

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA

LAÍS GONÇALVES DE SOUZA

**Pesquisa e intervenção em comunidades tradicionais: um estudo sobre o resgate crítico-
reflexivo da memória coletiva**

São Paulo
2024

LAÍS GONÇALVES DE SOUZA

Pesquisa e intervenção em comunidades tradicionais: um estudo sobre o resgate crítico-reflexivo da memória coletiva

(versão corrigida)

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutora em Psicologia.

Área de concentração: Psicologia Social e do Trabalho

Orientador: Prof. Dr. Gustavo Martineli Massola

São Paulo – SP
2024

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE
TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO,
PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na publicação
Biblioteca Dante Moreira Leite
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo
Dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Gonçalves de Souza, Lais

Pesquisa e intervenção em comunidades tradicionais: um estudo sobre o resgate crítico-reflexivo da memória coletiva / Lais Gonçalves de Souza; orientador Gustavo Martineli Massola. -- São Paulo, 2024.

180 f.

Tese (Doutorado - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social) -- Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2024.

1. Psicologia comunitária. 2. Memória coletiva. 3. Quilombolas. 4. Enraizamento. I. Martineli Massola, Gustavo, orient. II. Título.

Nome: SOUZA, Laís Gonçalves de

Título: Pesquisa e intervenção em comunidades tradicionais: um estudo sobre o resgate crítico-reflexivo da memória coletiva

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutora em Psicologia.

Aprovado em: ____ / ____ / _____

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Dedico esta tese a todas as comunidades quilombolas, em especial a de Ilha Funda, pelo seu direito de ser e existir.

AGRADECIMENTOS

O doutorado representa o término de um ciclo de formação iniciado ainda na graduação, quando escolhi dedicar-me ao ofício de pesquisadora. Por isso, esta tese não resulta apenas da pesquisa ora apresentada, mas do amadurecimento de reflexões teóricas e metodológicas que venho fazendo há muito tempo, bem como da rede de relações acadêmicas, laborais e afetivas que construí ao longo de todos esses anos, sem a qual seria impossível concluir este trabalho. Desse modo, não poderia encerrar esse ciclo sem agradecer a Deus por sempre colocar pessoas maravilhosas em meu caminho; aos meus pais, Lúcia Maria e Paulo, por me incentivarem a estudar e seguir os meus sonhos; aos meus irmãos, Paula e Leonardo, pelo carinho e apoio mútuo; a Jonathas pela paciência, companheirismo e afeto diário; à UFMG por ter despertado em mim o interesse pela pesquisa acadêmica; ao Programa Polos de Cidadania e ao Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia por demonstrarem que é possível produzir conhecimento engajado dentro da academia; ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social da USP pela abertura, excelência e diversidade de modos de fazer psicologia; ao meu orientador do doutorado, Prof. Gustavo Martineli Massola, pela generosidade, troca de conhecimentos e parceria ao longo deste trabalho; aos demais docentes do programa, especialmente aqueles(as) com quem tive o prazer de cursar excelentes disciplinas; à CAPES¹ pela bolsa nos primeiros anos do doutorado, sem a qual não conseguiria prosseguir meus estudos em São Paulo; ao Prof. José Moura pelas contribuições dadas durante o exame de qualificação; ao professor André Luís Freitas Dias por sempre estar presente na minha trajetória acadêmica; à Profa. Helciane Araujo pelos ensinamentos no mestrado; aos demais professores(as) que aceitaram participar da minha banca de doutorado, Bernardo Svartman; Fernanda Gurgel, Arley Andriolo, Wellington Zangari, Claudia Mayorga, Rosa Acevedo e Emmanuel Júnior (valeu!); à secretaria da pós, especialmente à Tereza pela atenção e paciência; aos meus amigos do coração, Val, Tacil e Lina, pela cumplicidade e auxílio na transcrição das entrevistas (Obrigada de novo, Lina!); à Célia pela preocupação e amizade de décadas; a Davidson e Christian, pois sem a compra do Subaru jamais teria conseguido fazer minha inscrição no processo seletivo do doutorado (isto é uma longa história!); aos colegas de turma do doutorado pela partilha cotidiana durante as disciplinas, cafés e almoços no RU; aos colegas de trabalho do CREAS e da DIPE, em especial Jéssica e Ludimila, que sempre me apoiaram no desafio de conciliar o trabalho com as atividades do doutorado; a Davi por se

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

dispor a ouvir minhas dúvidas no início desta pesquisa; à Reinaldo Duque por ter me apresentado à comunidade de Ilha Funda e ao povo Pataxó da aldeia Geru Tucunã; à Nila e Joaquim por terem aberto as portas para mim junto à comunidade de Ilha Funda; a Maurão por ter aceitado a empreitada de fazer uma viagem conosco até Periquito; à Madalena, Física, Juvenira, Maria da Conceição, Maria do Socorro e Geralda pela acolhida, atenção e cuidado durante as minhas idas ao quilombo; à Maria pelo almoço delicioso e pela carona na minha terceira estada em Ilha Funda; a Antônio, Fátima, Itelvino, Ormir, Hosana, Maria, Rosa, José Maria, Ninica, Efigênia, Dona Didi, Sr. José, Mundica, Geni, Rorsino, Maria Helena, Cota e Maria das Graças pelas entrevistas. Enfim, muito obrigada a todos e todas que contribuíram com este trabalho e aceitaram compartilhar comigo suas memórias!

