. Foram várias cartas encaminhadas pela Associação Quilombola reivindicando o andamento dos procedimentos relativos ao reconhecimento e ao pleito territorial; notas e relatos confeccionados pelos agentes da CPT denunciando violações de direitos e ameaças sofridas pelas lideranças; processos jurídicos acionados pelos advogados, entre outros. Na medida em que estes papéis circulavam por diferentes canais institucionais (MORAWSKA VIANNA, 2014a), além de suscitarem ações, eles também desencadearam a produção de outros tantos documentos<sup>110</sup>.

Todavia, a partir do ano de 2004, frente à morosidade e inoperância das instituições responsáveis pelos procedimentos de regularização fundiária, os quilombolas adotaram uma nova forma de ação política em suas mobilizações. Para fazerem os *papéis andarem* e *garantir os direitos*, deram início à *luta pela retomada do território*.

*Nós estávamos com os papéis tudo amontoados e nunca que andava, não saía das gavetas e entrava para as outras gavetas, só ficavam engavetados. E nós resolvemos partir para a luta. Para os papéis andarem, ter andamento, nós tínhamos que, nós falamos assim, a caixa preta para andar tinha que bater, tinha que empurrar. Para os papéis andarem a gente teve que partir para os conflitos. Para garantir o direito nosso e desengavetar os papéis. Para sair de uma entidade e ir para outra lá em cima. Por exemplo, estava em São João da Ponte e de lá ia para Montes Claros. De Montes Claros para Belo Horizonte, de Belo Horizonte para Brasília. Aí nós tivemos que entrar e partir para a luta (Edinho, Brejo dos Crioulos, Furado Seco, 2014, apud MOURTHÉ, 2015, p.121).*

*O processo só anda quando nós fazemos uma ocupação, um barulho. É sempre assim. Só anda o dia que nós ocupamos uma fazenda, o dia que acontece alguma coisa com quilombola. Se a gente não movimentar, os papéis ficam parados no INCRA em BH, na Palmares em Brasília, nesses lugares (Nercesa, Orion, Brejo dos Crioulos, 2014, apud MOURTHÉ, 2015, p.122).*

---

<sup>110</sup> Em Mourthé (2021, no prelo) elaboro uma discussão sobre este tema.

*Os documentos ficam em vários lugares, fica um no INCRA, outro na Fundação Palmares, mas eles só saem de um lugar para o outro quando tem as retomadas (Véio, Brejo dos Crioulos, Orion 2014, apud MOURTHÉ, p.122).*

Os depoimentos acima mostram, como argumentei em Mourthé (2015, 2017), que, do ponto de vista dos quilombolas, suas ações políticas são feitas na expectativa dos seus efeitos no universo estatal. Os *papéis* só são *desengavetados* e circulam por diferentes canais institucionais, propiciando a operacionalização dos procedimentos referentes à titulação do território e o *andamento do processo*, através do *movimento* dos seus corpos e da realização das *retomadas*. Foi assim que meus interlocutores realizaram várias destas ações. Ao longo de oito anos (2004 a 2012) ocorreram mais de 15 ocupações “e, em consequência, mais de quinze reintegrações de posse obtidas pelos fazendeiros contra as famílias quilombolas” (RAINHA, 2013, p. 61).

Além de serem os primeiros habitantes de uma comunidade negra rural no estado de Minas Gerais a reivindicarem os direitos constitucionais sobre o território, os moradores de Brejo dos Crioulos também foram os primeiros a *retomarem* as fazendas que historicamente os *encurralaram* e que, durante vários anos, cercaram a maior parte das suas terras tradicionalmente habitadas.

No quilombo de Praia, apenas uma *retomada* foi feita pelos moradores, que ocuparam em 5 de julho de 2015 uma fazenda. No local foi montado o *Acampamento Mãe Romana*. De maneira parecida com as narrativas dos meus conhecidos de Brejo dos Crioulos, um interlocutor contou que a *retomada* teve como propósito *dar andamento* ao processo de titulação e *visibilidade a luta pelo território*:

*Nós tínhamos que arrumar alguma coisa pra dar visibilidade ao projeto. Além da visibilidade, o andamento do projeto. Porque nós tínhamos o certificado da Palmares, mas nós não tínhamos nada que andasse pra frente (...) E aí já foi essa fazenda que nós estamos lá em baixo, que hoje é do D. Na verdade, não é deles, nunca foi, as terras foram invadidas, todos nós sabemos disso, mas estavam no poder deles. Eles tinham lá 20 hectares de banana. E aí, eles resolveram desativar essas bananas: arrancaram todos os encanamentos, a balsa que tava no rio, o motor que irrigava, tudo. Arrancaram, levaram embora e deixaram as bananas sucumbindo e morrendo (...) então, ali já foi o suficiente pra dar visibilidade, andamento ao processo (...) nós estávamos numa fila de 176 processos, quando nós entramos na fazenda nós saímos do número 176 pro segundo lugar (Morador do quilombo de Praia, 2017).*

O depoimento acima também mostra o efeito que as *retomadas* tem no mundo dos direitos. Foi através da ação realizada pelos quilombolas que o processo *andou*.

Em Croatá, os moradores iniciaram à *retomada* do território em meados de 2012. Numa primeira investida, algumas famílias ocuparam a sede de uma das fazendas que se encontra dentro do território de habitação tradicional. Contudo, após serem pressionados a deixar o lugar, os quilombolas *descerem* para as terras localizadas na beira do rio São Francisco, onde historicamente viveram, trabalharam como vazanteiros e pescadores e onde encontram-se nos dias de hoje. Em 13 de maio de 2016, realizaram outra *retomada* do seu território ancestral. A área ocupada foi batizada de *Casa da Misericórdia*.

O objetivo deste capítulo final é realizar uma discussão sobre as *retomadas*. Para tanto, não me deterei em nenhuma ação específica, mas sim nas narrativas daqueles que participaram destas ações e vivenciaram a rotina dos acampamentos quilombolas. Através das experiências dos meus companheiros de pesquisa, a ideia é reconstruir algumas das dinâmicas e dimensões destas ações, dos acampamentos e descrever as transformações causadas pela *luta*.

### **5.1. O trabalho de base, a organização das retomadas e a montagem dos acampamentos**

Conforme abordado no capítulo 4, após *fecharem o apoio* do MST alguns militantes deste movimento foram deslocados para Brejo dos Crioulos para iniciarem o *trabalho de base* com os quilombolas, possibilitando que fosse iniciada a *luta pela retomada do território*. Contudo, se para muitos daqueles que participaram das *ocupações* o MST é tido como um *professor*, já que foi através do *trabalho de base* desenvolvido pelos seus militantes que os moradores de Brejo dos Crioulos *aprenderem* uma nova *estratégia de luta*, o *trabalho* realizado anos antes pelos agentes da CPT, que já acompanhavam as mobilizações quilombolas e foram os responsáveis por trazer o movimento para o Norte de Minas, também foi fundamental para a realização das *retomadas*. De acordo com um dos agentes da CPT que por vários anos acompanhou de perto as mobilizações quilombolas, mesmo antes da chegada do MST a CPT já havia executado um *trabalho de base* em Brejo dos Crioulos. Isso teria ocorrido através das diversas *reuniões* que foram organizadas pela entidade.

Ao lembrar da primeira *retomada* que ocorreu na comunidade, Véio também mencionou as *reuniões* que foram realizadas na época: *em 2004 a gente sentou com o pessoal tudo nosso, com os parceiros e fizemos uma reunião aqui na igreja, daqui da igreja nós fizemos outra no Orion, do Orion nós fizemos outra no Caxambu, e começamos o embate para pegar a terra que é nossa*. Em seu relato, fica evidente o papel das *reuniões* que ocorreram nos momentos anteriores à *entrada nas fazendas*, na etapa de *organização das retomadas*, como dizem os quilombolas.

Em outro depoimento, Paula também reviveu as *reuniões* das quais participou na época: *antes das ocupações nós fazíamos aquela grande assembleia, aquela reunião com as comunidades e a gente conversava, trocava nossas experiências e quando falava vamos, era todo mundo junto!*

No âmbito das *retomadas*, as *assembleias*, *encontros* e *reuniões* são situações privilegiadas para as *trocadas de informações*, *experiências* e para a definição de *estratégias de luta*. Estes momentos costumam ser conduzidos pelos encarregados da *comissão* ou *linha de frente*, como denominam os quilombolas.

Romeu Nequinha, participante ativo das *retomadas*, também mencionou os *encontros* e *reuniões* realizados na preparação destas ações, descrevendo os lugares onde as pessoas costumavam se juntar antes de seguirem para suas *caminhadas*:

*Na organização das retomadas a gente marcava os encontros, as reuniões. Por exemplo, lá no cemitério quilombola perto da barriguda [árvore], perto de uma cancela que tem lá. Pra lá da outra fazenda do Raul. Muitos encontros foram no cemitério. Aí nós definíamos nossa estratégia e tinha os linha de frente (Nequinha, Araruba, Brejo dos Crioulos, 2014, apud MOURTHÉ, 2015, p.128).*

A escolha dos lugares onde eram realizadas estas atividades dependia da finalidade das mesmas, dos assuntos que seriam discutidos e da quantidade de pessoas envolvidas nestas *reuniões*. Poderiam ocorrer desde grandes *assembleias* abertas ao público, que ocorriam por exemplo nas Igrejas ou escolas e muitas vezes contavam com a participação de representantes de todas as localidades do quilombo, como contou Paula, até *reuniões* e conversas restritas aos *linha de frente*, como era o caso dos momentos de definição das *estratégias de ocupação*. Segundo explicou um interlocutor, *a assembleia é a última instância. Tem caso que nós não podíamos levar para a assembleia. Porque tem um sigilo dentro da luta e a assembleia não podia saber de certos casos*. Nestas situações, uma série de cuidados eram tomados para evitar a circulação de informações, sendo comum que os quilombolas optassem por locais mais reservados em seus encontros.

Em Croatá, uma das jovens que participou das *retomadas*, também lembrou das *reuniões* e momentos anteriores à estas ações. Segundo contou: *primeiro nós reunimos lá onde que era a terra de Moacir. O povo todo reuniu, conversou bastante e nós fizemos aquele panelão de comida e tudo. Aí depois nós fomos para entrar na terra*.

No quilombo de Praia, além das *reuniões* realizadas internamente pelos moradores das localidades que conformam o território – Praia, Canabrava, Vereda, Porto Matias e Ilha do

Curimatã – um interlocutor contou que foram feitas *conversas* com representantes de outras associações quilombolas, vazanteiras, com *parceiros* e com os *companheiros* indígenas que habitam o Vale do São Francisco:

*Eu fui conversando com o pessoal da associação da Lapinha, conversei com o pessoal de Pau Preto, conversei com outras associações quilombolas lá em Manga também. Conversei com um bocado de colega que é aliado da gente. Os Xacriabás, esse pessoal todo eu conversei* (Morador do quilombo de Praia, 2017).

Ao discorrer sobre o planejamento feito antes das ocupações de terra, Loera (2009b, p.75) descreve que no estado de São Paulo esses momentos são chamados de “reuniões da terra” ou “reuniões de preparação”. Já Macedo (2005, p.477), por sua vez, informa que no norte fluminense os militantes do MST denominam estas situações de “reuniões da frente de massa”. Em seus trabalhos, ambos autores destacam como estas reuniões e outras etapas de mobilização, planejamento e preparação que antecedem as ocupações e fazem parte do *trabalho de base*, são essenciais para a realização e sucesso destas ações. Loera (2009b, p.75, grifos da autora) define *trabalho de base* como:

O convite que é feito para que as pessoas participem das *reuniões da terra* e, posteriormente participem da ocupação. Essas reuniões tem por objetivo explicar como funciona uma ocupação, um acampamento e o que representa aquilo que o MST tem chamado de *conquista da terra*.

Ainda conforme esta autora, “essas *reuniões* fazem parte de um modelo hegemônico de mobilização que vem sendo adotado pelo MST em diversos estados do país” (LOERA, 2009b, p.75, grifos da autora). Durante a pesquisa de campo, a expressão *trabalho de base* foi mobilizada apenas pelos habitantes de Brejo dos Crioulos, os únicos interlocutores que foram *apoiadas* pelo MST na *luta pela retomada do território*. No meu contexto etnográfico, como afirmei em Mourthé (2015, p.103), o *trabalho de base* pode ser definido como:

as várias ações feitas pelos *militantes* [e aqui acrescento as lideranças quilombolas e suas famílias] durante a *organização* e preparação das ocupações, desde os convites para participar de uma *retomada*, as *reuniões* de preparação, as *tramas* e outras mobilizações.

Além disso, como me disse um dos próprios militantes do MST envolvido nestas ações, o *trabalho de base* não está restrito às *retomadas*, ele pode exceder esse momento e continuar *mesmo depois da ocupação, até o surgimento de novas lideranças*.

Amparados nos direitos constitucionais quilombolas, no decreto 4.887 de 2003, nos diversos documentos que foram produzidos sobre Brejo dos Crioulos – entre eles o trabalho de

Costa (1999) e o relatório antropológico elaborado por Santos et al. (2004) – os quilombolas realizaram diversas *retomadas*<sup>111</sup>. No primeiro *enfrentamento*, em 31 de março de 2004, aproximadamente quinhentas famílias ocuparam e montaram acampamento na fazenda São Miguel. Para os quilombolas, este evento é considerado “um marco na invenção de uma nova *estratégia* política de luta pelos direitos territoriais” (MOURTHÉ, 2015, p.112). Seguem alguns depoimentos daqueles que participaram desta *retomada*:

*A primeira retomada foi a fazenda São Miguel, aqui do fundo nosso. A gente fez uma mobilização que teve mais ou menos 500 pessoas, uma mobilização bem organizada. Aí a polícia veio, fez o B.O. [Boletim de Ocorrência] e rapidamente, de 15 a 16 dias saiu a liminar. Veio polícia e depois o oficial. Ele notificou a gente que a fazenda já tinha reintegração de posse e que nós tínhamos que sair. Mas nós recusamos, nós não saímos não. Porque uma luta desta, com esse tanto de gente, nós vamos topar a polícia mesmo, não vamos sair não. Aí nós ficamos lá e quando pensa que não, chegou não sei quantas caminhonetes, ônibus, viaturas, ambulâncias, não sei quantos policiais que eram (Véio, Araruba, Brejo dos Crioulos, 2013, apud MOURTHÉ, 2015, p.122).*

*Aí nós chamamos outros parceiros que já tinham conhecimento de luta pela terra, principalmente a CPT e o MST. A primeira fazenda que a gente ocupou foi Miguel. Lá conseguimos entrar e foi uma das maiores no início. Nós éramos umas 500 famílias. Veio helicóptero, veio os policiais por terra e eles até filmaram nós lá de cima, eles até desceram, mas não chegaram a pousar o avião né? Mas nada disso nós não assustamos não viu? Nós continuamos com a luta! (Edinho, Furado Seco, Brejo dos Crioulos, 2014, apud MOURTHÉ, p.122)*

*Quando eu entrei na luta? Foi quando nós iniciamos a ocupação em 2004, com Miguel (Nilson, Ribeirão do Arapuí, Brejo dos Crioulos, 2014).*

*Até quando a Fundação Palmares veio fazer o levantamento aí eu não sabia muito não. Eu fui saber mesmo depois dessas ocupações. Eu até fui pra lá pro acampamento inocente, por necessidade. E peguei amor à luta e estou até hoje. A primeira fazenda que nos ocupamos foi a de Miguel, de 28 para 31 de março de 2004 (...) aí eu fui aprendendo, conhecendo, viajando e representando as comunidades. O MST foi um professor aqui, porque para nós podermos fazer uma ocupação nós precisávamos do MST, hoje a gente não precisa mais, pois a gente já sabe todas as estratégias de luta (Nercesa, Orion, Brejo dos Crioulos, 2014)<sup>112</sup>.*

Inspirado nas reflexões de Sigaud (2000) e Loera (2009a), me parece que, além de seu caráter inovador, como mencionado na página anterior, para os participantes das *retomadas*

---

<sup>111</sup> A partir de 2011 estas ações também tiveram amparo no Decreto de desapropriação assinado pela presidenta Dilma Rousseff.

<sup>112</sup> Vale ressaltar, como fica evidente nestes e em outros depoimentos apresentados no decorrer deste capítulo, que, ao mencionarem as fazendas *retomadas*, muitas vezes os moradores de Brejo dos Crioulos referem-se a estes lugares citando nome inicial do proprietário e não o nome da propriedade.

estas ações também são, de modo análogo aos *cursos, encontros, intercâmbios* e outros eventos realizados no mundo dos movimentos, um marco temporal da *entrada* destas pessoas nesse mundo. Isso porque, além de *aprenderem* com os militantes do MST uma nova *estratégia* que envolve, como observou Sigaud (2000, p.79) “planejamento e técnicas específicas” relativos à “arte da ocupação” (LOERA, 2009a, p.77), muitos relataram - como é o caso dos depoimentos apresentados acima - que foi através de suas participações nestas ações que eles e elas foram lidando com esse universo e iniciaram suas *andanças* pelo mundo dos movimentos, *aprendendo, conhecendo e viajando*, como disse Nercesa.

Tal como aconteceu na fazenda São Miguel, na maioria dos casos relatados a *entrada na terra* ocorreu na parte da noite ou da madrugada, no entanto, alguns interlocutores disseram que houve *entradas* no período diurno. Estes momentos eram conduzidos por aqueles que faziam parte da *linha de frente*. Após a *entrada* e ocupação das áreas, os *frenteiros* costumavam soltar foguetes para avisar os outros quilombolas, que aguardavam atentos pelo  *sinal* que lhes indicava que aquele era o momento de se juntar aos outros *companheiros de luta*. O número de pessoas que integravam a *linha de frente* parecia variar conforme a dimensão das *retomadas*.

Segundo contou Romeu Nequinha, *quando os linha de frente iam, quando soltavam os foguetes, dois foguetes, nós chegávamos junto. A linha de frente ia ocupar primeiro, os outros ficavam aguardando soltar os foguetes. O foguete era um sinal. Aí todo mundo ia com as foices, machados, tudo arribado! E cantando as músicas! em festa!*

De modo similar a Brejo dos Crioulos, os moradores de Croatá também contaram que foram utilizados *foguetes* nas *retomadas* realizadas na beira do São Francisco. Contudo, no ato da ocupação eles *entraram na terra* todos juntos e de uma só vez.

Moradora: *Teve essa primeira retomada e depois veio a retomada da Casa da Misericórdia, que é a segunda retomada.*

Pedro: E todo mundo entrou junto?

Moradora: *Todo mundo entrou de uma vez. Foi de grande a pequeno, idoso, criança, jovem, foi tudo para a casa. Aí depois começou a chegar a polícia e chegou o boletim [Boletim de ocorrência]. O povo levou foguete para poder soltar também. Aí nós ficamos lá à noite, juntou o grupo de mulheres e já foi para cozinha mexer na comida (Moradora de Croatá, 2018).*

O mesmo relatou Seu Saulo, ao falar sobre a primeira *retomada* realizada no quilombo: *isso aqui foi todo mundo junto, foi um grupo, agora eu não tô por dentro de quanto foi a quantia de gente, mas foi um grupo completo.*

No quilombo de Praia por sua vez, os moradores relataram que a *retomada* foi feita por um grupo menor, composto por cerca de dez pessoas que *entraram na fazenda*. Entretanto,

segundo disseram, após o amanhecer do dia as famílias não pararam de chegar no local: *quando o dia amanheceu foi chegando gente, chegando gente, chegando! Daqui a pouco nós estávamos com, mais ou menos, com umas quase 80 famílias lá dentro*, relatou um interlocutor.

Na *luta pelo território*, homens, mulheres, crianças, jovens, adultos e idosos deixaram temporariamente suas casas para viverem nos *barracos de lona preta* montados nos acampamentos. Juntos, partiam em suas *caminhadas* transportando consigo os materiais utilizados na montagem dos *barracos* - *lona*, madeiras - colchões, cobertas, roupas, produtos de higiene pessoal, garrafas pet, alimentos, *ferramentas* e a esperança de conquistarem de volta as terras historicamente tomadas e invadidas por fazendeiros.

As pessoas podiam chegar nas fazendas caminhando, utilizando suas bicicletas, cavalos, motos ou se deslocamento nos carros e ônibus que certas vezes eram *articulados* conjuntamente com os *parceiros*, políticos e outros apoiadores. A locomoção dependia dos meios de transporte que estavam disponíveis na *mobilização*, da distância das fazendas, da quantidade dos participantes e das coisas que eram carregadas para os acampamentos.

Em Brejo dos Crioulos, de maneira semelhante às *tralhas* levadas nas *saídas para trabalhar*, nas *retomadas* os quilombolas costumavam transportar seus alimentos e suas coisas nas chamadas *trouxas*, nome dado aos embrulhos feitos de pano ou utilizando sacolas plásticas. Como descrevi em Mourthé (2015, p.132-133), as *ferramentas* usadas no dia-a-dia do trabalho na roça e levadas para as ocupações, eram em sua maioria: *enxada*, *enxadao*, *foice*, *machado*, *facão*, *cavadeira de boca*, *cavadeira comum* e *vassoura*. Além de possuírem uma função simbólica quando empunhadas e erguidas nos momentos de *entrada nas fazendas* ou, frente a possíveis ameaças aos acampamentos, cada uma tinha sua serventia na dinâmica das ocupações.

A *foice* era manuseada para *fazer o roçado*, *abrir a mata fechada* e tirar o *mato grosso e a malva*, o que consistia na *limpeza* dos locais nos quais os *barracos* seriam montados e onde, posteriormente, a terra seria *preparada* para o cultivo das *roças*. Outra *ferramenta* utilizada nesta etapa era o *gancho*, que servia para juntar os ciscos e fazer a *coivara*. Com a *enxada*, os quilombolas capinavam a área e depois recolhiam a *coivara*. Em seguida, varriam o local. A *cavadeira comum* era usada para fazer os buracos onde eram *assentadas as forquilhas*. O número de buracos dependia do tamanho dos *barracos*. Os maiores eram feitos com seis a nove buracos, já os menores com quatro. O *machado* era manejado para cortar madeiras, fazer as *forquilhas* e o *varão*, que compunham a estrutura dos *barracos*. A madeira era retirada na própria fazenda ou, no caso daqueles que dispunham de meios de transporte e carga, levada das casas e de outros lugares do território. Com a *cavadeira de boca* a terra era retirada dos buracos,

o que também poderia ser feito utilizando o *enxadaõ*. A falta das *ferramentas*, contudo, não parecia ser um empecilho para os quilombolas. *Quando não tem a cavadeira de boca a pessoa deita no chão e tira a terra com a mão mesmo*, explicou Nequinha (MOURTHÉ, 2015). Finalizada a montagem da estrutura, era a hora de *rebuçar o barraco*, ou seja, cobri-lo usando a *lona preta*. Na falta deste material, o próprio capim das fazendas - abundante em todas elas - era empregado na cobertura. Os quilombolas também costumavam *rebuçar* a própria lona com capim ou taboa. Segundo dizem, essa era uma forma de *conservar o plástico*, protegê-lo do sol e também de se protegerem da chuva, do *sereno* e da friagem.



a) vassoura



b) grupão



c) forquilha e varão



d) enxadaõ e enxada

**Figura 53 – Ferramentas e seus usos**

Autor: Pedro Henrique Mourthé (2014)

A montagem do acampamento sempre ocorria por meio de um trabalho coletivo. Como veremos de maneira detalhada a seguir, antes do início destas atividades era definida uma *comissão de infraestrutura*. “Os encarregados deste setor estudavam e planejavam os melhores locais da fazenda para montar o acampamento” (MOURTHÉ, 2015, p.134). O *grupo* também era responsável pela confecção dos banheiros e por eventuais reparos feitos nos *barracos*. *O trabalho no setor de infraestrutura era assim: analisava a área, fazia uns banheirinhos, ajudava nos barracos. Por exemplo, se tivesse uns barracos desmantelados, era a gente que ia ajudar e ajeitar*, explicou Senhor, um dos participantes das *retomadas*.



**Figura 54** - Montagem do acampamento em Brejo dos Crioulos  
Autor: Arquivo Associação Quilombola (s/d)

No interior dos *barracos* eram construídos os *fogões de enchimento*, feitos com adobe e também seguindo as técnicas tradicionais de construção quilombola. As cozinhas geralmente eram individuais, cada família possuía a sua. Entretanto, o espaço da sede da fazenda era usado coletivamente, seja para refeições, *reuniões*, hospedagem de pessoas ou para o armazenamento de doações que eram recebidas pelos quilombolas, como alimentos, produtos de higiene pessoal e roupas (MOURTHÉ, 2015).

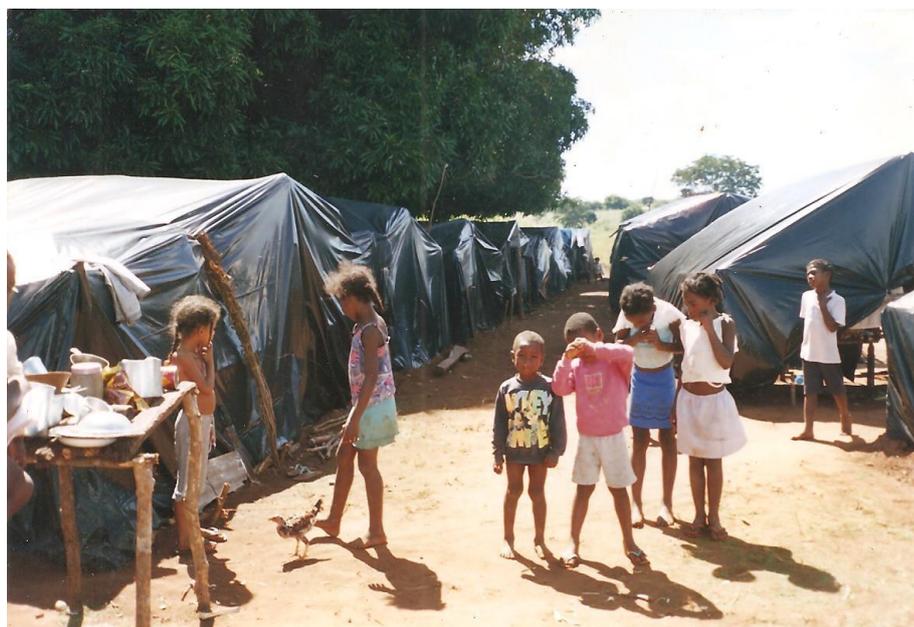


barraco de lona preta

fogão de enchimento

**Figura 55 - Barracos de lona**  
 Autor: Arquivo Associação Quilombola (s/d)

Os barracos eram enfileirados e dispostos próximos uns dos outros, formando ruas paralelas e divididos de acordo com as famílias. No entanto, havia aqueles que eram individuais. Tendo em vista o clima da região norte-mineira, as pessoas buscavam montá-los preferencialmente sob a sombra das árvores, como podemos visualizar na figura a seguir:



**Figura 56 - Crianças no acampamento em Brejo dos Crioulos**  
 Autor: Arquivo Associação Quilombola (s/d)

Em Croatá a montagem pareceu seguir as mesmas etapas descritas nas páginas anteriores. Segundo contou uma interlocutora: *nós fazíamos os barracos de lona. Enfiava os pauzinhos assim na terra, jogava a lona por cima para cobrir e deixava lá o fogãozinho para fazer comida, era desse jeito.* De acordo com Seu Saulo, as ferramentas também foram utilizadas para abrir a mata fechada e limpar as áreas onde as pessoas foram instalando seus barracos:

Pedro: No começo, como era sua moradia?  
Seu Saulo: *Era um barraquinho de lona. Eu primeiro fiz debaixo desse pé de juá aí, daí eu vim pra aqui, limpei esse trem aqui.*  
Pedro: E quando era o barraco, aqui era tudo mata fechada?  
Seu Saulo: *Vixe, era uma espinheira que dava trabalho pra gente passar dali pra cá. Foi preciso ir roçando um carrerinho pra poder abrir esse limpinho aqui pra poder fazer esse barraco.*  
Pedro: E quanto tempo o senhor ficou no barraco mesmo?  
Seu Saulo: *Um ano. Mais ou menos foi um ano. Aí nós fomos planejando, pondo umas telhinhas daqui até acolá, ajeitando* (Seu Saulo, Croatá, 2018).

No quilombo de Praia, os moradores também montaram os *barracos* empregando técnicas semelhantes às utilizadas pelos quilombolas de Brejo dos Crioulos e Croatá, porém, usando na estrutura das suas instalações, além das madeiras e da *lona preta*, plásticos de cores variadas.



**Figura 57** - Montagem do acampamento em Praia  
Autor: Deyvisson Rocha (2015)

Na próxima seção, veremos que outro aspecto comum às *retomadas* que ocorreram em Praia, Brejo dos Crioulos e Croatá, diz respeito à divisão do *trabalho* e das *tarefas* relativas aos acampamentos. Em todos os casos, após a *entrada na terra*, o *trabalho* era feito coletivamente.

## **5.2. Grupos e setores: a divisão do trabalho e das tarefas dos acampamentos**

Em Brejo dos Crioulos, houve a criação de *grupos*. Seguindo o modelo de organização adotado e transmitido aos quilombolas pelos militantes do MST, após a constituição destes

*grupos* os participantes eram divididos em *setores* ou *comissões*: *segurança, infraestrutura, limpeza, produção, mística, alimentação (ou cozinha), saúde, correria (ou externo), educação*, dentre outros. Alguns interlocutores relataram que costumavam atuar sempre em um determinado *setor*, outros porém contaram que trabalharam em diferentes *setores*, se revezando com os demais membros dos *grupos* dos quais fizeram parte. Segundo explicou Ticão, essa divisão foi fundamental para *manter as famílias na luta*:

*Os grupos é o seguinte: você vai fazer a retomada, então vão supor, tem 400 famílias ou 100 famílias, de acordo com o número de famílias que vão estar lá. Aí como você organiza esse povo? Para manter esse pessoal nessa ocupação, na luta, você vai ter que dividir as tarefas, você vai agrupar o povo. Vamos ver quantos grupos essas 400 ou 100 famílias vão dar. Aí vai fazendo os grupos, grupo 1, grupo 2, grupo 3, até o grupo tal. Se o grupo é de 10, é de 5 ou é de 20, vai ser de acordo com o número de famílias (Ticão, Araruba, Brejo dos Crioulos, 2014, apud MOURTHÉ, 2015, p.135).*

Como chamou atenção João Pêra, *não é só fazer uma ocupação, você tem que fazer uma ocupação e entender o que é uma organização*. Para este interlocutor, o ato de ocupação e a montagem do acampamento não são as etapas mais difíceis, *o problema é manter a retomada*. No diálogo a seguir, João Pêra relembra das *reuniões* feitas pelos militantes do MST no *trabalho de base* e nos conta como foi seu processo de aprendizado da *metodologia* e dos procedimentos empregados pelo movimento. Ele também ressalta a importância da divisão dos participantes em *grupos* e *setores*:

João Pêra: *Para manter ali você tem que tirar vários setores de trabalho, colocando responsabilidade em cada pessoa e formando os grupos. Foi tanto que outro dia mesmo eu tava até lembrando. Era reunião toda hora, e eu ficava observando a fala do pessoal do MST e perguntando para mim mesmo, será que um dia eu vou aprender essa lodaça toda? Era tanta coisa, “você vai ser o que, setor de finanças, você, setor de segurança, você setor de produção”, e nós tudo perdido. Só que depois a gente foi gostando daquelas reuniões e aprendendo, sentindo o que precisava ser feito para chegar no objetivo nosso, que era a retomada do território.*

Pedro: Mas vocês dividiam esses setores antes ou depois que vocês ocupavam?

João: *A gente ocupava primeiro e no outro dia fazia a reunião e distribuía as tarefas. Porque a primeira coisa quando a gente faz uma ocupação é cuidar bem da segurança de todos. Os outros setores a gente distribui para ver se mantém o pessoal na luta, na área (João Pêra, Furado Modesto, Brejo dos Crioulos, 2014).*

Cada *grupo* possuía um *coordenador* ou *coordenadora* que era responsável por fiscalizar o andamento dos trabalhos, por manter a comunicação com os outros *coordenadores* e com

o *coordenador do acampamento*. Na dinâmica das *retomadas*, o *coordenador do acampamento* é uma figura política central. Aquele que ocupa esta posição é responsável pela organização e fiscalização das *tarefas* realizadas em todos os *setores*, pelas *negociações* com a polícia e autoridades que se dirigiam até os acampamentos, pelas conversas com os *parceiros* e outros apoiadores da *luta* e por estabelecer um diálogo com os demais moradores da comunidade. Para isto, o *coordenador do acampamento* atuava conjuntamente com o presidente da Associação Quilombola e com os demais membros da diretoria, sendo o encarregado de fazer os *repasses* durante as *assembleias e reuniões* (MOURTHÉ, 2015). Muitos daqueles que assumiram funções de *coordenação* no decorrer destas ações, acabaram tornando-se importantes lideranças da *luta* de Brejo dos Crioulos e do mundo dos movimentos. Este foi o caso de Véio, que relatou um pouco da sua experiência nesta função:

*Eu participei muitos anos na coordenação do acampamento e do conflito dentro do território. Tinha o coordenador geral, mas lá dentro tinham outros coordenadores das outras áreas, para a coisa não ficar focada só no coordenador do acampamento. Várias tarefas eram divididas. Tarefa para saúde, educação, infraestrutura, tarefa para um grupo ir pedir ajuda para um prefeito, cada coisa que a gente precisava de fazer tinha um grupo para correr atrás daquilo* (Véio, Araruba, Brejo dos Crioulos, 2018).

Cada *grupo e setor* tinha sua função dentro das *retomadas*. Romeu Nequinha participou dos *setores de correria e mística*. Relembrando das primeiras *tarefas* das quais ficou encarregado, contou que precisou se deslocar - na maioria das vezes a pé ou de bicicleta - do acampamento até a localidade de Araruba, onde era o encarregado de atender o único *orelhão* disponível no local<sup>113</sup>:

*Eu era responsável pela correria. Quando eu atendia o telefone e ouvia quem estava falando eu falava “quer falar com quem? daqui cinco minutos você liga”, aí eu pegava a bicicleta e ia correndo avisar tal pessoa. Eu já falava assim com o coordenador do acampamento “após o sinal” e ele já sabia que era o telefone* (Romeu Nequinha, Araruba, Brejo dos Crioulos, 2018).

As *tarefas* deste *setor* envolviam  *muito movimento*. Idas e vindas entre o acampamento e as localidades do quilombo, entre estes lugares e as comunidades vizinhas ou até as cidades-sede. Para arrecadar alimentos que eram doados para o acampamento, Nequinha seguia em suas *andanças*:

---

<sup>113</sup> Quando os aparelhos celulares não eram acessíveis como nos dias de hoje, o único telefone público de Araruba era acionado para mobilizar a *rede de parceiros*, fazer *denúncias* e receber informações relacionadas à *luta*.

*Eu ia longe caçar alimentos para ninguém sair do acampamento. Eu tinha que me virar, eu fazia uma trama engraçada, eu cantava músicas em São João da Ponte, no Assa-peixe, nos postos de saúde<sup>114</sup>. Eu ganhava farinha, rapadura, açúcar. Eu pedia para mim, mas era tudo para o acampamento. Ganhava o arroz de um, fava de outro, um tiquinho de um, um tiquinho de outro. A Maria fazia biscoito, aí eu levava para o acampamento. A alimentação era mais para aquelas pessoas que ficavam lá e moravam no acampamento, porque muitos voltavam para suas casas. Eu trazia laranja, abacate, açúcar, café, de tudo que eu trazia na bolsa eu levava para o acampamento (Nequiinha, morador de Brejo dos Crioulos, 2014, apud MOURTHÉ, p.137).*

Dentre as atividades desempenhadas por aqueles que participavam do *setor de mística*, a principal tarefa era *animar* as pessoas e fazer o possível para *mantê-las na luta*. Para isso, as *rodas de batuque* e outras *brincadeiras* eram essenciais. Como relatou alegremente Seu Josino: *a gente não dormia. Tinha batuque e a gente cortava na orelha. Toda vez que a gente ocupa, a gente arruma um batuco assim pra mod' não ficar muito triste, pra ficar animado.*

Segundo Paula, que também participou do *setor de mística* e nos dias de hoje compõe, igualmente a outros moradores, o *grupo de batuque* de Brejo dos Crioulos: *em todas as ocupações tinha o batuco. A gente acendia aquela fogueirona e dançava. Era noite ou era dia, sempre tinha. O povo de Caxambu ia fazer o batuque e voltava para casa. Os que já estavam nos barracos ficavam.*



**Figura 58 - Batuque no acampamento**

<sup>114</sup> Assa-peixe é o nome de uma espécie de planta encontrada em Brejo dos Crioulos e de uma das localidades vizinhas do quilombo. O Assa-peixe tem propriedades medicinais e é bastante utilizado na região.

Em outro depoimento, João de Papa também reviveu com bastante gosto os *batuques*, a *moda de viola* e as *emboladas* que ocorriam nas fazendas e duravam até o amanhecer. *Tradições* estas que, segundo João, sempre fizeram parte das *retomadas*: *O dia que a gente entrava na fazenda, amanhecia o dia no batuque. É batuque de dia, batuque de noite. Moda de viola também. Forró de viola, que é tradição nossa mesmo. Nós cantávamos as emboladas e o povo amanhecia o dia.*

Foi participando do grupo da *mística* que Romeu Nequinha começou a inventar suas canções e os gritos de ordem do quilombo: *eu aprendi foi no grupo da mística, nas caminhadas, nas fazendas. Cantando para movimentar o povo e não desanimar. A gente inventava os cantos e os gritos de ordem do quilombo*, contou ele. Uma das suas funções neste setor era cantar e entoar esses gritos. Este papel é desempenhado por Nequinha até os dias atuais, uma vez que na maioria das suas *andanças* ele costuma *apresentar*, através das suas performances, *a longa caminhada de Brejo dos Crioulos*. As letras a seguir são sempre entoadas por ele nestes momentos:

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

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

Em Croatá, após as *retomadas* os moradores também se dividiram em grupos para executarem as *tarefas* do acampamento. *Sempre dividia o povo. As mulheres iam mexer com comida, uns ficavam naquela cancela ali para poder, quando a polícia chegasse, receber os*

*policiais e fazer o boletim. Tinha também aqueles que ficavam na guarda, explicou uma interlocutora. Como acontecia em Brejo dos Crioulos, as rodas de batuques e moda de viola, que muitas vezes eram realizadas ao redor das fogueiras, embalavam as noites. Acendia a fogueira, fazia um batuque e cantava. Era violão, era caixa, era tudo, disse alegremente uma moradora.*

Na comunidade de Praia, o *batuque* e outras *tradições* também *animaram* a rotina do *Acampamento Mãe Romana*. Contudo, além de *batucarem* nós momentos seguintes à *entrada na terra*, os quilombolas também lançaram mão da *brincadeira* nos preparativos para esta ação, como uma forma de *juntar o povo*. Segundo contou um interlocutor, na mobilização realizada as lideranças *convidaram* os moradores e alguns *companheiros de luta* da região para uma  *festa*, uma Folia de Reis regada à muito *batuque*:

*Dia 05 de julho de 2015 nós entramos. Eu chamei o pessoal e disse que era uma festa que nós íamos fazer, não falei o que era. Quando eu falei festa, moço, isso aqui encheu de gente. Aí começamos a bater caixa e o povão começou a dançar e tudo. Aí uns, “ué, festa de tambor temporona? Eu nunca vi essas festas temporona aqui na região não”. Aí ficamos, o pessoal esperando e nós começamos a dar um refrigerante, uma coisa pra as pessoas e fomos conversando. Aquela conversa de orelha, conversando e falando, “Ó, é o seguinte: nós tamo pretendendo agora meia noite de nós entrarmos na terra. E aí? Vocês vão dar uma força pra nós? Conversa com o seu grupo aí”. Resumindo: ficou aqui uma meia dúzia de gente, o resto rachou fora, todo mundo foi esticando (...) Só restou um pessoal da Vereda, umas mulheres que ficaram aqui. Aí eu fui conversar com essas mulheres, quando eu comecei a conversar com uma mulher, ela falou, “Não, nós vamos!”. A mulher deu uma coragem pra mim e falou, “é só o tempo de nós irmos lá na Vereda levar as crianças e depois nós vamos”. Aí elas foram lá, pegaram as coisas delas e vieram pra aqui. A gente tinha um baú ali, foi lá e pegou elas, levou elas no caminhãozinho, trouxe elas e aí nós descemos. Nós entramos lá com dez pessoas (Morador do quilombo de Praia, 2017).*

Mesmo em número reduzido, os quilombolas *retomaram* a fazenda. Em seu depoimento, o morador ressalta o papel das mulheres da comunidade de Vereda que, além de encorajaram-no, foram decisivas na ação realizada. No entanto, embora tenham tido êxito no ato de ocupação, um vaqueiro que trabalhava no local se recusou a deixar a fazenda. Após conversarem com o vaqueiro, que era, como disseram, *gente fraca como eles*, os participantes da *retomada* lhe garantiram o direito de pensar e decidir sobre sua posição, se ficaria *do lado dos quilombolas ou da fazenda*. Eles ainda permitiram que o vaqueiro continuasse na *área retomada* por um bom tempo:

*Por fim, ficou um vaqueiro lá no fundo. Um cara pobrezinho, simples, igual a gente. Nós fomos lá e conversamos, “ó moço é o seguinte: você vai ficar aqui, nós vamos te dar um tempo pra você pensar, se você tá do lado nosso ou do lado deles”, certo? “Porque se você tiver do lado nosso, você pode ficar*

*aqui, criar seus animais, ter suas coisas tudo, porque o quilombola não mexe com pessoas da nossa etnia, a não ser quando se rebeldia contra nós, mas no contrário você pode ficar”. Aí deixamos ele decidir. Ele ficou 10 dias, 15 dias, um mês. Aí nós voltamos pra conversar com ele. Nós ficamos sabendo que ele filmava tudo que nós falávamos, a mulher dele com o telefone filmava e quando nós virávamos as costas ele ligava pro dono da fazenda e contava tudo. Aí um dia nós fomos lá (...) aí falamos, “ó Ripper, vamos lá mais nós, você vai filmar e vai lá pra nós ouvir”<sup>115</sup>. Aí fomos lá na casa do cara. Falei, “Ó Zé, nós viemos aqui naquela conversa que nós tivemos, falando que se você falasse a mesma língua nossa, nós iríamos deixar você aí, porque você era da nossa etnia. Mas nós tamo sabendo que tudo que nós conversamos com você é a mesma coisa de nós estarmos conversando com o dono. Ele, “eu não vou sair não, eu vou ficar”. Eu falei, “Você não vai sair? ele, “não”, e os caras filmando, eu falei, “Só que agora nós tamo filmando viu? tudo que você tá falando nós tamo filmando”. É, mas nós não vamos sair não, isso aqui não é seus. Vocês têm tanta terra lá e não tá dando conta, fica tomando terra dos outros que não sei o que”. Eu falei, “Ó Zé, você sabe quantas hectares de terra nós temos lá? nós temos 26 hectares de terra na Praia, onde vocês falam que nós somos preguiçosos, pra 28 famílias Zé. Agora você divide isso aí pra 28 famílias (...) mas nós não tamo discutindo isso não. Nós tamo é querendo te dar um direito pra você viver bem com a sua família, você tem que pensar é na sua família, não é na fazenda. Seja inteligente cara! Você já viu dizer que rico quer coisa com pobre moço? Quantos dias você quer pra desocupar? Porque nós não podemos ficar com você mais aqui não.” ele, “vocês me dão trinta dias. Mas antes de trinta dias eu saio”. Eu falei, “Tá bom, nós te damos os trinta dias pra você arrumar a casa, tá combinado” (Morador do quilombo de Praia, 2017).*

Confiando novamente na palavra do vaqueiro, as lideranças de Praia concederam-lhe outro prazo para deixar o *Acampamento Mãe Romana*. Entretanto, passado o período combinado e até alguns dias a mais, o vaqueiro insistiu em permanecer no local, sem cumprir com aquilo que foi acordado previamente com os quilombolas:

*Aí ele ficou e venceu os 30 dias. Nós fomos em Belo Horizonte no INCRA resolver uns problemas e fomos na Defensoria Pública. Quando nós voltamos já tinha vencido o prazo, mas nós deixamos. Passou mais uns 2 ou 3 dias e nós fomos lá de novo: “e aí Zé? já venceu os 30 dias, você arrumou o lugar?”, ele “ah, não arrumei lugar nenhum moço, eu não vou sair não”. “Vai não né?”. “Não”. “Então tá bom”. Aí nós já reunimos a turma lá embaixo e eu falei, “Ó, nós vamos levar tambor, caixa e vamos ficar lá. Enquanto ele não sair ele não dorme. Nós vamos ficar lá direto: é noite e dia. Todo mundo! vamos embora?”; “Vamos”. Aí nós reunimos lá perto da casa dele, encostamos na parede do quarto e começamos a tocar batuque e o povo dançando, sambando e aí vai. Nós fomos até o dia amanhecer. No segundo dia o pau quebrou: a noite toda os caras batucaram, saía um turno, entrava outro. Nós ficamos lá o dia todinho, no sábado e no domingo. Fizemos um almoço, levamos comida e tudo. Fizemos uma barraca do lado da casa dele e sentamos o*

---

<sup>115</sup> O morador de Praia refere-se a João Roberto Ripper, fotógrafo que acompanhou as mobilizações quilombolas e que realizou trabalhos com povos e comunidades tradicionais que habitam diferentes regiões do estado de Minas Gerais e do país. Para mais informações sobre as iniciativas de Ripper, ver <http://www.imagenshumanas.com.br/>. Acesso em: 3 de março de 2021.