Se você destrói a história, você destrói o povo. Um povo sem história não é povo.

José Maria

RESUMO

SOUZA, L. G. **Pesquisa e intervenção em comunidades tradicionais: um estudo sobre o resgate crítico-reflexivo da memória coletiva.** 2024. Tese (Doutorado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2024.

O objetivo desta tese é discutir como o resgate crítico-reflexivo da memória coletiva de uma comunidade pode contribuir para o fortalecimento dos vínculos sociais, comunitários e intergeracionais estabelecidos entre os(as) descendentes que vivem dentro e fora do território onde ela se encontra assentada. Para alcançar esse propósito, realizamos um estudo qualitativo exploratório, a partir do referencial teórico-metodológico de autores(as) da psicologia social comunitária latino-americana, como Silvia Lane, Maritza Montero e Orlando Fals Borda, na comunidade remanescente de quilombos de Ilha Funda, situada na zona rural do município de Periquito, na região do Vale do Rio Doce em Minas Gerais. Essa comunidade foi escolhida como lócus deste estudo, em razão dos diálogos que estabelecemos com seus membros(as) desde 2019, sem o qual não seria possível construir uma relação de pesquisa baseada em vínculos de afeto e confiança, que é uma condição *sine qua non* para o desenvolvimento do trabalho comunitário e para a abordagem da memória. Tal pesquisa justificou-se pela necessidade de compreender como o estudo da memória coletiva de comunidades tradicionais, por meio da utilização de metodologias participativas, poderia contribuir para fomentar processos sociais de enraizamento, dar visibilidade para as suas lutas coletivas e fortalecer narrativas contra-hegemônicas. Por isso, utilizamos como sistema de ação para investigar e intervir nessa realidade empiricamente localizada o método da história oral, com a realização de 20 entrevistas temáticas e semiestruturadas com participantes que vivem e/ou viveram parte de sua vida em Ilha Funda. A análise dessas narrativas permitiu identificarmos formas de organização social da comunidade, processos sociais de desenraizamentos desencadeados pelo avanço de empreendimentos capitalistas sobre a região do Vale do Rio Doce e estratégias de luta e resistência da comunidade para defender seus modos de vida e territórios. Por fim, concluímos que esta pesquisa possibilitou aprofundarmos nossos conhecimentos sobre o fenômeno do (des)enraizamento, a partir do estudo de um caso concreto, ao passo que os procedimentos metodológicos permitiram fomentar processos sociais de enraizamento enquanto realizávamos as entrevistas e discutíamos os resultados coletivamente com a comunidade.

Palavras-chave: comunidades remanescentes de quilombo; memória coletiva; psicologia social comunitária.

ABSTRACT

SOUZA, L. G. **Research and intervention in traditional communities: a study on the critical-reflective retrieval of collective memory.** 2024. Tese (Doutorado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2024.

The objective of this thesis is to examine how the critical-reflective recovery of a community's collective memory can contribute to strengthening the social, community, and intergenerational bonds among descendants living within and outside the territory where the community is situated. To achieve this aim, we conducted an exploratory qualitative study based on the theoretical and methodological framework of Latin American community social psychology authors, such as Silvia Lane, Maritza Montero, and Orlando Fals Borda, in the remnant quilombo community of Ilha Funda, located in the rural area of the municipality of Periquito, in the Vale do Rio Doce region of Minas Gerais. This community was chosen as the locus of this study due to the dialogues we have established with its members since 2019, without which it would not have been possible to build a research relationship based on bonds of affection and trust, a *sine qua non* condition for the development of community work and the approach to memory. This research was justified by the need to understand how the study of the collective memory of traditional communities, through the use of participatory methodologies, could contribute to fostering social processes of rooting, providing visibility to their collective struggles, and strengthening counter-hegemonic narratives. To this end, we utilized the oral history method as an action system to investigate and intervene in this empirically located reality, conducting 20 thematic and semi-structured interviews with participants who live and/or have lived part of their lives in Ilha Funda. The analysis of these narratives allowed us to identify forms of social organization within the community, social processes of uprooting triggered by the advance of capitalist enterprises in the Vale do Rio Doce region, and the community's strategies of struggle and resistance to defend their ways of life and territories. In conclusion, this research has deepened our knowledge about the phenomena of rooting and uprooting, based on the study of a concrete case, while the methodological procedures have allowed us to foster social processes of rooting as we conducted the interviews and collectively discussed the results with the community.