*pau. Ele falou, “Moço, esses caras não vão sair não”. Na segunda à noite ele não aguentou (...)* (Morador do quilombo de Praia, 2017).

Reforçando as narrativas anteriores, os relatos apresentados destacam a centralidade que o *batuque* possui no âmbito das *retomadas*. Além de ter sido utilizado como uma *estratégia* para mobilizar as pessoas antes da *entrada na terra*, foi através das cantorias, danças, da batida das *caixas* e *zabumbas* que os quilombolas de Matias Cardoso fizeram com que o vaqueiro deixasse o acampamento. Ao contrário do senso comum e de alguns estudos que, tal como observou Macedo (2005, p.457), consideram as ocupações de terra enquanto processos espontâneos, por um lado, ou violentos por outro, a situação descrita mostra como nenhum tipo de violência foi empregada nas ações das lideranças, que ainda se dispuseram a conversar várias vezes com o vaqueiro e lhe disponibilizaram tempo para que ele sáisse da fazenda por conta própria. Os moradores de Praia até sugeriram que o vaqueiro se juntasse ao acampamento, caso assumisse uma posição favorável à *luta*. O *batuque* foi a principal arma acionada pelos quilombolas. *Nós não usamos violência, usamos a prática nossa, a tradição nossa. Batemos caixa a noite todinha e conseguimos que ele saísse*, reiterou um interlocutor.

Assim como os quilombolas *levam* em suas *andanças* pelo mundo dos movimentos o *batuque* e outras de suas *tradições*, *carregando* consigo seus instrumentos e trajando seus adereços e vestimentas - como fazem moradores de Praia e de outras comunidades - na dinâmica das *retomadas* o *batuque* faz parte do cotidiano dos acampamentos e constitui uma importante *forma de luta*. Não custa lembrar, como costumam dizer meus companheiros de pesquisa que, *se tiver luta, tem batuque, tem festa*.

Como também ocorre nos encontros e reuniões, outra dimensão importante das *retomadas* são as orações e *rezas*. Momentos que podem ocorrer antes do ato de ocupação, após a sua realização ou no cotidiano dos acampamentos. Sobre este assunto, Véio me disse que antes de seguir em suas *caminhadas*, costumava visitar seu *padinho* Véio Dil (já apresentado no capítulo 1), que o aconselhava e lhe dizia algumas palavras. *Ele falava: “ó meu filho, você pode ir, eu tenho certeza que o anjo da guarda seu vai ser libertado, não vai acontecer nada com você não”. Todas ocupações eu falava com ele. Ele sabe benzer um bocado de coisa. Eu ia lá e conversava, “nós vamos fazer isso e isso”, ele falava “pode ir, não vai ter nenhum problema”*.

Em sua pesquisa sobre as *retomadas* levadas a cabo pelos Tupinambá da Serra do Pai-deiro, Alarcon (2013) também aborda as *rezas*, cantos, gritos e outros procedimentos feitos pelos indígenas em meio a estas ações. Alguns deles semelhantes aos mobilizados pelos quilombolas. Segundo a autora, antes das *retomadas* os Tupinambá sempre “consultavam” os

“encantados”: “a decisão de retomar determinada área não é resultado apenas da análise, pelos indígenas, de um conjunto de variáveis. Em todos os casos é imprescindível *consultar* os encantados, obtendo seu consentimento” (ALARCON, 2013, p.111).

Em Brejo dos Crioulos, os membros do *setor da mística* também se esforçavam para propor atividades que eram feitas com os adultos, jovens, idosos e crianças que *moravam* ou circulavam pelos acampamentos. Ao lembrar dos bons momentos que viveu, Carla mencionou com bastante empolgação as noites ao redor da fogueira: *logo quando ocorreu a ocupação desse acampamento, eu acho que os pés de chá acabaram tudo, pois moço, era a noite inteira assim. Tio Josino colocava o caldeirão no fogo e era a noite toda tomando chá e jogando Dominó.*

Dentre as atividades organizadas, ocorreram *noites de cultural*, festas, *dinâmicas* e até sessões de cinema. Algumas destas ações eram *articuladas* conjuntamente com os *parceiros*, que periodicamente se deslocavam até os acampamentos para acompanharem e *apoiarem* as mobilizações quilombolas.

No decorrer de uma tarde de conversa no *Acampamento*, ao lembrar destes e de outros momentos que experienciou, Thiago, jovem que *cresceu na luta* de Brejo dos Crioulos, contou que os *parceiros eram sempre recebidos com batuque pelos quilombolas*. *Tarefa* como enfatizou, organizada e executada pelo *grupo da mística*. *Isso ajudou criar mais energia na luta*, disse Thiago.

De maneira semelhante ao que relatou anteriormente Carla, Thiago também mencionou à reunião das pessoas na beira das fogueiras, que eram acessas ao anoitecer. Meu conhecido também falou alegremente sobre as *histórias* e *casos* que eram contados pelos quilombolas nestas ocasiões: *aqui tinha mais de cento e vinte barracos. O pessoal acendia uma fogueira e ia todo mundo contar caso, história. Ficava todo mundo aqui. Os guardas ficavam lá [aponta para o lugar]. E jovem brincando na fogueira, pulando pra todo canto, era uma coisa bem bacana.*

Prosseguindo seu relato, Thiago ainda lembrou das brincadeiras que faziam parte da sua infância e de outras crianças, que se divertiam nos acampamentos: *brincava de futebol, queimada, bolinha de gude. Esse pé de tamboril aí ó [aponta para árvore], desde o começo da luta nós brincávamos debaixo dele. Me lembro até hoje de quando nós vivemos a infância no acampamento.*

Aqueles que eram encarregados pelo *setor de educação*, tinham a atribuição de *cuidarem* dos jovens e crianças, que em muitos casos *viveram a infância no acampamento*. Além de

organizarem atividades coletivas para *os meninos*, frequentemente se dirigiam até as escolas do quilombo para conversarem com os professores, *falarem da luta* e da importância que a presença das crianças, dos jovens e suas famílias tinha nos acampamentos. Afinal de contas, *na luta vai todo mundo, mulher, homem, velhos e crianças*.

Outro *setor* no qual suas atividades estavam direcionadas ao cuidado das pessoas era o de *saúde*. Segundo explicou um militante do MST, *tem sempre uma preocupação com a saúde. Se tem alguém que toma remédio controlado, alguém que machuca*. Dentre as *tarefas* realizadas, os responsáveis coletavam remédios para a *farmácia* do *acampamento* e eram incumbidos do cultivo de hortas medicinais.

Na dinâmica do *trabalho* realizado nas *retomadas*, os responsáveis pelo *setor de segurança* ou pela *guarda* tinham um papel fundamental. *A primeira coisa quando a gente faz uma ocupação é cuidar bem da segurança de todos*, disse João Pêra nas páginas anteriores. Os encarregados desta *tarefa* precisavam *estar atentos, de olho o tempo todo, vigiando* quem chegava, entrava e saía do acampamento. No período noturno, quem ficava na *guarda não dormia*. Durante o dia, enquanto alguns dos homens responsáveis pela *segurança* descansavam, outros assumiam a função, que também podia ser desempenhada pelas mulheres:

Pedro: As mulheres ficavam na guarda também?

Senhor: *Ficavam. Colocavam as mulheres para trabalhar de dia e a noite eram os homens. As mulheres pegavam das seis da manhã as quatro da tarde e os homens pegavam das quatro até as sete do outro dia* (Senhor, Araruba, Brejo dos Crioulos, 2014).

Segundo Nercesa, em algumas ocasiões as mulheres que ficavam *na parte da cozinha também faziam a guarda de dia, pois de noite ninguém iria colocar uma mulher na guarda né? Enquanto uns dormiam os outros ficavam vigiando. Tudo em revezamento. Quando ali estava quente, tinha que ser assim. E sempre esteve*.

Nice, contou que costumava ficar na *comissão de alimentação*. Seu *encarregamento* era organizar, guardar e zelar pelos mantimentos que eram trazidos pelos moradores ou *doados* aos acampamentos. Junto com suas companheiras, ela também cozinhava as refeições que eram feitas nas *retomadas*:

*Eu ia mais as outras companheiras para cozinhar. Cada pessoa tem a sua comissão. Tem os grupos e é tudo dividido. Cada um tinha seu encarregamento. Uns na limpeza, outras na cozinha (...)* A gente recebia muitas doações. Todas as vezes que tinha uma retomada, tinha os alimentos que vinham. Se faltasse alguma coisa a gente levava, era todo mundo assim no coletivo (Nice, Araruba, Brejo dos Crioulos, 2014).

Maria José, moradora de Caxambu II, foi outra interlocutora que participou do *setor de alimentação*. Ela contou que, além do rodízio feito junto as outras *companheiras* no preparo das refeições, também se alternava entre idas e vindas da sua casa para o acampamento, se *revezando* com os membros do seu grupo familiar nas tarefas domésticas.

*Eu sempre ia e participava. Tinha vez que eu ia, ficava a noite com meu marido e vinha de manhã cedo embora. Se eu estava lá no acampamento, outro ficava para olhar a casa, era desse jeito. Tinha dias que eu não podia ficar lá direto com meu marido, mas eu ia para fazer o almoço e vinha embora olhar os meninos, quando era de tarde eu tornava voltar para fazer a janta junto com as outras companheiras. Se hoje era meu grupo, amanhã já era outro, era tudo em movimento* (Maria José, Caxambu II, Brejo dos Crioulos, 2014).

A descrição do funcionamento dos *grupos, setores e coordenações* joga luz sobre a complexidade da *organização* e da dinâmica dos acampamentos quilombolas. Os depoimentos apresentados nesta seção demonstram os diferentes papéis exercidos pelas pessoas na manutenção das *retomadas* e das *lutas* travadas nas comunidades. Como vimos, a execução das *tarefas* nos acampamentos ocorre através do *revezamento* entre os *grupos*: *se hoje era meu grupo, amanhã já era outro, era tudo em movimento*, ressaltou Maria José. Além disso, o depoimento desta e de outros interlocutores também evidenciam como o trabalho realizado nos acampamentos era feito tanto por aqueles que *moravam* nos *barracos* instalados nas fazendas quanto pelos seus familiares, que, apesar de permanecerem *morando* nas casas, se deslocavam diariamente ou frequentemente para contribuir nas *tarefas* realizadas nas *retomadas*.

Como veremos na próxima seção, de maneira semelhante ao que precisa ser feito para que as lideranças consigam *conciliar* suas *andanças e saídas* com os afazeres da vida doméstica e o trabalho na *roça* (como mostrei no capítulo 4), na *luta pela retomada do território* muitos interlocutores e suas famílias vivenciaram uma rotina de *movimentações* e *revezamentos* entre as *tarefas* executadas nos acampamentos e aquelas outras relativas aos *cuidados* com suas casas, *criações*, filhos e outras coisas que povoam suas vidas. Além disso, a seguir também refletirei sobre a aliança estabelecida pelos quilombolas de Brejo dos Crioulos com o MST.

### **5.3. Entre casas e barracos: arranjos familiares, cuidados, formas e movimentos**

*Quando tem as caminhadas, vai um bocado de gente e os outros ficam. Não pode sair todo mundo não, senão as casas ficam abertas. Por exemplo, se fosse um bocado de gente daqui dessa comunidade, os outros tinham que ficar aqui dentro. Uns vão pra lá e os outros vão ficando* (Seu Josino, Caxambu II, Brejo dos Crioulos, 2014).

No depoimento acima, Seu Josino chama atenção para a importância do rodízio feito pelos moradores na dinâmica das *retomadas*. Conforme observou, se todos aqueles que vivem em Caxambu II *sáíssem* de uma só vez para as *caminhadas*, isso seria um problema para as pessoas do lugar. As casas poderiam ficar *abertas* e os *cuidados* dispensados aos filhos, *criações* e plantações poderiam ser prejudicados. Além disso, dependendo do tempo de ausência das pessoas, algum desconhecido ou alguém mal intencionado poderia *chegar e bagunçar as coisas*.

Para contornarem essa situação e se engajarem na *luta*, muitas famílias vivenciaram um cotidiano marcado pelo *movimento* entre as *casas e os barracos* ou entre as *casas e o acampamento*, como costumam dizer. Em alguns casos, as mulheres ficavam *olhando* a casa enquanto seus maridos e filhos iam *morar* nos *barracos de lona preta*. Em outros, eram as esposas e os filhos que seguiam para os acampamentos e os homens eram os que ficavam, especialmente aqueles que não podiam *deixar suas criações*, como nos conta Paula:

*Por exemplo, meu marido não deu para sair daqui, deixar as criações sem cuidar, então eu fui lá para os barracos com minhas meninas e meninos, a menina Vitória estava com três meses, tinha acabado de nascer, ela aprendeu a caminhar foi lá. Era sempre esse movimento, era aqui na casa e lá no barraco (Paula, Caxambu I, Brejo dos Crioulos, 2014, apud MOURTHÉ, 2015, p.141).*

Também houve situações nas quais famílias inteiras *saíram* para *morar* nos *barracos* e aquelas onde os pais foram viver no acampamento e os filhos ficaram nas casas. Alguns interlocutores também mencionaram episódios nos quais seus filhos foram aqueles que permaneceram a maior parte do tempo nas *retomadas*. De acordo com Nice: *toda vez que nós ocupávamos, tinha que ir a mãe com os filhos para ficar lá debaixo da lona (...) lá no Miguel foram 603 famílias, era muita gente. Tinha pessoas que tinham dez filhos, outras quinze filhos. E elas iam com os filhos tudo*.

Além dos deslocamentos feitos pelos quilombolas que, mesmo não *morando* nos acampamentos *saíam* de suas casas e participavam dos *grupos, setores* e desempenhavam *tarefas* importantes na manutenção da *luta*, aqueles que *moravam* nos *barracos* também costumavam retornar para suas moradias. Era comum que os membros de um mesmo grupo familiar se *revezassem* nesta função. Os relatos apresentados a seguir jogam luz sobre os diferentes arranjos e combinações adotados pelas famílias de Brejo dos Crioulos:

*Como as fazendas eram próximas das casas, ficava um membro da família no acampamento e os outros iam e voltavam para as casas à noite. Era sempre esse revezamento. Durante o dia era muita gente no acampamento. À noite*

*ficava mais os maridos, os filhos mais velhos, porque a noite para criança o acampamento era complicado* (Maciel, morador de Caxambu I, Brasília de Minas, 2017).

*Por exemplo, meu pai não podia voltar, mas mãe às vezes vinha para casa, para corrigir as coisas e ver como estavam os filhos que ficaram* (Francisca, Caxambu II, Brejo dos Crioulos, 2014, apud MOURTHÉ, 2015, p.142).

Senhor: *Fiquei morando lá direto no barraco, fomos eu e a esposa, só ficaram os meninos aqui. Eu vinha cá, visitava e tornava voltar [para o acampamento], era desse jeito, no movimento. Para você ver, eu morei 5 anos debaixo de barraco. E aí, esses dois meninos meus, essa mocinha e um rapazinho, eles eram pequenos. E os outros tudo trabalhando fora. Aí eu falei, nós vamos ter que ir embora para nós cuidarmos desses meninos, porque eles ficando lá sozinhos, fica meio complicado. Aí nós viemos.*

Pedro: *Aí você ficou lá, seus filhos aqui. Um vinha e o outro ia?*

Senhor: *Isso, era desse jeito, no revezamento. Os meninos iam lá também* (Senhor, Araruba, Brejo dos Crioulos, 2014).

Da mesma maneira que pude ouvir de outros interlocutores, as categorias *revezamento*, *movimento* (e outros termos e expressões correlatos), emergiram em diversas narrativas, me levando a afirmar que a *luta pela retomada do território* fez com muitos quilombolas vivessem “no circuito casa-acampamento” (MOURTHÉ, 2017, p.84).

Por outro lado, além dos deslocamentos realizados neste circuito, os participantes das *retomadas* também mencionaram outros *movimentos* que fizeram parte de suas rotinas e que foram centrais para que eles não deixassem de lado diversas outras coisas que “povoam suas vidas” (ROSA, 2011b). Para darem seguimento aos estudos por exemplo, muitos jovens e crianças experienciaram uma série de *movimentos* entre os acampamentos e as escolas:

*Na época em Araruba, nós ficamos uns seis, quase uns sete meses. Eu dormia lá e de lá eu ia pra escola (...) porque teve um tempo que pai teve que trabalhar fora e mãe tava cuidando das minhas irmãs. Aí eu tive que ficar lá [no acampamento], porque tinha sempre assembleia, reunião, então tinha que ter alguém presente. Eu ficava o dia inteiro no acampamento e de manhã eu ia pra escola. A tarde eu ficava no acampamento, dormia lá e no outro dia ia para escola. Assim: escola, acampamento, escola, acampamento, foi a minha luta* (Maciel, morador de Caxambú I, Brasília de Minas, 2017).

*Escola, acampamento*, essa foi a *luta* de Maciel e de outros tantos jovens e crianças que tiveram que se desdobrar para conciliarem a participação nas *retomadas* com os estudos. Thiago, foi outro jovem que viveu essa mesma experiência e acabou tendo a sua formação prejudicada em razão da rotina que enfrentou. Segundo contou, nas primeiras *retomadas* alguns professores *não entendiam a luta e não aceitavam* que os alunos participassem destas ações:

Thiago: *Perdi um ano na escola, me formei com dezenove anos. Quando começou as retomadas eu era menino, eu tava com sete anos. Vim pra cá em abril ou maio de 2004, foi a primeira ocupação que teve em Araruba. Devido ao transtorno escolar, um dia eu ia na escola e outro não. Fiquei estudando ali mais ou menos um mês. Aí nós saímos de lá e voltamos pra cá no Miguel. Nessas brigas, quando veio a liminar nós tornamos a sair de Miguel de novo, voltamos pro Brejo de Dona Geralda, ficamos ali três ou quatro dias e tornamos a voltar para o Miguel.*

Pedro: Os professores davam falta? Como era?

Thiago: *Eles não entendiam. Porque na época eu acho que eles não aceitavam. Eles queriam a presença da pessoa na escola. Porque a gente levava o que aconteceu e eles viam o conflito de Brejo, viam que não dava pra gente ir porque nós ficávamos mudando de lugar direto e eles não estavam nem aí. Eu acho que eles não concordavam, queriam de qualquer jeito a presença da gente na escola (Thiago, Orion, Brejo dos Crioulos, 2018).*

Em seu relato, Thiago também aborda um tema muito caro aos participantes das *retomadas*, as *dificuldades* e o *sofrimento* provocados pela chegada das *liminares* nos acampamentos, assunto que será tratado na próxima seção deste capítulo.

Nos primeiros anos de *retomada* em Croatá, uma interlocutora também ficou *indo e vindo*, porém da cidade de Januária para o quilombo. Como a prefeitura municipal não disponibilizava nenhum meio de transporte para os estudantes do lugar, que precisaram se deslocar de bicicleta da zona rural para estudarem na sede municipal, muitas famílias se dividiram entre a cidade e a *retomada*:

*De 2012 até 2013, 2014, eu ficava indo e vindo. Nas férias escolares eu ficava as férias todinha [na retomada], aí voltava as aulas e retornava pra lá [Januária]. Quando foi em 2014 a gente veio. Foi aquele sofrimento dos meninos ficarem indo de bicicleta (...) perdiam ano, faltavam muito (Moradora de Croatá, 2018).*

Outro morador, também contou que vivenciou uma experiência parecida no início da *luta* de Croatá. Enquanto sua esposa ficava com seus filhos na cidade, por conta dos estudos dos *meninos*, era ele quem permanecia a maior parte do tempo na *retomada*, cuidando do *baraco* e da *área* de sua família. Contudo, semanalmente se dirigia até a cidade e buscava seus filhos, que passavam os finais de semana em Croatá: *ela [esposa] ficava lá [em Januária] porque os meninos ficavam pra escola a semana toda. Final de semana eles vinham, eu ia lá e buscava. Num domingo de tardinha ou na segunda-feira eu ia levar eles lá pra poder estudar*, explicou ele.

Foi através da *luta* dos quilombolas e das *denúncias*, que no ano de 2016 um micro-ônibus escolar foi disponibilizado pela prefeitura de Januária aos estudantes de Croatá. No

depoimento a seguir, uma interlocutora narra algumas das *andanças* e mobilizações feitas para conseguir o veículo:

*A gente corre atrás mesmo, vai em prefeitura, vai em Brasília, vai em Montes Claros (...) juntamos umas duas carroças, enchemos de meninos e fomos (...) cortamos por trás, chovendo, aquele lamaceiro e fomos lá na superintendência, na Secretaria de Educação. Botamos a boca no trombone e brigamos para conseguir um micro-ônibus para pegar as crianças, tudo isso com muita luta (Moradora de Croatá, 2018).*

O relato da moradora aponta para outro tipo de mobilidade associada as *retomadas*, as *andanças* e *viagens* que os quilombolas norte-mineiros vêm realizando concomitantemente a estas ações. Tal como chamou atenção esta interlocutora, são recorrentes as idas as sedes de órgãos governamentais e estatais. Além disso, cada *retomada* costuma se desdobrar em uma série de audiências judiciais, que podem ocorrer nas instâncias municipais, estaduais ou federais. Ademais, são inúmeras idas para *encontros*, *reuniões*, *seminários* e outras atividades que ocorrem no mundo dos movimentos (muitas delas já descritas ao longo da tese).

Como mencionado anteriormente, para garantirem a presença nestes espaços de participação política e assegurarem que o comparecimento nestes eventos não comprometerá a mobilização nas *retomadas* e nem implicará na redução do número de pessoas nos acampamentos, os quilombolas norte-mineiros costumam se *revezar* em suas *andanças*. O *revezamento* pode ser feito entre membros de um mesmo grupo familiar, entre parentes, vizinhos e amigos ou, entre os demais moradores que vivem em uma ou mais localidades.

Outra atividade familiar aos participantes das *retomadas*, também já citada nos capítulos anteriores, são os  *cursos de formação*. Discorrendo sobre esta prática, um agente da CPT demonstra como esses  *cursos* fazem parte da própria dinâmica do  *trabalho de base*:

*Depois da entrada do MST e como em todo lugar que a gente entra, existe um curso de formação prática e teórica. A gente tira dois de um lugar e leva para outro, leva os caras para serem formados, para participarem do processo de formação, do trabalho de base. Quando você inicia um processo de luta nesses moldes, você desperta a consciência naqueles envolvidos. E eles começam a perceber entre eles quem é quem e como cada um participa. Um processo, um conjunto de coisas (Agente da CPT, Montes Claros, 2014, apud MOURTHÉ, 2015, p.104).*

De modo semelhante, um membro do MST também disse que os  *cursos de formação* e outras atividades estão atrelados ao  *trabalho de base* e as  *tarefas* relativas aos acampamentos. No depoimento a seguir, ele destaca o papel da circulação dos militantes para a constituição do próprio MST e das  *lutas* nas quais o movimento está inserido. Ele também evidencia como

essas atividades transcendem as próprias fronteiras dos acampamentos e dos próprios movimentos:

*Nós organizávamos por grupo, tirávamos setor. Saiu companheiro para fazer curso fora, para estudar a questão agrária. A gente fazia isso dentro dos acampamentos. Isso também nos ajudou a aumentar aquele grupo que veio. Tinha algumas tarefas fora que companheiro começou a ir lá e responder pelo seu próprio território. O cara saía de Brejo para conhecer outra experiência. Ia para Belo Horizonte, Brasília, ia para ocupações também enquanto movimento. Para ver como que é, voltar para cá e formar esses companheiros. Saiu companheiro de Brejo para coordenar lutas no quilombo do Gurutuba (Militante do MST, Montes Claros, 2015, apud MOURTHÉ, 2015, p.104).*

Tanto para militante do MST quanto para o agente da CPT, os  *cursos* e outras atividades são concebidos como uma forma dos participantes das  *retomadas* vivenciarem novas experiências, serem  *formados* e, no retorno a Brejo dos Crioulos, atuarem eles próprios como  *formadores* de outros  *companheiros*.

Ao rememorar suas  *andanças* com o MST, Nilson também lembrou dos  *cursos de formação* e contou sobre o período em que ficou  *estudando fora*:

*Eu tive na época 75 dias fora. Andando e estudando, militante para nível mesmo do Movimento Sem Terra. Mas na verdade, a gente tem que concluir em linguagem escravizada. Eu estudei muito isso, para não sair fora da origem quilombola, da linguagem quilombola, porque o território nosso é quilombola. E a formação de Movimento Sem Terra, se você pegar só ela e você não aprofundar em história, saber a história do Brasil, saber como se deram as primeiras lutas, não dá. Não dá pra fugir da nossa ancestralidade (Nilson, Ribeirão do Arapuim, Brejo dos Crioulos, 2014).*

Do ponto de vista de Nilson, estes  *cursos* também são encarados como uma oportunidade de  *estudo* e de  *viagens*. Contudo, apesar de reconhecer a relevância destas atividades na sua própria constituição enquanto  *militante*, Nilson também disse que, em razão de sua  *origem quilombola* e da especificidade do território onde vive, precisou ir além da formação ofertada pelo MST, se aprofundando na  *história do Brasil* e das  *primeiras lutas*, na  *linguagem escravizada* e na  *linguagem quilombola*. Isto, para não perder de vista sua  *ancestralidade*.

Assim como destacou Nilson, ao falarem sobre seus envolvimento com o MST e sobre a aliança estabelecida com este movimento, outros interlocutores também ressaltaram as especificidades do modo de vida quilombola e a singularidade da  *luta* de Brejo dos Crioulos, elaborando comparações e diferenciações entre a  *luta* quilombola e as formas de atuação do MST. A esse respeito, seguem alguns depoimentos:

*O MST é um órgão exclusivo para trabalhar e defender os camponeses. Ele trabalha mais com os sem-terra, a sigla já diz, Movimento Sem Terra. Só que no Brejo, nesse momento foi importante. Porque o MST veio nos ajudar a mobilizar para ocupar, porque ninguém tinha noção de como seria uma ocupação, ninguém sabia, ninguém tinha conhecimento. Então, o MST veio com os seus agentes pra mobilizar e ajudar a organizar essas ocupações (...) Como nós somos quilombolas, nós temos nossa terra, a terra é nossa, porém ela estava nas mãos dos fazendeiros. Aí o MST veio nos ajudar a reconquistar, a retomar aquilo que já é nosso! (Morador de Brejo dos Crioulos, 2017).*

*Nós queremos a terra titulada para cada um morar e ter seu espaço. Não queremos ofender ninguém. Na parte nossa é o seguinte: a gente pertence a terra, mas nessa área, terra para mim em outra área não serve. Eu sou nascido e criado aqui. Meu pai foi nascido e criado aqui, então, a gente nasceu, quer viver e morrer aqui, não tem outra saída. E na luta pela terra que nós falamos, para chegar nesse ponto que está hoje, a gente teve que avançar nas fazendas, entrar como Sem Terra, fazendo o papel de Sem Terra, mas pelo direito nosso, direito de quilombola (João de Papa, Caxambu I, Brejo dos Crioulos, 2014).*

*Nós quilombolas geralmente não somos igual sem-terra não, geralmente o quilombola tem a casa dele, ele não tem é o espaço dele. A terra é nossa (...) nós estamos retomando. Nós ocupamos, mas só ocupamos fazendas que são da área quilombola, nós nunca ocupamos fazendas que não são da área quilombola. Estamos retomando. Se nós temos nossos direitos, vamos brigar pelos nossos direitos até conseguirmos (Mazinho, Araruba, Brejo dos Crioulos, 2014, apud MOURTHÉ, 2015, p.128).*

Dois aspectos ressaltados nas narrativas acima são sempre enfatizados pelos quilombolas. O fato de serem os verdadeiros donos das terras *retomadas* e de já possuírem casas no território: *a terra é nossa, porém ela estava nas mãos dos fazendeiros; terra para mim em outra área não serve. Eu sou nascido e criado aqui; o quilombola tem a casa dele, ele não tem é o espaço dele. Nós estamos retomando!* Ao distinguirem a condição vivenciada em Brejo dos Crioulos daquela experienciada pelos *sem-terra*, estes pontos são sempre ressaltados. Para algumas lideranças, este último aspecto representou um elemento ou uma *dificuldade* a mais enfrentada na *luta* quilombola. Isto porque, como vimos em várias narrativas apresentadas no decorrer desta seção, para se engajarem na *luta* e não abrirem mão dos *cuidados* relacionados as casas, filhos, plantações e *criações*, muitas famílias vivenciaram uma rotina de *movimentos* e *revezamentos* entre suas moradias e os acampamentos.

Ao comentar sobre a sua própria experiência no *trabalho* de mobilização, João Pêra explicou:

*Trabalhar com quilombola é muito diferente de assentamento de INCRA, de movimento social no caso do MST. Porque o MST trabalha muito com chegar numa cidade, numa periferia e juntar o pessoal que precisa e que tá nas favelas e trazer para roça. Nós não, cada um de nós não tinha a terra para*

*trabalhar, mas nós tínhamos a moradia nossa. Então, você sair da sua moradia para segurar uma retomada, não foi fácil. Aí distribuía essas tarefas para todo mundo, para ver se mantia o povo na luta* (João Pêra, Furado Modesto, Brejo dos Crioulos, 2014).

Para *manter o povo na luta* e conseguir mobilizar as famílias, foi preciso *distribuir tarefas para todo mundo*. Seja para as pessoas que *moravam nos barracos de lona* ou para aquelas que permaneceram em suas casas. Do ponto de vista quilombola, fizeram parte da *luta* tanto aqueles que *moraram* no acampamento quanto aqueles *ficaram* nas casas. Afinal de contas, num caso como no outro, as idas e vindas eram frequentes.

Este aspecto também foi observado no trabalho de Guedes (2015b, p.296), que descreveu uma situação semelhante ao caso de Brejo dos Crioulos, onde, nesta mesma região, o MST se aliou aos geraizeiros na “luta pelos territórios”. De modo parecido com o que dizem os quilombolas, os interlocutores de Guedes (2015b) também reconhecem a habilidade do MST na mobilização das pessoas e na organização das ocupações. Segundo este autor,

a habilidade e o know-how relativos a estas práticas são atribuídos não apenas ao MST, mas a outras organizações que, histórica e tradicionalmente estão próximas dos camponeses e da questão da reforma agrária: caso da CPT, por exemplo (GUEDES, 2015b, p.297).

Algo semelhante ao que afirmam os quilombolas de Brejo dos Crioulos, que têm o MST e a CPT como seus principais *parceiros* e como aqueles que possuem maior *conhecimento* em relação à *luta pela terra*. Além disso, me parece que para os quilombolas, assim como ocorreu com os geraizeiros, a aliança com o MST estaria relacionada a “uma etapa ‘camponesa’ do processo de reivindicação territorial” (GUEDES, 2015, p.298, grifos do autor).

No caso estudado por Guedes (2015b), apesar de reconhecerem o papel dos militantes do MST, os geraizeiros também têm elaborado suas comparações, diferenciações e singularizações em relação as formas de luta mobilizadas por eles próprios e aquelas acionadas por este movimento:

Pois se os militantes do MST defendem a permanência na área ocupada e a constituição aí de acampamentos estáveis, os *que estão ali no território têm que continuar produzindo. Não pode largar a produção, a atividade de produzir para ir ocupar e ficar debaixo de um barraco de lona*. O que está em jogo aí são também diferentes critérios a respeito de quem faz parte da luta. Para o MST, é somente quem faz enfrentamento direto, permanecendo nos acampamentos. Para o *pessoal das comunidades*, também quem *ficou na comunidade* faz parte da luta, na medida em que está garantindo as condições para as pessoas estarem lá no acampamento (GUEDES, 2015b, p.297, grifos do autor).

Segundo os interlocutores de Guedes (2015b), foi em razão dessa divergência que a aliança entre os geraizeiros e o MST foi rompida. Em Brejo dos Crioulos, apesar de não ter ocorrido nenhuma ruptura, a diferença enfatizada pelas lideranças e o aspecto de mobilidade inerente à socialidade quilombola também foram percebidos pelos próprios militantes do MST que, *sofreram* na hora de *organizar* o povo e de *mantê-lo na luta*. *Eles tinham aquela visão que o povo ficava tudo ali parado. O povo não ficava, o povo gira:*

*O povo aqui está sempre em movimento. Sempre se movimentando. Entra e sai, não para [risos]. Hoje tá uma pessoa, amanhã tá outra. Aí tinha que fazer assembleia e mais assembleia, porque você faz uma assembleia com o povo hoje, amanhã tem outra assembleia, não tá aquele povo mais, já tá outro povo. O que acontece? a comunidade tem três mil pessoas, o povo não pode deixar a casa lá sozinha. Então, fica uma parte de gente lá e vem outra. Amanhã Pedro vai e o outro vem. E aí como é que vai formar esse povo desse jeito? Você começa a formação agora, daqui a pouco, meio-dia, de manhã, já tem outro povo. Tem que começar tudo de novo. Aí o pessoal do MST não entendia e falava, “moço, a gente não consegue deixar o povo no acampamento fixo”. Aí eu falava “você não vai conseguir. Porque aqui o povo é um entra e sai. Aqui não pode fechar a porteira, o povo aqui gira. É um novo modelo que tem e é assim que tem que ser”. Eles tiveram que entrar na dinâmica do povo (Ticão, Araruba, Brejo dos Crioulos, 2017).*

Pode-se dizer que, se num primeiro momento os militantes do MST circularam e levaram para Brejo dos Crioulos a “forma acampamento” (SIGAUD, 2000, 2005) e/ou, a “formamovimento” (ROSA, 2009b), na *organização* e execução das *retomadas* os quilombolas acabaram transformando estas “formas” e as *estratégias de luta dos sem-terra*<sup>116</sup>. Apesar de reconhecerem o papel decisivo dos militantes deste movimento na *luta* quilombola, ao mesmo tempo em que se apropriaram da *metodologia* e dos procedimentos e técnicas que lhes foram transmitidos, os habitantes de Brejo dos Crioulos incorporaram *tradições* e elementos próprios do modo de vida quilombola em suas mobilizações. Como busquei demonstrar no decorrer deste capítulo, isso ocorreu de diferentes maneiras e pôde ser visto em vários aspectos das *retomadas*. Nas dinâmicas de *organização* destas ações, na criação dos *grupos*, *setores* e na

---

<sup>116</sup> Inspirada no trabalho de Leach ([1954] 1996), Sigaud (2000) argumenta que as ocupações são formas de ação coletiva que possuem “aspectos ritualizados” e se constituem “numa linguagem pela qual indivíduos fazem afirmações simbólicas” (SIGAUD, 2000, p.85). Segundo a autora, nas ocupações da região da Zona da Mata Pernambucana, “o ato de instalar um acampamento em um engenho é a forma apropriada de ‘dizer’ que aqueles que o ocuparam desejam que seja desapropriado. Incra, *movimentos*, padrões e trabalhadores partilham o consenso de que é isso que está sendo dito por meio de um acampamento” (SIGAUD, 2000, p.85, grifos da autora). Já Rosa (2009b, p.53, grifos do autor), influenciado pelas reflexões da própria Sigaud, caracteriza como “forma movimento”, “uma forma específica de ação coletiva, enunciada nas formas *movimento* e *ocupação*”. Para este autor, essa “forma” foi “sendo estabelecida em diversas áreas do país como uma maneira legítima de se instituir uma relação conflituosa entre agentes do Estado e grupos organizados que demandam sua atenção” (ROSA, 2009b, p.53).

divisão do *trabalho* nos acampamentos, que foi feito tanto por quem *morou* nos *barracos* quanto por quem *ficou* nas casas; na própria execução das *tarefas*, como foi o caso do *setor de mística*, que teve como principal atribuição a realização dos *batuques*; na materialidade dos acampamentos, que, como veremos na próxima seção, foram povoados por símbolos que *identificavam* a singularidade da *luta* quilombola; e na própria linguagem mobilizada em meio à estas ações.

Sobre este último aspecto, Sigaud (2005, p.259, grifos da autora) argumenta que os participantes dos acampamentos utilizam um “vocabulário próprio”, onde o termo “*ocupar*” é usado no lugar da palavra “*invadir*”, habitualmente empregada “pela mídia, pelos proprietários e pelo senso comum” (SIGAUD, 2005, p.259). A autora também cita outros termos como o verbo “*entrar*” e as expressões “*pegar terra*” e “*estar debaixo da lona preta*” (SIGAUD, 2005, p.259, grifos da autora). Em sua etnografia, Loera (2006, p.101, grifos da autora) também chama atenção para a existência de uma “*linguagem relativa à organização social do acampamento*”, constituída por termos como *grupos*, *setores* e *coordenações*. Segundo a antropóloga, a distinção entre *ocupar* e *invadir* também era sempre ressaltada por seus interlocutores. Como vimos, muitas destas palavras e expressões também são mobilizados pelos quilombolas. Algumas delas foram aprendidas no decorrer do *trabalho de base*, já outras, como é o caso dos termos *retomada*, *caminhada* e da expressão *entrar na terra* (ou *na fazenda*), para citar algumas, são elaborações dos meus próprios interlocutores. Ainda que o termo *ocupação* seja usado com frequência, a categoria *retomada* é utilizada para especificar a forma de ação dos quilombolas e diferenciá-la de outras modalidades presentes na luta pela terra.

No caso aqui analisado, os militantes do MST precisaram, como observou Ticão, entrar na *dinâmica do povo*. Inspirado nas formulações deste interlocutor, talvez o certo seria dizer que, ao invés de apenas se apropriarem e transformarem as “*formas*” difundidas pelo MST, os quilombolas de fato criaram um *novo modelo*, uma forma de *luta* baseada nos *movimentos* que são imanentes aos seus modos de vida. *Aqui não pode fechar a porteira, o povo aqui gira. É um novo modelo que tem e é assim que tem que ser*, realçou Ticão. Algo também próximo do que foi observado por Guedes (2011b) no seu já citado trabalho realizado em Minaçu, onde ex-garimpeiros foram os responsáveis por constituírem o MAB localmente, se apropriando “de alguns dos elementos que lhes foram oferecidos pelos militantes do Sul” e “*inventando*”, através “da confluência e do encontro de tradições diversas” (GUEDES, 2011b, p.220), um modo próprio de militância.

Aliás, como dizem meus conhecidos de Brejo dos Crioulos, a *experiência* advinda dos longos anos de *enfrentamentos* se tornou um *exemplo*, uma *referência* para outras comunidades da região, que também passaram a lutar pela efetivação dos direitos quilombolas e em alguns casos, a darem início a ações de *retomada*. A esse respeito, não custa repetir aquilo que foi dito no segundo capítulo da tese. E aqui, mais uma vez recorro a citação de Costa (2013, p.130) ao dizer que Brejo dos Crioulos tornou-se uma “locomotiva da luta quilombola no norte de Minas”. Um lugar no qual vários interlocutores estiveram no decorrer de suas *andanças*. *O Brejo dos Crioulos é uma nascente da luta*, destacou anteriormente Seu Juscelino. Desse modo, talvez seja produtivo refletir sobre as *retomadas* e outras formas de ação coletiva enquanto parte de um fazer político em *movimento*, já que além das próprias lideranças circularem em suas *andanças*, essas práticas também circulam e são mobilizadas por outros povos e organizações da região, contando muitas vezes com o *apoio* dos *companheiros* de Brejo dos Crioulos. Por outra perspectiva, a aliança com o MST também propiciou que as lideranças e militantes quilombolas *andassem* com o *movimento* e *apoiassem* suas ações para além do quilombo.

#### 5.4. A luta muda o mato muda a paisagem



**Figura 59** - Caminhada até as hortas com Dona Justina e Henrique  
Autor: Pedro Henrique Mourthé (2014)

Em Brejo dos Crioulos, com a *retomada* das fazendas e o andamento do processo de desapropriação, os quilombolas tem dividido as *áreas* e transformado as *mangas* das fazendas em *roças*, hortas e utilizado algumas delas para a criação de gado, cavalos, porcos e aves. Nestes lugares, que podem estar localizadas nas proximidades das casas ou em locais mais afastados,

os moradores costumam circular diariamente para realizarem o trabalho na terra<sup>117</sup>. A fotografia acima foi tirada em um destes momentos, durante uma caminhada com Dona Justina e seu neto Henrique até o lugar onde estão sendo cultivadas suas hortas. Assim como Dona Justina que naquele dia contou com a *ajuda* do seu neto para retirar água da lagoa da Peroba e para regar suas hortas, muitos quilombolas tem o hábito de trabalharem juntos. Seja em família ou através dos *grupos e coletivos*, que foram constituídos durante as *retomadas* e ainda persistem nos dias de hoje.

Entretanto, se atualmente a maioria das pessoas se orgulha de possuir sua *terrinha, área, seu espaço, pedaço de terra, seu local ou lugar de trabalho*, conquistado através da *luta*, meus companheiros de pesquisa também enfatizaram o *sofrimento* e as *dificuldades* vivenciadas nas *retomadas*. Nestas narrativas, o *barraco* é um elemento central, sempre evocado por aqueles que participaram destas ações. Seguem alguns relatos:

*Isso aqui foi sofrimento demais! E não foi só para nós grandes não, foi para criança, mulher, para todo mundo! Todo acampamento nosso entrava mulher, criança e menino. Ficava igual gado no curral. Nós aqui é sofrido. Nós ficávamos debaixo dessa lona preta aí ó, noite e dia, era sol ou era chuva* (Seu Josino, Caxambu II, Brejo dos Crioulos, 2014).

*Essa luta nossa aqui é uma luta véia viu? E é sofrida, porque nós sofremos demais nesses barracos, sofremos, sofremos! no início nós passamos até fome nesses barracos! Depois que foi melhorando* (Senhor, Araruba, Brejo dos Crioulos, 2014).

*Nós sofremos demais nessa luta. Dormíamos nos barracos, entrávamos meia noite e tinha vez que nós dormíamos até no sereno* (João de Papa, Caxambu I, Brejo dos Crioulos 2018).

O fato de terem deixado suas casas para morarem nos *barracos de lona preta* e experienciado uma série de agruras nos acampamentos instalados nas fazendas, como as intempéries climáticas - calor, frio, chuva - a fome, a chegada das *liminares* e a própria condição a qual tiveram que se submeter, tendo que ficar *igual gado no curral*, é algo marcante na vida de várias pessoas com as quais pude conviver.

A vida nos *barracos* foi marcada pela instabilidade e incerteza. A chegada de uma *liminar* era algo sempre esperado pelos participantes das *retomadas*. *Quando nós ocupávamos, no*

---

<sup>117</sup> “Segundo informações da Carta Topográfica elaborada pelo INCRA a área total do território quilombola de Brejo dos Crioulos corresponde a 17.302,6057 ha. Deste percentual, segundo os dados disponibilizados por esta instituição, já foram vistoriados e avaliados 12.636,6137 hectares, 72,46% da área total, em um total de 14 imóveis rurais. Já foram ajuizadas 12 ações de desapropriação, abrangendo 9.270,9081 hectares, equivalentes a 53,58% da área do território” (MOURTHÉ, 2015, p.20). Brejo dos Crioulos caminha para ser a segunda comunidade quilombola do estado de Minas Gerais a ser titulada.

*outro dia a polícia vinha para fazer o boletim de ocorrência. A partir desse dia, dentro de vinte, trinta dias, já vinha liminar para a gente sair,* contou Noel.

As *liminares* que circulavam pelas instâncias do Poder Judiciário e chegavam em Brejo dos Crioulos provocavam efeitos imediatos na *luta* quilombola. O *movimento* dos *papéis*, implicava “em saídas às pressas das fazendas, na definição de *estratégias* para *manter o povo em luta* e nas mudanças de última hora dos locais dos acampamentos” (MOURTHÉ, 2017, p.107, grifos do autor). Como resumiu Seu Josino, *a gente plantava e na hora de colher vinha a liminar de despejo e perdia tudo. Era coisa de esmorecer a gente.*

*Tinha gente que desistia de ir para o café e falava “não vou para o café esse ano não, eu vou plantar tal pedaço assim de milho, feijão, vou plantar lavoura”. Aí plantava, no momento mais gostoso, como dizem os meninos aqui, no momento doce da colheita, saía uma liminar. E era uma atrás da outra. Põe o gado, o gado come tudo e fica sem nada. E tem que sair na hora, não dá tempo de nada. Tem gente que deixa até panela para trás* (Carla, Caxambu II, Brejo dos Crioulos, 2014).

*A gente saía e carregava a trouxa na cabeça para ir para outro canto. E como não tinha tempo de armar barraco, a gente dormia era no sereno. Dormia no sereno porque você arrancava daqui de uma fazenda para desocupar e chegava lá e nem dava tempo de montar o barraco. Tinha que dormir e cozinhar era de baixo dos paus. As mulheres levavam panela, colchão, carregavam tudo na cabeça (...) de primeiro, quando você pegava o prato para comer e quando você olhava para a estrada, tinha que largar o prato. Foi duro aqui, era uma liminar atrás da outra* (Noel, Orion, Brejo dos Crioulos, 2014, apud MOURTHÉ, 2015, p.143).

*Era complicado. Tinha que desmontar os barracos e levar as trouxas na cabeça. Tanto que nós chegamos a fazer um fogão na época no chão, abriu uma valeta no chão e colocou pra cozinhar. Porque para fazer outro fogão de novo era trabalho. Fez no chão, abriu um buraco e fez uma tenda pra cozinhar feijão, arroz e tudo mais* (Thiago, Orion, Brejo dos Crioulos, 2018).

Era preciso sair *carregando as trouxas na cabeça*. Carregar as *panelas, colchões, as forquilhas* e os *varões* que compunham a estrutura dos *barracos de lona preta*. Era preciso *dormir no sereno* e cozinhar embaixo dos *paus*, por não ter tempo de remontar os *barracos* e acampamentos. A chegada das *liminares* implicava em deixar as *roças, plantios e hortas*, que na maioria das vezes eram destruídas pelo gado dos fazendeiros. Implicava em *morar dentro da água, do mato, nas capoeiras*, junto com os insetos, cobras e bichos, como relatou emocionada Dona Isaldina:

*Nós saímos da fazenda e fomos para dentro de uma capoeira lá que, cobra até que a gente não via muito não, tinha pouca. Agora carrapato tinha tanta quantidade, tanta quantidade, que a gente sentia frio quando via nas ramas.*

*Carrapato de coleira mesmo, daquele branco, perigoso. A gente não durmia não, a gente passava a noite. As crianças ficaram todas empoladas, muitas tiveram que ir embora para casa por causa de febre. A gente morou dentro da água, dentro do mato, junto com as cobras e com os bichos. Aquele tempo foi sofrido demais (Dona Isaldina, Serra D'água, 2014, apud MOURTHÉ, 2015, p.144).*

Durante uma tarde em Brejo dos Crioulos, enquanto conversava com Thiago sobre a sua participação nas *retomadas*, ele me disse que a maior *dificuldade* enfrentada na *luta* foi permanecer no *barraco* nos períodos chuvosos: *a gente sofria na época da chuva, devido à lona que ficava muito no sol. Sofria bastante com goteira de água. A lona arrebentava todinha, furava, aquilo era um sofrimento pra nós. Tinha hora que a gente pensava, “meu Deus do céu, que sofrimento é esse Jesus?”*

Diferentemente da maioria das famílias que experienciaram uma vida dividida entre as casas e os *barracos*, Thiago, seus pais e irmãos vivem no mesmo lugar desde o momento em que *entraram na terra*. Com o passar do tempo, o *barraco* foi sendo ampliado e sua estrutura foi sendo modificada, até se transformar na casa em que eles moram atualmente. Em certa altura da nossa conversa, enquanto relatava sua história de vida, Thiago apontou para sua casa e disse: *tá vendo aí, tem a prova da luta até hoje. Nós fizemos o barraco e tamo nele até hoje, vai pra quinze anos de luta, de 2004 para cá. Nós moramos no barraco mesmo. Meu pai, minha mãe, todo mundo lutou. A casa nossa foi o barraco mesmo.*

Ao longo das minhas caminhadas com Romeu Nequinha, quando nos deparávamos com algum *barraco* ou até mesmo com a estrutura que restava de algum deles, meu companheiro de *andanças* sempre parava para contar alguma história ou relatar algum evento relacionado as *retomadas*, me pedindo para fotografá-los. Histórias que muitas vezes abordavam o *sofrimento* e as *dificuldades* enfrentadas nos *barracos* e acampamentos.



**Figura 60** - Parada para fotografar o *barraco*  
Autor: Pedro Henrique Mourthé (2017)

Em Croatá, enquanto conversava com uma interlocutora sobre a sua participação nas *retomadas*, minha anfitriã me mostrou uma fotografia que guarda - junto aos *documentos da luta* - até os dias de hoje. A foto era do *barraco* onde ela *morou* com seus filhos e com seu companheiro, até construírem no mesmo lugar, a casa onde vivem atualmente.

Estes últimos três episódios, bem como os depoimentos apresentados anteriormente, evidenciam a relevância dos *barracos* para os quilombolas. Semelhante ao que observou Loera (2009a), pode-se dizer que o *barraco* é, para essas pessoas “uma prova das aventuras e dificuldades de uma ocupação ou do tempo passado num acampamento” (LOERA, 2009a, p.123). Seja através das narrativas, fotografias ou até mesmo por meio da exibição dos próprios *barracos*, que ainda perduram nos territórios quilombolas.

Do mesmo modo que o *sofrimento* e as *dificuldades* enfrentadas nas *andanças* com os movimentos, as penúrias vivenciadas nos acampamentos e nos *barracos de lona preta* legitimam e *provam as lutas* das pessoas e de suas comunidades.

Assim como os *documentos da luta* – dentre eles as *liminares* e fotografias – que são cuidadosamente guardados e nos quais estão inscritas as suas histórias, o *barraco de lona* também “funciona como uma espécie de inscrição” (LOERA, 2009, p.51), que, além de indicar o pertencimento aos acampamentos e de marcar temporalmente a *entrada* das pessoas no mundo das *retomadas* e movimentos (LOERA, 2009a), é também onde estão inscritas suas histórias.

Contudo, como vimos ao longo deste capítulo, as experiências vivenciadas nas *retomadas* não podem ser reduzidas ao *sofrimento* e tampouco as *dificuldades* enfrentadas no decorrer

destas ações. Neste sentido, através da materialidade das *retomadas* e das narrativas quilombolas também é possível descrever as transformações causadas pela *luta*. Algo que pude constatar pessoalmente ao conhecer algumas das *áreas* recuperadas pelos quilombolas.

Em Croatá, ao me aproximar da entrada da *Casa da Misericórdia*, foi difícil não notar a faixa dependurada sobre a cerca de arame farpado, na qual estava inscrito o grito de ordem do MPP: *No rio e no mar pescadores na luta! Nos açudes e barragens pescando liberdade! Hidronegócio – resistir! Cerca nas águas – derrubar!*



**Figura 61** - Programação e anúncios na entrada da *Casa da Misericórdia*  
Autora: Elisa Araújo (2017)

Do seu lado, encontrava-se uma espécie de mural, onde foram afixados documentos, cartilhas e recados relativos ao cotidiano e a assuntos de interesse dos habitantes de Croatá. Após entrar na fazenda e seguir em direção à sede, também pude observar uma placa que foi posta em outra cerca, próxima de uma cancela. A placa *identificava* o nome atribuído pelos quilombolas à *área retomada*.



**Figura 62 - Casa da Misericórdia**  
Autor: Pedro Henrique Mourthé (2018)

A denominação tem relação com o próprio caráter do lugar, que nos dias de hoje funciona como um ponto de encontro daqueles que vivem em Croatá e que costumam se reunir na *retomada* para trabalharem, ajudarem uns aos outros e se socializarem. Como explicou um interlocutor: *nós colocamos o nome de Casa da Misericórdia porque ela é um lugar de ajuntar o povo. Aqui nós ajuntamos para trabalhar, fazer mutirão, fazer comida. O que vem aqui é para todo mundo.*

Ao generosamente me receberem, este e outros moradores falaram sobre as mudanças que ocorreram na fazenda desde o dia em que eles *entraram na terra*. Para explicitarem tais transformações e diferenças, meus anfitriões lembraram do período anterior à *retomada*, quando o lugar encontrava-se *abandonado*.

Pedro: Quando vocês entraram, aqui era como?

Morador 1: *Só capim.*

Morador 2: *Aqui só tava o bagaço, abandonado.*

Morador 1: *Capim não, era osso de gado.*

Morador 2: *Capim e o gado morrendo. Você olhava aqui pro lado e nada nada, tinha umas oitenta e poucas caveiras, tudo aqui ao redor.*

Morador 1: *Dentro dessa lagoa aí que tá cheia da água, morreu sessenta gado, morreu de sede. Entravam para beber e lá só tinha lama.*

Pedro: Não alimentava eles não?

Moradora 3: *Só chegava, soltava aí e deixava.*

Morador 1: *Se eu levar vocês, ainda dá para ver algumas [caveiras] que tem ali (Conversa com moradores de Croatá, 2018).*

De modo análogo ao trecho acima, em outras conversas feitas durante visita a *Casa da Misericórdia* e em outros momentos da minha estadia em Croátá, meus companheiros de pesquisa também enfatizaram a condição dos animais, que eram *deixados* na fazenda. A situação de *abandono* do gado e do lugar foram alguns dos motivos que os levaram a realizar a *retomada da área*, que é reivindicada como parte do seu território ancestral.

Conforme observou Acypreste (2019, grifos da autora), se por um lado o *abandono* está relacionado com a situação jurídica da última empresa proprietária da fazenda, que estava passando por um processo de liquidação extrajudicial, por outro, também está associado com uma “postura moral de seus donos e gestores em relação à terra e aos animais” (ACYPRESTE, 2019, p.34). Nesse sentido, segundo a autora, “a forma como os animais são deixados para morrer é narrada com tristeza pelos quilombolas, que marcam uma oposição entre o modo como eles próprios criam o gado e a forma como estes animais são tratados nas fazendas” (ACYPRESTE, 2019, p.34)<sup>118</sup>.

O *abandono* também foi mencionado ao falarem da condição precária na qual encontrava-se a sede antes da *retomada*. Enquanto percorria o local com outro parceiro de andanças, ele me disse: *como aí ficou abandonado, sem ter ninguém, o povo panhava fiação e até transformador. Ficou bagunçado, isso tava tudo largado. Foi quando a gente partiu para dentro.*

Além do *abandono* da fazenda, a *degradação da área*, a derrubada de árvores centenárias, o desmatamento da mata ciliar para o plantio de capim e feitura de cercas, bem como suas consequências nos corpos d’água do território, também foram apontados como elementos que motivaram a ação dos quilombolas.

*A gente tem o pé firme no chão que nós não perdemos o território nosso. Porque a gente não pratica o que eles fazem, que é usar trator, vender, ficar nessa demanda de tá vendendo. E lá [Casa da Misericórdia] é uma área que foi tão degradada que tem parte que nem nasce mais árvore. Porque assim, uma árvore centenária e eles derrubarem e fazerem lascas para fazer cerca e depois passarem o trator várias vezes, não consegue nascer mais. A gente tem o compromisso de tá indo lá plantar. A gente faz dessa forma. Tem lagoa mesmo que eles aprofundaram com o trator e elas nem enchem mais. Essa da Casa da Misericórdia, têm dois buracos tão fundos que, quando a lagoa seca, esses buracos ficam mais ou menos numa profundidade de três a quatro metros de fundura (Moradora de Croátá, 2018).*

---

<sup>118</sup> Em sua tese de doutorado, Acypreste (2021) vem realizando uma discussão sobre os modos de criação de animais e as relações constituídas pelos habitantes de Croátá e de outras comunidades de Januária com o rio São Francisco, com as plantas e outros “vivos” da “beira do rio”. Sobre este tema, ver Acypreste (2018).

Na sua narrativa, a moradora menciona as diferentes concepções e formas de uso da terra dos habitantes de Croatá e aquelas praticadas por fazendeiros, ressaltando o *compromisso* dos quilombolas em realizar o plantio de árvores na *Casa da Misericórdia*. Ela nos ensina como as *retomadas* são ações que envolvem um *cuidado* com a terra e com os seres que nela habitam. Uma forma de recuperar e cultivar a vida em ruínas (TSING, 2015).

Em outro relato, um morador também descreve os efeitos que o desmatamento, a construção de barragens e o uso de máquinas agrícolas como tratores causam no solo e no rio São Francisco. Segundo ele, por conta destas e de outras práticas - mobilizadas pelos fazendeiros da região - o rio perdeu a sua *força e velocidade*:

*O que acabou com rio é justamente isso, o desmatamento. É o trator que eles tacam dentro da ilha, esbagaça a ilha, a terra é virada. Todos os anos quando a água vem, essa terra tá solta, qual é a tendência? Qualquer corridinha que dá vai acompanhando a terra que tá assoreada e levando pro leito do rio. Então, vai aterrando o rio. O rio vai virando um prato raso que vai enchendo de terra, a velocidade dele acabou. Vocês não conheceram o que foi esse São Francisco. Quem vê esse São Francisco hoje é uma lagoa. O São Francisco era assim Pedro, ele era um rio que dois homens na sua idade, para remar e atravessar ele de um lado a outro, chegava lá com a camisa molhada. Hoje, qualquer criança atravessa o rio. Eu alcancei ele com grande velocidade (...) O que fez ele tá nessa situação? As barragens, essa assoriação de terra. Então, a gente observa isso, pequeno, analfabeto que nem nós somos, mas disso a gente já tem conhecimento (Morador de Croatá, 2018).*

Apesar de todos estes danos causados aos animais, árvores, a terra, aos corpos d'água e ao rio São Francisco, com muita disposição os quilombolas relataram e exibiram as transformações que ocorreram na fazenda desde a *retomada*. Ao me apresentarem a sede, falaram da limpeza realizada na casa, mostraram o telhado e as portas que foram consertadas e até um beliche que havia sido *largado* no lugar, mas que também foi arrumado.

No lugar, também pude avistar cartazes relacionados a encontros, campanhas e manifestações das quais meus interlocutores participaram, além de alguns recortes de jornais e adesivos. Ambos foram pregados nas portas e paredes da sede. Um destes cartazes era referente a um evento que ocorreu em Brejo dos Crioulos, muito valorizado pelos quilombolas norte-mi-neiros, a “18ª Romaria das águas e da terra”, já mencionada em outras partes da tese.



**Figura 63** - Cartazes afixados na *retomada*  
Autor: Pedro Henrique Mourthé (2018)

Num *giro* pelo pela *área*, pacientemente e com muito gosto, um companheiro de pesquisa também exibiu a variedade de árvores que foram *replantadas* e que passaram a habitar o lugar. As *roças* que estavam sendo cultivadas por ele e por outros quilombolas desde a *entrada na terra*. Ao me mostrar os plantios de milho, feijão, quiabo, abóbora e contar sobre a produção desta última variedade de legumes, ele disse alegremente: *nós chegamos colher aqui para mais de cem dúzias de abóboras. Apodrecia porque não tinha para quem vender.*

No decorrer da nossa caminhada, ele ainda me mostrou uma variedade de frutíferas como maracujá, seriguela, limão e caju, diferentes tipos de pimentas, hortaliças e plantas. Muitas delas utilizadas na produção de chás e *remédios*. *Tudo isso que você tá vendo aqui, foi depois que nós chegamos. Isso aqui era um capoeirão todo largado. Na época deles, esses pés de pau eram maltratados*, enfatizou ele.

Do ponto de vista deste e de outros interlocutores, mas também como pude ver diante dos meus próprios olhos, *retomar* as terras também é *replantar*, *reflorestar* e preservar as árvores, plantas, lagoas e o rio São Francisco. É fazer com que as coisas *voltem a ser o que eram antes*:

*Foi depois que nós chegamos para cá que reflorestou. Isso aí era tudo abandonado, na beira da lagoa era tudo desbagaçado (...) esses pés, muquém, maçãzeira, nós tamo deixando aí para ela refazer por ela, é o interesse da gente. Nós queríamos que isso aqui voltasse a ser o que era antes* (Morador de Croatá, 2018).



**Figura 64** – Morador exibe feijão plantado e colhido na *retomada*  
Autora: Izadora Acypreste (2018)

Na comunidade Praia, os quilombolas também mencionaram o aspecto de *abandono* da fazenda *retomada*. Lembremos do que nos contou, na parte introdutória deste capítulo, um morador do quilombo. Além de terem *arrancado todos encanamentos* e levado embora o motor e a balsa que estavam no rio, os proprietários *deixaram as bananas sucumbindo e morrendo*.

Tal como ocorreu em Croatá, os participantes da *retomada* também nomearam o acampamento que foi instalado na fazenda, batizando-o de *Acampamento Mãe Romana*. A inspiração veio de uma antiga moradora que foi *criada* no lugar, bastante conhecida por conta dos diversos partos que realizou na região de Matias Cardoso e Manga.

Para *identificarem a retomada*, os quilombolas também colocaram bandeiras na fazenda e afixaram faixas e fotografias, que foram espalhadas pelo lugar.



**Figura 65** - Entrada do Acampamento Mãe Romana  
Autor: Pedro Henrique Mourthé (2017)

Além disso, os participantes da *retomada* também instalaram uma nova *placa* com os dizeres: *Aqui é nosso território quilombola* sobre outra colocada previamente na fazenda, que continha o seguinte aviso: Proibido entrada de pessoas estranhas.



**Figura 66** - Placa instalada na *retomada*  
Autor: Deyvisson Rocha (2015)

Em Brejo dos Crioulos, a bandeira e as faixas dependuradas nos acampamentos continham o símbolo da Associação e frases e dizeres que *identificavam* que aquela era uma *luta política dos quilombolas*. Como enfatizou um dos militantes do MST que atuou no quilombo, *se você levanta uma bandeira do movimento, você está dizendo que era o MST que estava vindo fazer as ocupações. E nós não estávamos fazendo, nós estávamos enquanto parceiros. A luta era de Brejo.*



**Figura 67** - Bandeira da Associação Quilombola exposta durante evento  
Autor: Pedro Henrique Mourthé (2017)

Ao falar da importância da bandeira para os acampados quilombolas, Thiago me disse: *nós pendurávamos a bandeira num pau bem no altão, a bandeira do quilombo Brejo dos Crioulos, isso em todo acampamento que a gente montava. A bandeira ficava lá voando, aquilo pra nós era a identificação do acampamento. Aquilo pra nós era muito importante Pedro.*

Como chamou atenção Loera (2006, p. 78, grifos da autora), ao destacar os significados da exposição deste e de outros símbolos presentes nos acampamentos organizados pelo MST:

A bandeira dessa organização também se torna significativa não só dentro de algumas barracas, mas em todas as atividades coletivas que se levam a cabo dentro acampamento. Por exemplo, nas *reuniões de grupo*, os *militantes* portam o boné ou a camiseta com a bandeira do *movimento* e quase toda assembleia se faz ao lado do mastro central onde está a bandeira do MST, que é uma das primeiras coisas instaladas quando se faz uma *ocupação*.

Similar ao que foi observado pela autora, para os quilombolas as bandeiras das associações e movimentos, os bonés, camisetas, faixas, placas e fotografias são bastante significativos nas *retomadas*. Além de serem *carregados* em suas *andanças* pelo mundo dos movimentos e expostos nas sedes das entidades, casas e *vendas*, estes símbolos também fazem parte da paisagem dos acampamentos e *identificam* as *lutas* e o pertencimento das pessoas as entidades e comunidades. Por outro lado, me parece que, assim como os documentos e os *barracos de lona*, nestes artefatos da *luta* também estão inscritas as histórias quilombolas.

Em Brejo dos Crioulos, o *Acampamento* também é um lugar de *ajuntar o povo*. O local, onde estão localizados a sede da Associação e o Centro de Referência Quilombola, recebeu este nome em decorrência da primeira *retomada* vitoriosa que ocorreu no quilombo.



**Figura 68** - Entrada do Acampamento  
Autor: Pedro Henrique Mourthé (2017)

Esta e outras transformações causadas pela *luta* também foram destacadas nas narrativas dos moradores de Brejo dos Crioulos. Quando me encontrei com Nilson para uma conversa na sede de outra fazenda *retomada*, animado por me receber e apresentar o lugar onde estava vivendo, o qual segundo ele, também estava anteriormente *abandonado* e *bagunçado*, Nilson me mostrou as mudanças que foram feitas no imóvel e nas suas imediações. Além de ter limpado a parte interna e externa da casa, roçado e capinado o mato, rebocado algumas paredes e consertado as janelas, foi o próprio Nilson quem fez a instalação de água no local. Deixando transparecer seu contentamento, ele ainda fez questão de dizer que o cimento empregado na reforma, os canos e a caixa da água utilizados na instalação, tinham sido adquiridos com recursos oriundos do seu próprio trabalho na terra. Apesar de ressaltar as transformações que ocorreram no lugar onde vive e do qual é o responsável por *cuidar*, para Nilson a maior mudança que as *retomadas* provocaram em sua vida diz a respeito ao fato dele possuir, nos dias de hoje, uma *área de roça* para trabalhar e criar suas galinhas: *eu vou para lá, fico trabalhando, quando dá na hora do almoço eu venho, almoço e volto de novo. Só saio de lá de tardezinha, com o sol quase entrando*. Depois de ter *rodado* por várias *firmas* em Piumhi, São Gonçalo do Sapucaí, Perdizes e Serra do Salitre, Nilson expressou sua satisfação e orgulho de não precisar mais *sair* e de muito menos ter que *trabalhar para os outros*.

Em Brejo dos Crioulos, assim como ocorreu em Croatá, após montarem os acampamentos e passarem a *morar* nos *barracos*, os quilombolas também começaram a plantar suas *roças*. Muitos lembraram dos plantios coletivos que foram realizados nas *retomadas*: *só o grupo nosso*

que era umas doze pessoas, nós plantamos na base de uns quatro hectares de roça, narrou Gilberto, durante outra conversa realizada na sede de uma fazenda. Através destas ações, “o capim que *segura a terra*, associado ao gado, componente da paisagem da monocultura nas *mangas* das fazendas” (MOURTHÉ, 2017, p.106), como dizem os quilombolas, foi cedendo lugar aos plantios de arroz, abóbora, feijão, fava, maxixe, melancia, milho e as hortas. *A luta muda o mato muda a paisagem*, me disse Dona Isaldina.

Durante a pesquisa de doutorado, enquanto andávamos pelos *trieiros* que cortam as localidades do quilombo e as antigas *mangas* das fazendas, Miro interrompeu nosso itinerário para me dizer:

*Aqui era só capim. Além disso, eu lembro até hoje que de primeiro, aqui tinha muito girassol. Eu sou invocado com girassol, eu acho uma flor bonita demais. A gente ainda não teve essa oportunidade, mas quando a gente tiver, a gente vai plantar de novo. Ela é nativa daqui. Os fazendeiros derrubavam tudo, tacavam fogo. A gente não podia plantar. Inclusive nessa área que nós estamos aqui, eles degradaram muito. Mas nós estamos seguros que essa área vai ser um lugar de lazer para os pássaros, uma reserva. Hoje nós estamos preservando. A paisagem não é do fazendeiro, não é do branco não, é uma paisagem diferente (...) hoje a gente planta milho, feijão, abóbora, melancia e arroz. O que nós plantávamos antigamente nós plantamos hoje* (Miro, Araruba, Brejo dos Crioulos, 2018).

Em outra caminhada, Romeu Nequinha também parou nosso percurso para me mostrar suas *roças* e os plantios de milho e fava realizados por ele e por outros quilombolas em Araruba:



**Figura 69** - Nequinha exhibe os plantios de milho e fava em Araruba  
Autor: Pedro Henrique Mourthé (2018)

Como busquei demonstrar ao longo deste capítulo, as *retomadas* são realizadas por diferentes motivos e possuem várias dimensões. Além de serem uma das principais formas de ação política mobilizada para reivindicar a efetivação dos direitos quilombolas e o andamento dos procedimentos de regularização fundiária, estas também são ações de *cuidado*, preservação e de transformação. Ao *retomarem* suas terras os quilombolas transformam - através da *luta* - as *paisagens de abandono* das fazendas que historicamente os *encurralaram* e passam a *cuidar* destes lugares. Para estas pessoas, *retomar* suas terras ancestrais é também uma forma de recuperar a *liberdade dos tempos de primeiro*. Uma maneira de reconstruir e cultivar a vida na terra.

Pois como me disse Edna, a *luta* e a vida quilombola são pelo território. É no território que está a *história quilombola*. *Toda a história tá ali, no grão de areia, tá no pé de pau, tá num animal. Quando nos tira esse território, nos tira a vida. Então, a pauta principal hoje pra nós é o território.*

## Reflexões Finais: do movimento quilombola ao mundo dos movimentos

Entrevistador: Há uma luta nacional organizada dos quilombos em busca da demarcação das terras?

Antônio Bispo: É exatamente pelo fato de não ser uma luta nacional que os quilombos ainda existem. Cada quilombo é um quilombo. Não existe ingerência de um sobre o outro. Então, o que há é uma articulação nacional, mas a luta é regionalizada, específica. Isso é o que nos faz continuar sobrevivendo.

O trecho acima foi extraído de uma entrevista concedida por Antônio Bispo dos Santos ao jornal belo-horizontino O Tempo<sup>119</sup>. Bispo ou Nêgo Bispo, como o mesmo costuma se apresentar, esteve na capital mineira no mês de maio de 2018, durante o “3º Canjerê Festival da Cultura Quilombola de Minas Gerais”, um dos eventos que acompanhei no decorrer da pesquisa, já mencionado nas páginas anteriores. A formulação precisa de Bispo vai ao encontro do que a realização do trabalho de campo me possibilitou enxergar, como a *luta* quilombola na região do Norte de Minas é “regionalizada, específica”. A pesquisa me permitiu aprender a diversidade de movimentos, pessoas e instituições - entidades quilombolas, de povos e comunidades tradicionais, articulações, federações, ligas, advogados, antropólogos, organizações e agentes ligados à Igreja Católica, ONG’s, técnicos, movimentos camponeses, de pescadores, de vazanteiros, associações, dentre outros - que compõem de modos distintos e através de intensidades diferentes, a *luta* quilombola no Norte de Minas Gerais. Aliás, como também ressaltaram Comerford, Almeida e Palmeira (2014, p. 81), “a heterogeneidade e a dificuldade de estabelecer os limites do que sejam movimentos revelam algo a sempre se ter em conta nas análises”.

Portanto, mesmo que no decorrer da tese a expressão movimento quilombola apareça em diversas passagens, não foi minha intenção tratá-lo como um bloco monolítico, mas pelo contrário, a pesquisa indicou diversos movimentos quilombolas, constituídos através de articulações locais, microrregionais ou regionais. Mostrou também como as lutas pelos territórios são feitas por meio do engajamento ou da associação dos quilombolas com outros movimentos sociais, povos e organizações. A *luta* é feita *andando junto, no ajuntamento de gente e nações diferentes*.

Como vimos ao longo da tese, muitos interlocutores atuam simultaneamente em mais de um movimento, entidade quilombola ou de povos e comunidades tradicionais. Participam, ou já participaram, das associações comunitárias, sindicatos de trabalhadores rurais, conselhos

---

<sup>119</sup> Disponível em <https://www.otempo.com.br/divers%C3%A3o/magazine/encruzilhadas-no-caminho-1.1610633>. Acesso em: 18 de março de 2021.

municipais, estaduais e de movimentos camponeses. E foi justamente para não perder de vista essa multiplicidade que optei, inspirado em algumas etnografias e nas próprias formulações dos meus interlocutores, por utilizar a expressão mundo dos movimentos para caracterizar o mundo pelo qual os quilombolas norte-mineiros circulam e fazem a *luta*.

*Luta*, como busquei descrever, que é feita em *movimento*, na circulação de pessoas, conhecimentos, coisas, símbolos, práticas e *tradições*. Assim como as pessoas *entram na luta* ou no *movimento*, elas também circulam entre os próprios movimentos, organizações e podem assumir diferentes posições no decorrer das suas trajetórias.

Ao seguirem em suas *caminhadas*, os quilombolas também levam consigo suas práticas e ideias, que também são postas em circulação. Conforme sugeri anteriormente, talvez seja produtivo refletir sobre as *retomadas* e outras formas de ação coletiva enquanto parte de um fazer político em *movimento*, já que além das próprias lideranças circularem, essas práticas também circulam e são mobilizadas por outros povos e organizações da região, contando muitas vezes com o *apoio* dos *companheiros* de Brejo dos Crioulos. Por outro lado, estes *apoios* e *ajudas* também possibilitam que as lideranças ganhem *reconhecimento* e *visibilidade* no mundo dos movimentos. Nesse mundo, é *andando*, se *dedicando*, enfrentando o *sofrimento* e as *dificuldades* e, principalmente narrando essas vivências, que as pessoas vão ganhando *experiência* e tornando-se *reconhecidas*.

E assim como os *apoios* prestados aos *companheiros* são centrais para a continuidade de outras *lutas*, as *ajudas*, *trocas* *revezamentos* e *movimentações* realizadas nos lugares de origem também são essenciais para garantir o sustento e a manutenção das *lutas* nos quilombos.

Em suas *andanças* e *caminhadas* os quilombolas também *levam* consigo suas bandeiras, vestimentas, adereços, instrumentos, músicas, *gritos de ordem*, rezas e o *batuque*. Todos estes elementos, que fazem parte da *luta* e circulam junto as pessoas, são componentes do fazer político quilombola.

Assim como as pessoas *viajam*, *conhecem* outros lugares, outros *companheiros* e organizações em suas *andanças* pelo mundo dos movimentos, o mesmo pode ser afirmado em relação àqueles que estão envolvidos nos *grupos de batuque* e são encarregados, em meio à *luta*, de *levar a brincadeira* para esse mesmo mundo. Do ponto de vista quilombola, levar esta e outras de suas *tradições* para o mundo dos movimentos é também uma maneira de divulgá-las e de difundir seus nomes e os nomes das suas comunidades.

Como também vimos, são nas *andanças*, *caminhadas*, *viagens* e *saídas* que os quilombolas *aprendem*, adquirem *conhecimentos*, *ganham experiência* e *sabedoria*. Aliás, para

estas pessoas, tão importante quanto participar de um movimento ou *luta* é transformar suas vivências em narrativas.

Como busquei demonstrar, a *luta* travada nos territórios quilombolas também é feita em *movimento*. Descrevi como muitas famílias vivenciaram uma rotina de *movimentações* e *revezamentos* entre as *tarefas* executadas nos acampamentos e aquelas outras relativas aos *cuidados* com suas casas, *criações*, filhos e outras coisas que povoam suas vidas.

E mesmo que o foco da pesquisa tenha sido olhar para as *andanças* realizadas no mundo dos movimentos, numa tentativa de pensar a mobilidade como chave de leitura para refletir sobre esse mundo e para descrever as *lutas* dos quilombolas norte-mineiros, para muitos companheiros de pesquisa, falar da *luta* e das suas histórias de vida implicou em reviver experiências anteriores e fazer menção a outros tipos de *andanças*. Seja para compará-las ou para explicitar as transformações que o engajamento nesse mundo provoca em suas vidas.

A pesquisa mostrou que além de serem constituintes das *lutas* territoriais da região, as *andanças* também são imanentes aos modos quilombolas de viver e habitar seus territórios. Como dizem meus conhecidos, *o povo está sempre em movimento. O povo não para o povo gira. Movimentos* que produzem *conhecimentos, reconhecimento, relações* e ampliam as redes e conexões dos quilombolas com outros *companheiros, povos, movimentos sociais e parceiros*. Pois como me disse Ticão, *pedra que não anda dá lodo*.

## Referências Bibliográficas

ACYPRESTE, Izadora Pereira. *Se movendo por território: os caminhos traçados pela comunidade de Sangradouro Grande para a garantia do território*. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2015.

\_\_\_\_\_. Os pés, a solta, a cerca e o gado: transformações na paisagem da beira do rio. In: 31ª RBA - Reunião Brasileira de Antropologia, 2018, Brasília. *Anais da 31ª RBA*, 2018.

\_\_\_\_\_. *Pés de fruta, pés de planta e pés de árvore: uma etnografia do cotidiano nas comunidades negras rurais do sertão norte mineiro*. UFSCAR: PPGAS, 2019, 107p. (Relatório de Qualificação/Tese de doutorado).

\_\_\_\_\_. *Pés de fruta, pés de planta e pés de árvore: uma etnografia do cotidiano nas comunidades negras rurais do sertão norte mineiro*. 2021. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2021 (Doutorado em andamento).

ALARCON, Daniela Fernandes. A forma retomada: contribuições para o estudo das retomadas de terras, a partir do caso Tupinambá da Serra do Padeiro. In: *Ruris – Revista do Centro de Estudos Rurais*, v.7, n.1, p. 99-124, 2013.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). *Quilombos, Identidade Étnica e Territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. p.43-81.

\_\_\_\_\_. Terras de Preto, Terras de Santo, Terras de Índio – Uso Comum e Conflito. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de (org.). *Terras de quilombo, terras indígenas, “babuçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de Pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. 2.ª ed. Manaus: PPGSCA – UFAM, 2008. p.133-162.

\_\_\_\_\_. *Quilombos e as novas etnias*. 1. ed. Manaus: UEA Edições, 2011.

ALVES, Yara de Cássia. *A casa raiz e o vôo de suas folhas: família, movimento e casa entre os moradores de Pinheiro-MG*. 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

ANAYA, Felisa Cançado. *De “encurralados pelos parques” a “Vazanteiros em Movimento”*: as reivindicações territoriais das comunidades vazanteiras de Pau Preto, Pau de Légua e Quilombo da Lapinha no campo ambiental. 2012. Tese (Doutorado em Sociologia) - Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012.

\_\_\_\_\_. Vazanteiros em movimento: o processo de ambientalização de suas lutas territoriais no contexto das políticas de modernização ecológica. *Ciência e Saúde Coletiva*, v.19 (10), p.4041-4050, 2014.

APORTA, Claudio. Routes, trails and tracks: Trail breaking among the Inuit of Igloodik. *Études/Inuit/Studies*, vol. 28, n.2, p.9-38, 2004.

ARAÚJO, Elisa Cotta de. *Nas margens do São Francisco: sociodinâmicas ambientais, expropriação territorial e afirmação étnica do Quilombo da Lapinha e dos vazanteiros do Pau de Légua*. 2009. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Social) – Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social, Universidade Estadual de Montes Claros, Montes Claros, 2009.

\_\_\_\_\_. *Nas margens do São Francisco e na várzea do Amazonas: formas de apropriação e uso dos recursos ambientais, fluxos e fronteiras territoriais*. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2014.

ARAÚJO, Elisa Cotta de; LUZ DE OLIVEIRA, Cláudia; THÉ, Ana Paula Glinfskoi; ANAYA, Felisa; MONTEIRO, Luciana Maria Ribeiro. *Relatório Antropológico de Caracterização Histórica, Econômica, Ambiental e Sociocultural da Comunidade Remanescente de Quilombo de Croatá, Januária – MG*, 2019a.

\_\_\_\_\_. *Relatório Antropológico de Caracterização Histórica, Econômica, Ambiental e Sociocultural da Comunidade Remanescente de Quilombo de Gameleira, Januária – MG*, 2019b.

\_\_\_\_\_. *Relatório Antropológico de Caracterização Histórica, Econômica, Ambiental e Sociocultural da Comunidade Remanescente de Quilombo de Sangradouro Grande – MG*, 2019c.

\_\_\_\_\_. *Relatório Antropológico de Caracterização Histórica, Econômica, Ambiental e Sociocultural da Comunidade Remanescente de Quilombo de Várzea da Cruz – MG*, 2019d.

ARRUTI, José Maurício. A emergência dos remanescentes: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana*, Rio de Janeiro, v.3, n.2, p.7-38, 1997.

\_\_\_\_\_. *Mocambo: Antropologia e História do processo de formação quilombola*. EDUSC, Bauru, São Paulo: 2006.

BENITES, Luiz Felipe Rocha. Da consideração e da acusação: notas etnográficas sobre reputação, fofocas e rumores na política. In: COMERFORD, John Cunha; CARNEIRO, Ana; DAINESE, Grazielle. (org.). *Giros etnográficos em Minas Gerais: conflito, casa, comida, prosa, festa, política e o diabo*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2015. p. 65-91.

BENJAMIN, Walter. The Storyteller. Reflections on the works of Nikolai Leskov. In: ARENDT, Hannah. (ed.). *Illuminations*. New York: Schocken, 1968. p.83-111.

BIONDI, Karina. *Etnografia no Movimento: Território, Hierarquia e Lei no PCC*. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2014.

CANDIDO, Antonio. *Os parceiros do rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2010.

CARNEIRO, Ana Carneiro. *O “Povo” Parente dos Buracos: mexida de prosa e cozinha no cerrado mineiro*. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; ALMEIDA, Mauro (org.). *Enciclopédia da floresta: o Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações*. São Paulo: Cia das Letras, 2002.

CHAVES, Christine. *A marcha nacional dos sem-terra: um estudo sobre a fabricação do social*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

CLIFFORD, James. *Routes: travel and translation in the late twentieth century*. Harvard University Press, 1997.

\_\_\_\_\_. Culturas viajantes. In: ARANTES, Antonio (org.). *Espaço da diferença*. Campinas: Papyrus, 2000. p. 50-80.

COMERFORD, John Cunha. Falando da luta. Observações sobre a noção de luta entre trabalhadores rurais. *Antropologia Social Comunicações do PPGAS*, Rio de Janeiro, nº 5, pp. 39-60, 1995.

\_\_\_\_\_. *Fazendo a luta: sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

\_\_\_\_\_. *Como uma família: sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

\_\_\_\_\_. Vigiar e narrar: sobre formas de observação, narração e julgamento de movimentações. *Revista de Antropologia*, v.57, n.2, p.107-142, 2014a.

\_\_\_\_\_. Onde está a comunidade? Conversas, expectativas morais e mobilidade em configurações entre o rural e o urbano. *Ruris*, v.8/2, p.7-29, 2014b.

\_\_\_\_\_. Córregos em movimento: famílias, mapeamentos e assuntos na Zona da Mata mineira. In: COMERFORD, John Cunha; CARNEIRO, Ana; DAINESE, Grazielle. (Org.). *Giros etnográficos em Minas Gerais: conflito, casa, comida, prosa, festa, política e o diabo*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2015. p. 29-44.

COMERFORD, John Cunha; CARNEIRO, Ana; DAINESE, Grazielle (org.). *Giros etnográficos em Minas Gerais: casa, comida, prosa, festa, briga, política e o diabo*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2015.

COMERFORD, John Cunha; ANDRIOLLI, Carmen Silva. Dossiê movimentos e práticas de circulação em coletividades rurais. *Ruris*, v. 9, 2015.

COMERFORD, John Cunha; ALMEIDA, Luciana Schleder; PALMEIRA, Moacir. O mundo da participação e os movimentos rurais: entre mobilizações, espaços de interlocução e gabinetes. In: José Sergio Leite Lopes; Beatriz Heredia. (org.). *Movimentos sociais e esfera pública: o mundo da participação*. Rio de Janeiro: Colégio Brasileiro de Altos Estudos - CBAE, 2014. p. 67-88.

COSTA FILHO, Aderval *Laudo de Identificação e Delimitação Territorial do Quilombo do Gurutuba*. Brasília: Fundação Cultural Palmares/Universidade Católica de Brasília, 2005.

\_\_\_\_\_. *Os Gurutubanos: territorialização, produção e sociabilidade em um quilombo do centro-norte-mineiro*. 2008. Tese (Doutorado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

COSTA, João Batista de Almeida. *Do tempo da fartura dos crioulos ao tempo de penúria dos morenos: identidade através de um rito em Brejo dos Crioulos (MG)*. 1999. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 1999.

\_\_\_\_\_. Brejo dos Crioulos e a sociedade negra da Jaíba. Novas categorias sociais e a visibilização do invisível na sociedade brasileira. *Revista Brasiliense de Pós-Graduação em Ciências Sociais*. Ano V, p.99-122, 2001.

\_\_\_\_\_. Saber-se quilombola, ser quilombola: o enredamento de Brejo dos Crioulos (MG) nas tramas do aparelhamento estatal. *Dossiê Afrografias: Memória, Cultura e Sociedade*. UNIMONTES CIENTÍFICA, Montes Claros, V.8, n.2 – jul./dez. 2006.

\_\_\_\_\_. Processos de territorialização e o deslizamento na etnicidade quilombola de Agreste. *Revista Argumentos*, v.7, p.117-144, 2013.

\_\_\_\_\_. *A formação do movimento quilombola em Minas Gerais e a criação da N'Golo: breve histórico*. 2019. Disponível em: [https://www.cedefes.org.br/wp-content/uploads/2019/11/Texto-1\\_Jo%C3%A3o-Batista.pdf](https://www.cedefes.org.br/wp-content/uploads/2019/11/Texto-1_Jo%C3%A3o-Batista.pdf). Acesso em: 12 de março de 2021.

COSTA, João Batista de Almeida; ARAÚJO, Elisa Cotta de; DAYRELL, Carlos Alberto. *Relatório Antropológico de Caracterização Histórica, Econômica, Ambiental e Sócio-Cultural da Comunidade Remanescente do Quilombo da Lapinha – Matias Cardoso (MG)*, 2013.

CRUIKSHANK, Julie. *Life Lived Like a Story: Life Stories of Three Yukon Native Elders*. University of Nebraska Press, 1992.

\_\_\_\_\_. Oral Tradition and Oral History: Reviewing Some Issues. *Canadian Historical Review*, v.75, n.3, p.403-418, 1994.

\_\_\_\_\_. Negotiating with Narrative: Establishing Cultural Identity at the Yukon International Storytelling Festival. *American Anthropologist*, v. 99, n.1, p. 56-69, 1997.

DAYRELL, Carlos Alberto. Rebeldia nos sertões. *Agriculturas*. v.8, n.4, 2011.

\_\_\_\_\_. *De nativos e de caboclos: reconfiguração do poder de representação de comunidades que lutam pelo lugar*. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Social) – Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social, Universidade Estadual de Montes Claros, Montes Claros, 2019.

DAINESE, Grazielle. Movimento e animação das festas, visitas, andanças e chegadas. *Mana*, v. 22, n.3, p.641-669, 2016.

DUPRAT, Deborah. *Pareceres Jurídicos. Direitos dos Povos e das Comunidades Tradicionais*. Manaus: PPGSCA-UFAM/ Fundação Ford/ PPGDA – UEA, 2007.

ELLIS, Rebecca. *Taste of Movement: Tsimane*. PhD. Thesis. University of St Andrews, 1997.

FERREIRA, Simone Raquel Batista. Brejo dos Crioulos: saberes tradicionais e afirmação do território. *Geografias*, v. 2, n.1, p. 58-77, 2006.

FIGUEIREDO, André Videira de. *O caminho quilombola: sociologia jurídica do reconhecimento étnico*. Curitiba: Appris, 2011.

FONSECA, Gildete Soares. *Migrações da mesorregião norte de Minas Gerais/MG: análises do Censo Demográfico de 2010*. 2015. Tese (Doutorado em Geografia) –Programa de Pós-Graduação em Geografia, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015.

GARCIA JR, Afrânio. *O Sul: Caminho do Roçado. Estratégias de reprodução camponesa e transformação social*. São Paulo: Marco Zero; Brasília: Editora Universidade de Brasília: MCT: CNPq, 1989.

GODOI, Emília Pietrafesa de. O sistema do lugar: história, território e memória no sertão. In: GODOI, Emília Pietrafesa de; NIEMEYER, Ana Maria de Godoi (org.). *Além dos territórios: para um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos*. Campinas: Mercado de Letras. 1998. p. 97-132.

\_\_\_\_\_. Reciprocidade e circulação de crianças entre camponeses do Sertão. In: GODOI, Emília Pietrafesa de; MENEZES, Marilda Aparecida de; MARIN, Rosa Acevedo (org.). *Diversidade do campesinato: expressões e categorias – Vol.2: estratégias de reprodução social*. São Paulo: Unesp; Brasília, DF: NEAD, 2009. p.289-302.

\_\_\_\_\_. Mobilidades, encantamentos e pertença: o mundo ainda está rogando porque ainda não acabou. *Revista de Antropologia*, v. 57, n.2, p.143-170, 2014a.

\_\_\_\_\_. *Territorialidade: trajetórias e usos do conceito*. Raízes, v. 34, n.2, p.8-16, 2014b.

GODOI, Emília Pietrafesa de; NIEMEYER, Ana Maria de. Apresentação. In: GODOI, Emília Pietrafesa de; NIEMEYER, Ana Maria de Godoi (Orgs.). *Além dos territórios: para um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos*. Campinas: Mercado de Letras. 1998. p.7-10.

GODOI, Emília Pietrafesa de; LOERA, Nashieli Rangel. Apresentação do Dossiê Estudos Rurais e Etnologia Indígena: encontros e interseções. *Ruris*, v.3, n.2, p.9-15, 2009.

GOLDMAN, Márcio. Segmentaridades e movimentos negros nas eleições de Ilhéus. *Mana*, v.7, n.2 p.57-93, 2001.

\_\_\_\_\_. Introdução: Políticas e Subjetividades nos “Novos Movimentos Culturais”. *Ilha Revista de Antropologia*, v.9, n.1, p.8-22, 2009.

GOMES, Flávio. *Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Editora Claro Enigma, 2015.

GUEDES, André. *O trecho, as mães e os papéis: movimentos e durações no Norte de Goiás*. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011a.

\_\_\_\_\_. Ajudar o povo, falar com o povo, lidar com o povo. Notas sobre o exercício da liderança num movimento social. In: GRIMBERG, Mabel; MACEDO, Marcelo Hernandez; MANZANO, Virginia. (org.). *Antropología de tramas políticas colectivas: estudios en Argentina y Brasil*. Buenos Aires: Antropofagia, 2011b. p.195-224.

\_\_\_\_\_. Andança, Agitação, Luta, Autonomia, Evolução. Sentidos do Movimento e da Mobilidade. *Ruris*, v. 9, n.1, p.111-141, 2015a.

\_\_\_\_\_. Fronteiras e limites entre lutas por terra e território no Norte de Minas Gerais. In: FILHO, Carlos Frederico Marés de Souza; JOCA, Priscylla Monteiro; OLIVEIRA, Assis da Costa; MILÉO, Bruno Alberto Paracampo; ARAÚJO, Eduardo Fernandes de; MOREIRA, Erika Macedo; QUINTANS, Mariana Trotta Dallalana (org.). *Direitos Territoriais de Povos e Comunidades Tradicionais em Situação de Conflitos Socioambientais*. Brasília: IPDMS, 2015b. p. 288-307.

GUEDES, André Dumans; PEREIRA, José Carlos Matos; MELLO, Marcelo Moura. Conflitos, visibilidades e territórios. A participação social na perspectiva dos povos e comunidades tradicionais. In: LEITE LOPES, José Sérgio; HEREDIA, Beatriz. (org.). *Movimentos Sociais e Esfera Pública: o mundo da participação*. Rio de Janeiro: Colégio Brasileiro de Altos Estudos, 2014. p.89-119.

GUPTA, Akhil. *Red Tape: Bureaucracy, Structural Violence, and Poverty in India*. Durham and London: Duke University Press, 2012.

GRUND, Lisa. 'Aasenikon! Makushi Travelogues from the Borderlands of Southern Guyana'. PhD. thesis. University of St. Andrews, 2017.

HARRIS, Mark. *Life on the Amazon: the anthropology of a Brazilian peasant village*. Oxford: British Academy/Oxford University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. *Ways of Knowing: Anthropological Approaches to Crafting Experience and Knowledge*. New York;Oxford: Berghahn Books, 2007.

\_\_\_\_\_. Descobrimos conexões ao longo do rio no Baixo Amazonas, Brasil. *Anuário Antropológico*, Brasília, UnB, v. 42, n. 1, p.111-135, 2017a.

\_\_\_\_\_. *Rebelião na Amazônia: cabanagem, raça e cultura popular no Norte do Brasil, 1789-1840*. Campinas: Editora da Unicamp, 2017b.

HOLBRAAD, Martin. Can the thing speak? *Working papers series*. London: OAC Press. v.7, 2011.

HULL, Matthew. Documents and Bureaucracy. *Annual Review of Anthropology*, n. 41, p.251-267, 2012.

INGOLD, Tim. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

INGOLD, Tim; VERGUNST, Introduction. In: INGOLD, Tim; VERGUNST, Jo Lee. *Ways of walking: ethnography and practice on foot*. (Ed.). Surrey, UK: Ashgate Publishing, 2008.

LEACH, Edmund Ronald. *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014.

LEGAT, Aalice. Walking stories; leaving footprints. In: INGOLD, Tim.; VERGUNST, Jo Lee. *Ways of walking: ethnography and practice on foot*. (Ed.). Surrey, UK: Ashgate Publishing, 2008.

LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. *Etnográfica*, Lisboa, v.4, n. 2, p.333-354, 2000.

LEITE LOPES, José Sergio; HEREDIA, Beatriz Maria Alasia de. Introdução. In: LEITE LOPES, José Sérgio; HEREDIA, Beatriz. (org.). *Movimentos sociais e esfera pública: o mundo da participação*. Rio de Janeiro: Colégio Brasileiro de Altos Estudos, 2014. p.19-41.

LEWANDOWSKI, Andressa. Entre a política e a técnica: prática jurídica no Supremo Tribunal Federal Brasileiro. *Etnográfica*, v. 23, n.2, p.299-322, 2019.

LIMA, Deborah de Magalhães. Firmados na terra: a produção do significado de território em dois quilombos de Minas Gerais. In: Leite, R.; PONTES, I.; CERQUEIRA, E. (org.). *Terceiro Prêmio Território Quilombolas*. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário, 2012. p.279-300.

LUZ DE OLIVEIRA, Cláudia. *Vazanteiros do Rio São Francisco: um estudo sobre populações tradicionais e territorialidade no Norte de Minas Gerais*. 2005. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2005.

\_\_\_\_\_. Fluidez, nomadismo e impermanências: reflexões sobre território e territorialidade entre os vazanteiros do médio São Francisco. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues; SOUZA, Angela Fagna Gomes de. (org.). *O Viver em Ilhas*. Uberlândia: EDUFU, 2013. p.85-100.

LOERA, Nashieli Rangel. *A espiral das ocupações de terra*. São Paulo: Polis, 2006.

\_\_\_\_\_. *Tempo de Acampamento*. 2009. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2009a.

\_\_\_\_\_. Para além da barraca de lona preta: Redes sociais e trocas em acampamentos e assentamentos do MST. In: FERNANDES, Bernardo Mançano; MEDEIROS, Leonilde Servolo; PAULILO, Maria Ignez. (org.). *Lutas camponesas contemporâneas: condições, dilemas e conquistas*. São Paulo/Brasília: UNESP/NEAD, 2009b. p.73-94.

\_\_\_\_\_. Encampment time: an anthropological analysis of the land occupations in Brazil. *The Journal of Peasant Studies* (Online), v.37, n.2, p.285-318, 2010.

LOERA, Nashieli Rangel; GODOI, Emilia Pietrafesa de. Apresentação do Dossiê Estudos Rurais e Etnologia indígenas: Encontros e Intersecções. *Ruris*, v.3, n.2, p.9-15, 2009.

LOWENKRON, Laura; FERREIRA; Letícia. Anthropological perspectives on documents: ethnographic dialogues on the trail of police papers. *Vibrant*, v.11, n.2, p.75-111, 2014.

MACEDO, Marcelo Hernandez. Entre a “violência” e a “espontaneidade”: reflexões sobre os processos de mobilização para ocupações de terra no Rio de Janeiro. *Revista Mana*, v.11, n.2, p.473-497, 2005.

MACHADO, Igor José de Renó. Lugar ampliado, espaço e poder. *Campos Revista de Antropologia Social*, v.2, p.101-116, 2002.

MAGALHÃES, Maria Clara Dourado; ANAYA, Felisa Cançado. *Articulação Rosalino: uma análise acerca da Reserva Indígena Xacriabá*. In: 9º Fórum Ensino, Pesquisa, Extensão, Gestão. Unimontes, Montes Claros. Publicação dos Anais, 2015.

MATOS, Laudiceio Viana. *Conhecimentos na análise de ambientes: a pedologia e o saber local em comunidade quilombola do Norte de Minas Gerais*. 2008. Dissertação (Mestrado em Solos e Nutrição de Plantas) – Programa de Pós-Graduação em Solos e Nutrição de Plantas, Universidade Federal de Viçosa, Viçosa, 2008.

MAUSS, Marcel. O personagem o lugar da pessoa. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p.372-383.

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

MELLO, Marcelo Moura. Histórias inscritas e escritas em uma comunidade negra rural. *Ruris*, v. 5, n.2, p.117-138, 2011.

MENEZES, Marilda Aparecida de. *Da Paraíba para São Paulo e de São Paulo para Paraíba*. 1985. Dissertação (Mestrado em Sociologia Rural) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 1985.

\_\_\_\_\_. *Redes e enredos nas trilhas dos migrantes: um estudo de famílias de camponeses-migrantes*. Rio de Janeiro: Relume Dumara; João Pessoa: EDUFPB, 2002.

\_\_\_\_\_. Migrações: uma experiência história do campesinato do Nordeste In: GODOI, Emília Pietrafesa de; MENEZES, Marilda Aparecida de; MARIN, Rosa Acevedo (org.). *Diversidade do campesinato: expressões e categorias – Vol.2: estratégias de reprodução social*. São Paulo: Unesp; Brasília, DF: NEAD, 2009. p.269-287.

MORAWSKA VIANNA, Catarina. A trilha dos papéis da usina Hidrelétrica de Belo Monte: Tecnologias de cálculo e a obliteração da perspectiva dos povos impactados. *Revista Antropológicas*, v.25, n.2, p.22-40, 2014a.

\_\_\_\_\_. *Os Enleios da tarrafa: etnografia de uma relação transnacional entre ONGs*. São Carlos: EdUFScar, 2014b.

MORAWSKA VIANNA, Catarina; MONTOVANELLI, Thais; RIBEIRO, Magda; PERIN, Vanessa; SANTOS, Alessandra Regina dos; LIMA, Jacqueline Ferraz de; MOURTHÉ, Pedro Henrique. Antropologia e engajamentos nas fronteiras do capitalismo: a experimentação etnográfica como aliança técnico-política. In: MORAWSKA VIANNA, Catarina (org.). *Engajamentos coletivos nas fronteiras do capitalismo*. São Carlos: EdUFScar, 2021. p.7-29, no prelo.

MOURA, Maria Margarida. *Os deserdados da terra*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

\_\_\_\_\_. A diversidade dos modos de vida no meio rural brasileiro. In: SILVA, O. S. et al. (org.) *A perícia antropológica em processos judiciais*. Florianópolis: UFSC, 1994. p.100-103.

MOREIRA, Agda Marina Ferreira (org.). *Comunidades Quilombolas de Minas Gerais: entre direitos e conflitos*. Belo Horizonte: CEDEFES, 2013.

MOURTHÉ, Pedro Henrique; ALVES, Yara de Cássia. Multiplicidades do movimento: um experimento etnográfico sobre duas caminhadas quilombolas. *Cadernos de Campo*, v.24, n.24, p.183-201, 2015.

MOURTHÉ, Pedro Henrique. *Entre os documentos e as retomadas: movimentos da luta pelo território em Brejo dos Crioulos (MG)*. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2015.

\_\_\_\_\_. Entre os documentos e as retomadas: movimentos da luta quilombola em Brejo dos Crioulos (MG). In: ELBAUM, Lúcia; SCHUCH, Patrice; CHAGAS, Gisele. (org.). *Antropologia e Direitos Humanos VII*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2017. p.81-113.

\_\_\_\_\_. Sem papel não dá para fazer nada: reflexões sobre os documentos e seus efeitos em Brejo dos Crioulos. In: MORAWSKA Vianna, Catarina (org.). *Engajamentos coletivos nas fronteiras do capitalismo*. São Carlos: EdUFScar, 2021. p.133-147, no prelo.

MOURTHÉ, Pedro Henrique; ACYPRESTE, Izadora Pereira; OLIVEIRA, Cláudia Luz de. Lugares de vida: coletivos rurais, cotidiano e movimentos. *Argumentos*, v.15, n.2, p. 4-11, 2018.

MUNHOZ, Sara Regina. *O governo dos meninos: liberdade tutelada e medidas socioeducativas*. São Carlos: EdUFScar, 2017.

NEVES, Antonio da Silva. *Chorographia do Município de Boa Vista do Tremendal – Estado de Minas Geraes*. Belo Horizonte: Revista do Arquivo Público Mineiro, 1908.

NÓBREGA, Marcia. *O Samba é fogo: o povo e a força do Samba de Véio da Ilha do Massangano*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens; SESC, 2017.

NOGUEIRA, Verena Sevá. *Sair pelo mundo: a conformação de uma territorialidade camponesa*. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010.

\_\_\_\_\_. Trabalho assalariado e campesinato: uma etnografia com famílias camponesas. *Horizontes Antropológicos*, v.19, n.39, p.241-268, 2013.

O'DWYER, Eliane Cantarino. (org.). *Quilombos: Identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV/ABA, 2002.

OTERO, Júlia, LEWANDOWSKI, Andressa. Apresentação: Cosmopolíticas da terra contra os limites da territorialização. *ILHA. REVISTA DE ANTROPOLOGIA (FLORIANÓPOLIS)*, v. 21, n.1, p.6-20, 2019.

PALMEIRA, Moacir Gracindo Soares; ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *A invenção da migração*. Relatório de Pesquisa, Projeto Emprego e Mudança Sócio-Econômica no NE. PPGAS, 1977.

PALMEIRA, Moacir Gracindo Soares; HEREDIA, Beatriz Maria Alasia. *Política Ambígua*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2010.

PARANHOS, Lucíola da Silva. *Tecendo a rede e pescando o peixe: desenvolvimento e Redes Sociais: a articulação local-global no Norte de Minas Gerais*. 2006. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Social) – Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social, Universidade Estadual de Montes Claros, Montes Claros, 2006.

PERIN, Vanessa Parreira. *Um campo de refugiados sem cercas: etnografia de um aparato transnacional de governo de populações refugiadas*. 2013. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2013.

PEIRANO, Mariza. Sem lenço, sem documento: reflexões sobre cidadania no Brasil. *Sociedade e Estado*, v.1, n.1, p.49-64, 1986.

PIERSON, Donald. *O Homem no Vale do São Francisco*. Ministério do Interior/Superintendência do Vale do São Francisco. Tomo I, 1972a.

\_\_\_\_\_. *O Homem no Vale do São Francisco*. Ministério do Interior/Superintendência do Vale do São Francisco. Tomo II, 1972b.

PINA-CABRAL, João de. Agnatas, vizinhos e amigos: variantes da vicinalidade em África, Europa e América. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 57, n. 2, p.23-46, 2014.

PINTO, Danilo César Souza. Um antropólogo no cartório: o circuito dos documentos. *Campos*, v. 15, n.1, p.37-55, 2015.

PLÍNIO DOS SANTOS, Carlos Alexandre Barboza. *Fiéis descendentes: redes-irmandades na pós-abolição entre as comunidades negras rurais sul-mato-grossenses*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2014.

PLÍNIO DOS SANTOS; Carlos Alexandre Barboza; LOURENÇO, Sonia Regina; SILVA, Sandro José da; MOMBELI, Raquel. Cosmologias, territorialidades e políticas de quilombolas e de povos tradicionais - Apresentação. *Aceno - Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, v. 3, n.6, p.10-17, 2016.

POTECHI, Bruna. *Fazer mulher, fazer lei: uma etnografia da produção de leis no Congresso Nacional Brasileiro*. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2019.

RAMOS, Gustavo Moreira. *Contradualismos no Opará: Lideranças Tuxá no Comitê da Bacia Hidrográfica do Rio São Francisco*. 2020. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2020.

RILES, Annelise. *The network inside out*. Michigan: The University of Michigan Press, 2001.

\_\_\_\_\_. *Documents: artifacts of modern knowledge*. USA/The University of Michigan Press, 2006.

RIBEIRO, Ricardo Ferreira. *Florestas Anãs do Sertão: O Cerrado na História de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

ROCHA, Deyvisson Felipe Batista. *Processos de campesinização, recampesinização e descampesinização da luta pela terra no Brasil*. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais) – Centro de Ciências Sociais Aplicadas, Universidade Estadual de Montes Claros, Montes Claros, 2012.

ROSA, Marcelo. Biografias e movimentos de luta por terra em Pernambuco. *Tempo Social*, v. 21, n.1, p.157-182, 2009a.

\_\_\_\_\_. A forma movimento como modelo contemporâneo de ação coletiva rural no Brasil. In: GRIMBERG, Mabel; ALVAREZ, María Ines Fernández; ROSA, Marcelo Carvalho. (org.). *Estado y movimientos sociales: estudios etnográficos en Argentina y Brasil*. Buenos Aires: Antropofagia, 2009b. p.53-72.

\_\_\_\_\_. *Engenho dos movimentos sociais: reforma agrária e significação social na zona canavieira de Pernambuco*. Rio de Janeiro: Garamond, 2011a.

\_\_\_\_\_. Mas eu fui uma estrela do futebol! As incoerências sociológicas e as controvérsias sociais de um militante sem-terra sul-africano. *Mana*, v. 17, n.2, p.365-394, 2011b.

SÁ, Laís Mourão. *O pão da terra: propriedade comunal e campesinato livre na Baixada Ocidental Maranhense*. 1976. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1976.

SALAZAR, Noel B. “Anthropology”. In: Adey, Peter et al. (eds.). *The Routledge hand-book of mobilities*. London, Routledge, 2013. p.55-63.

SANTOS, Sonia Nicolau dos. *À Procura da Terra Perdida: para uma reconstituição do Conflito de Terra em Cachoeirinha/MG*. 1985. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Programa de Pós-Graduação em Ciência Política, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1985.

SANTOS, Elizete Ignácio; FERREIRA, Simone Raquel Batista; ARAÚJO, Vera Lúcia Santana; LOPES DE SOUZA, Francisco José. *Relatório técnico de identificação/ laudo antropológico da comunidade remanescente do quilombo de Brejo dos Crioulos*, 2004.

SANTOS, Antônio Bispo. *Colonização, Quilombos: modos e significados*. UNB/ INCTI, 2015.

\_\_\_\_\_. Modos quilombolas. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, n.9, p.58-65, 2016.

\_\_\_\_\_. Somos Terra. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, n.12, p.44-51, 2016.

SANTOS, Maria Elisabete Gontijo dos Santos; CAMARGO, Pablo Matos. *Comunidades Quilombolas de Minas Gerais no Século XXI*. Belo Horizonte: CEDEFES; Autêntica, 2008.

SANTOS, Rafael Pereira. *Da existência ilhada ao território: estratégias e trajetórias da comunidade de Croatá, MG na busca de conquistar seu território*. 2018. Dissertação (Mestrado em Estudos Rurais) – Programa de Pós-Graduação em Estudos Rurais, Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, Diamantina, 2018.

SCOTT, Russel Parry. Famílias camponesas, migrações e contextos de poder no Nordeste: entre o “cativeiro” e o “meio do mundo”. In: GODOI, Emília Pietrafesa de; MENEZES, Marilda Aparecida de; MARIN, Rosa Acevedo (org.). *Diversidade do campesinato: expressões e categorias – Vol.2: estratégias de reprodução social*. São Paulo: Unesp; Brasília, DF: NEAD, 2009. p.245-267.

SIGAUD, Lygia Maria. *Greve Nos Engenhos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

\_\_\_\_\_. Direito e Coerção Moral No Mundo dos Engenhos. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 9, n.18, p.361-388, 1996.

\_\_\_\_\_. As vicissitudes do Ensaio sobre o Dom. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 5, n.2, p.89-124, 1999.

\_\_\_\_\_. Armadilhas da honra e do perdão: usos sociais do direito na mata pernambucana. *Mana*. v. 1, n.10, p.131-163, 2004.

\_\_\_\_\_. A forma acampamento: notas a partir da versão pernambucana. *Novos Estudos CEBRAP*, v.3, n.58, p.73-92, novembro 2000.

\_\_\_\_\_. As condições e possibilidades das ocupações de terra. *Tempo Social. Revista de Sociologia da USP*, v.17, n.1, p.255-280, 2005.

SILVA, Maria Aparecida de Moraes. *Errantes do fim do século*. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

SILVA, Vanda Aparecida da. *Menina carregando menino...: sexualidade e família entre jovens de origem rural num município do Vale do Jequitinhonha (MG)*. 2005. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.

SOUZA, Barbara Oliveira. *Aquilombar-se: panorama sobre o movimento quilombola brasileiro*. Curitiba: Appris, 2016.

SOUZA, Edmilson Rodrigues de; CICCARONE, Celeste. A fabricação de mártires-encantados e suas apropriações por coletivos rurais e indígenas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.29, n.85, p.33-48, 2014.

STENGERS, Isabelle. *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*. São Paulo: Cosacnaify, 2015.

STRATHERN, Marilyn. *Partial connections*. Walnut Creek: Altamira Press, 2004

\_\_\_\_\_. Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify, 2014.

TRECCANI, Girolamo Domenico. *Terras de quilombo: caminhos e entraves do processo de titulação*. Belém: Secretaria Executiva de Justiça; Programa Raízes, 2006.

URRY, John. *Mobilities*. Cambridge: Polity, 2007.

TADDEI, Renzo. *Meteorologistas e profetas da chuva: conhecimentos, práticas e políticas da atmosfera*. São Paulo: Terceiro Nome, 2017.

TSING, Anna Lowenhaupt. *The mushroom at the end of the world: on the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton University Press, 2015.

VERGUNST, Jo Lee. Taking a Trip and Taking Care In Everydady Life. In: INGOLD, Tim.; VERGUNST, Jo Lee. *Ways of walking: ethnography and practice on foot*. (Ed.). Surrey, UK: Ashgate Publishing, 2008.

\_\_\_\_\_. Technology and technique in a useful ethnography of movement. *Mobilities*, v. 6, n.2, p.203-219, 2011.

VIANNA, Adriana. Etnografando documentos: uma antropóloga em meio a processos judiciais. In: Sérgio R. R. Castilho; Antônio Carlos de Souza Lima; Carla C. Teixeira (org.). *Antropologia das práticas de poder: reflexões etnográficas entre burocratas, elites e corporações*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2014. p.43-70.

VINCENT, Joan. A sociedade agrária como fluxo organizado. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global, 1987.

VIEIRA, Suzane de Alencar. *Resistência e pirraça na Malhada: cosmopolíticas quilombolas no Alto Sertão de Caetité, Bahia*. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WOORTMANN, Ellen Fensterseifer; WOORTMANN, Klaas. *O Trabalho da Terra: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa*. Brasília: Editora UnB, 1997.

WOORTMAN, Klass Axel Anton Wessel. Migração, Família e Campesinato. In: WELCH, Clifford; CAVALCANTI, Josefa S.B; WANDERLEY, Maria de Nazareth (org.). *Camponeses Brasileiros - Vol. 1: Leitura e interpretações clássicas*. São Paulo: MDA/Editora UNESP, 2009. p. 217-241.

WEBER, Max. L'éthique économique des religions mondiales. In: *Sociologia des religions*. Paris: Gallimard, 1996.

ZONABEND, Françoise. *La Mémoire Longue*. Paris, PUF, 1980.

### **Documentos Citados**

ASSOCIAÇÃO QUILOMBOLA DE BREJO DOS CRIoulos. *Carta de Brejo dos Crioulos no dia do trabalhador rural*. Brejo dos Crioulos, 2001.

*Ata da Assembleia Geral da Associação Quilombola, Pesqueira e Vazanteira de Croatá*. Croatá, 2016.

BORGES, Julio César; BASILIO E SILVA, Luana Natielle. *Diagnóstico de violações de direitos e situação de Soberania e Segurança Alimentar e Nutricional em Brejo dos Crioulos*. Brasília: FIAN BRASIL, 2017.

DAYRELL, Carlos Alberto; DE SOUZA, Aline Silva; LOPES, Camilo Antonio Silva; FONSECA, Graziano Leal; MATOS, Laudiceio Viana; SILVA, Marco Alexandre Souza. *Plano de Etnodesenvolvimento Quilombo de Brejo dos Crioulos*. São João da Ponte/Varzelândia – Minas Gerais, março de 2012.

BRASIL, Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Câmara dos Deputados, Coordenação de Publicações, 2006.

BRASIL. DECRETO Nº 4.887, DE 20 DE NOVEMBRO DE 2003. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/2003/D4887.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/D4887.htm) Acesso em 25 de maio de 2021.

DANWATCH. *Bitter coffee*. Março de 2016. Disponível em: <https://old.danwatch.dk/en/undersogelse/bitter-kaffe/>. Acesso em 25 de maio de 2021.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA - MG. *Quilombo Brejo dos Crioulos: a Saga dos Crioulos, luta pelos direitos*. Belo Horizonte, s/d.

MOURTHÉ, Pedro Henrique; AVELAR, Rosana Cristiana; PIRANI, Denise; ARAUJO, Jesus Rosário; PLÍNIO DOS SANTOS, Carlos Alexandre Barbosa; CAMPOS, Regina. *Cidadania Quilombola: resistência e preservação de quilombos do Estado de Minas Gerais*. 2021.

PLANO DE RECURSOS HÍDRICOS DA BACIA HIDROGRÁFICA DO RIO VERDE GRANDE. Agência Nacional das Águas (ANA). Brasília, 2013.

RAINHA, Roberto. Quilombolas de Brejo dos Crioulos (MG): a árdua luta pela titulação do território étnico. In: STEFANO, D.; MENDONÇA, M. L. (org.). *Direitos humanos no Brasil 2013: Relatório da Rede Social de Justiça e Direitos Humanos*. São Paulo, 2013.

*Relatório de gestão do exercício de 2013*. Ministério do Desenvolvimento Agrário, INCRA, Superintendência Regional do INCRA em Minas Gerais – SR-06. Belo Horizonte, Minas Gerais, 2014.

ROCHA, Adriana. *Breve Apanhado da Diversidade Cultural do Quilombo Brejo dos Crioulos*. Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas, fevereiro de 2010.

*Memória da Oficina Territorial VII: Quilombo Brejo dos Crioulos*. Brejo dos Crioulos, 2018.

## Anexos

### Anexo 1 - Tabela de eventos trabalho de campo (2016-2018)

Evento	Tema	Período e Local	Participantes, comunidades e municípios	Descrição
IV Colóquio Internacional Povos e Comunidades Tradicionais: estado, capital e territórios tradicionais – dinâmicas territoriais em disputa	Povos e comunidades tradicionais	30, 31 de agosto e 1 de setembro de 2016. UNIMONTES, Montes Claros.	Participaram do colóquio representantes dos povos da região, de outros estados e países. Dentre estes, interlocutores de Brejo dos Crioulos, Croatá, Sangradouro Grande, Praia e Lapinha.	Descrição já realizada na seção (3.2) da tese.
1º Encontro Quilombola de Jaíba e Região	Quilombola	23 de setembro de 2017. Clube Vale do Jaíba, Jaíba.	Segundo as estimativas do CEDEFES, na ocasião estiveram presentes 265 quilombolas oriundos das comunidades de Taperinha, Vila Sudário (Pai Pedro); Malhada Grande (Catuti); Malhadinha, Teotônio (Gameleiras); Canudos, Santa Luzia, Vila Nova dos Poções (Jaíba); Espinho, Bebedouro e Puris (Manga); Lapinha, Praia (Matias Cardoso); Vila Pacuí, Socó Velho e São Sebastião (Monte Azul).	O encontro foi descrito na seção (3.2) da tese.
Reunião de representantes quilombolas de Januária com pesquisadoras do NIISA	Quilombola	26 de outubro de 2017. UNIMONTES, Campus Januária.	Participaram representantes de Croatá, Sangradouro Grande e Gameleira.	A reunião tratou de temas voltados à elaboração dos relatórios antropológicos destas comunidades e das trajetórias dos participantes.
Reunião de lideranças quilombolas de Brejo dos Crioulos	Quilombola	30 de outubro de 2017. Escola Estadual Deusânia de Brito Sales. Furado Seco, Brejo dos Crioulos.	Participaram da reunião lideranças de todas as localidades de Brejo dos Crioulos, professores e funcionários da escola.	Foram discutidas questões relacionadas à organização do Dia da Consciência Negra no quilombo.
Rodada da “Mesa de diálogo e negociação permanente com ocupações urbanas e rurais e outros grupos envolvidos em conflitos socioambientais e fundiários”	Povos e comunidades tradicionais	7 e 8 de novembro de 2017. Comunidades vazanteiras de Pau Preto, Pau de Léguas e Quilombo da Lapinha, Matias Cardoso.	Acompanharam o evento quilombolas de Praia, Lapinha e de outras comunidades de Manga e Matias Cardoso.	O evento acabou tornando-se um momento de encontro dos povos da região, que juntamente com seus <i>parceiros</i> e alguns pesquisadores, estiveram reunidos durante dois dias nestas comunidades. A ida a Lapinha foi descrita na seção (3.3) da tese.
Dia da Consciência Negra em Brejo dos Crioulos	Quilombola	18 de novembro de 2017. Ca-xambú I, Brejo dos Crioulos.	A celebração reuniu quilombolas de todas as localidades de Brejo dos Crioulos e contou com a presença dos moradores	O evento foi descrito na seção (3.3.1) da tese.

			de Agreste e Tera Dura (São João da Ponte); do quilombo Nativos do Arapuim (Verdelândia); e de uma diretora da Federação N'Golo.	
Dia da Consciência Negra em Agreste	Quilombola	20 de novembro de 2017. Comunidade Quilombola de Agreste, São João da Ponte.	Além de habitantes de Brejo dos Crioulos, compareceram moradores de Limeira, Vista Alegre, Boavistinha, Vereda Viana, Terra Dura, Seteladeiras.	Descrição realizada nas (p.157-159) da tese.
Reunião com agentes da CPT e ida a campo em Brejo dos Crioulos	Quilombola	7 de março de 2018. SETHAC, Montes Claros. 26 de março de 2018, <i>Acampamento</i> , Brejo dos Crioulos.	Na reunião em Montes Claros participaram agentes da CPT. Em Brejo dos Crioulos, além dos agentes desta entidade, compareceram quilombolas de diferentes gerações que participaram das <i>retomadas</i> e de outras mobilizações da <i>luta pela território</i> .	Foram discutidas questões relativas a uma cartilha que vem sendo desenvolvida pela CPT sobre a <i>história da luta</i> de Brejo dos Crioulos. Como desdobramento desta reunião, foi realizada uma ida a campo e organizada uma oficina com os quilombolas.
27ª Festa Nacional do Pequi	Camponeses, povos e comunidades tradicionais	9 a 11 de março de 2018. Praça da Matriz, Centro Cultural Hermes de Paula e Solar dos Sertões, Montes Claros.	O evento contou com a participação de diversos moradores das comunidades quilombolas e rurais da região.	Durante o festival acompanhei as <i>apresentações do grupo de batuque</i> de Brejo dos Crioulos e outros momentos que contaram com a participação de quilombolas e outros coletivos.
Seminário do diálogo do Papa Francisco com os Movimentos Sociais: Terra, Trabalho e Teto	Camponeses, povos e comunidades tradicionais, movimentos sociais rurais e urbanos	6 e 7 de abril de 2018. Casa de Pastoral. Montes Claros.	Participaram do seminário quilombolas de Brejo dos Crioulos, Croatá, Caraiabas, geraizeiros, vazanteiros, pescadores artesanais, assentados, acampados e representantes de movimentos sociais rurais e urbanos.	O evento foi descrito no capítulo 3 da tese.
V Cavalgada da Amizade da Comunidade de Araruba	Quilombola	14 de abril de 2018. Araruba, Brejo dos Crioulos.	Além de quilombolas de Brejo dos Crioulos estiveram presentes moradores das comunidades de Canabral, Assa Peixe, Nativos do Arapuim, Arroz, Vera Cruz, Mamonas, Santa Luzia, Três barrigudas, Assentamento Conquista da Unidade, São Vicente I e II, Torta, Para Terra I e II, Lagoa de São João, Taboquinha e Furadão. O evento também contou com a participação de pessoas oriundas dos municípios de São João da	A cavalgada iniciou-se em Araruba e percorreu as localidades de Caxambú I, Caxambú II, Furado Seco e o <i>Acampamento</i> . Carregando bandeiras da Associação Quilombola de Brejo dos Crioulos, do Brasil, portando camisetas feitas especialmente para o evento, chapéus e outros adereços, os participantes seguiram o trajeto montados em cavalos, jegues, burros, nas motos e nos poucos veículos que formaram a comitiva. Em cada um dos <i>pontos</i> da cavalgada houve paradas para os momentos de rezas, alimentação dos cavaleiros e confraternização dos participantes.

			Ponte, Varzelândia, Verdelândia e Patis.	
Assembleia no STRAAF de Varzelândia	Quilombola, trabalhadores rurais	20 de abril de 2018. Varzelândia.	Participaram moradores de Brejo dos Crioulos e de outras comunidades rurais e quilombolas da região.	Após ser convidado por um conhecido que faz parte da diretoria do sindicato, segui no ônibus que transportou moradores de Brejo dos Crioulos e de outras comunidades vizinhas até Varzelândia, onde acompanhei uma assembleia do STRAAF. Logo na chegada foi servido um café da manhã aos participantes e houve uma <i>apresentação musical</i> . Foram realizados debates e ocorreu uma votação relativa à aprovação da prestação de contas do sindicato. O evento foi encerrado com um almoço servido aos participantes.
Encontro dos Vazanteiros e Quilombolas em Movimento	Vazanteiros e Quilombolas	3 e 4 de maio de 2018. Sede da Associação dos Vazanteiros do Município de Itacarambi.	Estiveram presentes quilombolas de Praia, Lapiinha, Vila Primavera, Justa I, Justa II, Bebedouro, Espinho, Puris, Brejo do São Caetano, Malhadinha, Estiva e Ilha da Ingazeira.	O encontro foi descrito na seção (3.2.) da tese.
Encontro de 12 anos de retomada do povo indígena Xakriabá	Indígena, povos e comunidades tradicionais	4 de maio de 2018. Aldeia Morro Vermelho, Terra indígena Xakriabá, São João das Missões.	Além dos Xakriabás, participaram das celebrações e discussões outros representantes da Articulação Rosalino.	Como um dos <i>encaminhamentos</i> do Encontro dos Vazanteiros e Quilombolas em Movimento, segui junto com alguns companheiros de pesquisa para a celebração Xakribá. No evento foi realizado um ritual indígena e houve falas de lideranças, caciques e de representantes da Articulação Rosalino.
Ato Popular dos Povos, Comunidades Tradicionais e Camponeses (as) do Alto Médio São-Francisco	Camponeses, Indígenas, Quilombolas, Povos e Comunidades Tradicionais	9 de maio de 2018. Manga.	Compuseram o ato quilombolas de Praia, Lapiinha, Croatá, Malhadinha, Primavera, Curisco, diretores da Federação N'Golo, membros do coletivo Vale dos Quilombos e da Articulação Vazanteiros e Quilombolas em Movimento. Também participaram da ação geraizeiros, Xakriabás, representantes da LCP, MFP e da ANP.	Durante o evento reencontrei diversos interlocutores da pesquisa que também haviam <i>viajado</i> das suas comunidades para apoiar a manifestação e defender o direito à realização das audiências públicas da SPU nos diversos municípios do Norte de Minas que são banhados pelas águas do rio São Francisco.
3º Canjerê Festival da Cultura Quilombola de Minas Gerais	Quilombola	11 a 13 de maio de 2018. Circuito Liberdade, Belo Horizonte.	O evento contou com a participação de quilombolas de diversas regiões do Estado de Minas Gerais, diretores da Federação N'Golo, representantes da CONAQ e quilombolas que atuam em órgãos governamentais.	O Canjerê foi mencionado na seção (3.2.) da tese.

Feira Regional de Economia Popular Solidária	Agricultores familiares indígenas, quilombolas, povos e comunidades tradicionais	19 e 20 de maio de 2018. Praça patrocínio Mota, Januária.	Participaram da feira moradores das comunidades rurais e quilombolas de Januária, populações tradicionais e indígenas.	Durante dois dias os participantes expuseram e venderam potes, pulseiras, cordões feitos com sementes, camisas, bolsas, bordados, castanhas, doces, geleias, dentre outros artesanatos e alimentos. Houve apresentações musicais e momentos de fala de lideranças.
Oficina sobre Gestão Territorial e Ambiental Quilombola: Processo de elaboração de diretrizes para gestão territorial e ambiental de territórios quilombolas e sua interface com as Mudanças Climáticas por meio de realização de oficinas formativas e informativas	Quilombola	21 a 23 de maio. <i>Acampamento</i> , Brejo dos Crioulos.	Estiveram reunidas lideranças quilombolas de Brejo dos Crioulos, Borá (Brasília de Minas), Chalé (Santa Fé de Minas), diretores da Federação N’Golo e CONAQ.	A oficina fez parte do projeto GTAQ, resultado de uma iniciativa da CONAQ desenvolvida desde de 2013 por meio de uma parceria desta entidade com organizações como o ISA. Foram realizadas oito oficinas em diferentes comunidades quilombolas. A oficina em Brejo dos Crioulos marcou o encerramento destes momentos.