Keywords: Quilombola communities; collective memory; community social psychology.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Mapa de localização de Ilha Funda.....	17
Figura 2 – Festa de reconhecimento do quilombo Ilha Funda.....	32
Figura 3 – Apresentação de sementes crioulas realizada na aldeia Geru Tucunã.....	33
Figura 4 – Participantes da festa de reconhecimento do quilombo Ilha Funda.....	41
Figura 5 – Reunião de discussão sobre a pesquisa no quilombo Ilha Funda.....	51
Figura 6 – Encontro de problematização dos resultados e análises preliminares da pesquisa.....	57
Figura 7 – Mapa da região do Vale do Aço.....	108
Figura 8 – Propaganda da ACESITA.....	117
Figura 9 – Vertente sem intervenção do CAT.....	149
Figura 10 – Vertente pós intervenção do CAT.....	149
Figura 11 – Quintais agroflorestais em Ilha Funda.....	150
Figura 12 – Construção da árvore genealógica das famílias de Ilha Funda.....	154
Figura 13 – Sra. Física explicando o mapa de Ilha Funda elaborado pela comunidade.....	155
Figura 14 – Cruzeiro de Ilha Funda.....	158
Figura 15 – Reza aos pés do Cruzeiro de Ilha Funda.....	159

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACESITA	Companhia Aços Especiais de Itabira
ADCT	Atos das Disposições Constitucionais Transitórias
AEDAS	Associação Estadual de Defesa Ambiental e Social
ATER	Assistência Técnica e Extensão Rural
CAPES	Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CAT	Centro de Agroecologia Tamanduá
CEBS	Comunidades Eclesiais de Base
CEDEFES	Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva
CENIBRA	Celulose Nipo-Brasileira S.A
CEP	Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos
CFP	Conselho Federal de Psicologia
CIPALAM	Companhia Ipatinguense de Laminação
CPI	Comissão de Inquérito Parlamentar
CPT	Comissão Pastoral da Terra
CRDH	Centro de Referência em Direitos Humanos
CREAS	Centro de Referência Especializado de Assistência Social
CVRD	Companhia Vale do Rio Doce
FCP	Fundação Cultural Palmares
FRDSA	Florestas Rio Doce S.A
FUNAI	Fundação Nacional dos Povos Indígenas
GERCA	Grupo Exclusivo da Recuperação da Cafeicultura
GIT	Programa de Mestrado em Gestão Integrada do Território
IDH	Índice de Desenvolvimento Humano
JEDD	Juventude Evangelizando e Denunciando a Divisão
MOBON	Movimento da Boa Nova
MST	Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra
NAGÔ	Núcleo de Agroecologia
OIT	Organização Internacional do Trabalho
ONG	Organização Não Governamental
ONU	Organização das Nações Unidas
PNAE	Programa Nacional de Alimentação Escolar
PPGCSPA	Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia
PT	Partido dos Trabalhadores
RMBH	Região Metropolitana de Belo Horizonte
TCLE	Termo de Compromisso Livre e Esclarecido
UEMA	Universidade Estadual do Maranhão
UFJF-GV	Universidade Federal de Juiz de Fora – Campus Governador Valadares
UFMG	Universidade Federal de Minas Gerais
UNIVALE	Universidade do Vale do Rio Doce
USIMINAS	Usinas Siderúrgicas de Minas Gerais S.A
USP	Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
CAPÍTULO 1 – CAMPO DE PESQUISA	23
1.1 CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES	23
1.2 SOBRE A IDEIA INICIAL DA PESQUISA E SEUS DESDOBRAMENTOS	27
1.3 PANDEMIA DA COVID-19 E O HIATO DA PESQUISA	35
1.4 RETOMADA DA PESQUISA	39
CAPÍTULO 2 – MÉTODOS E TÉCNICAS DE PESQUISA	44
2.1 ESCOLHAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS	44
2.1 CONSTRUÇÃO DO PROBLEMA DE PESQUISA	49
2.3 HISTÓRIA ORAL COMO MÉTODO DE PESQUISA E INTERVENÇÃO	53
2.4 PROCEDIMENTOS DE COLETA DOS DADOS	56
2.4.1 Entrevistas temáticas de história oral	56
2.4.2 Caderno de campo	62
2.4.3 Registros fotográficos	62
2.5 PROCEDIMENTOS DE ANÁLISE DOS DADOS	63
2.5.1 Transcrição das entrevistas	64
2.5.2 Sistematização e análise das entrevistas	65
CAPÍTULO 3 – FORMAS DE ORGANIZAÇÃO SOCIAL E COMUNITÁRIA	69
3.1 PROCESSOS DE TERRITORIALIZAÇÃO DE ILHA FUNDA	69
3.2 RELAÇÕES DE TRABALHO E MODOS DE PRODUÇÃO	76
3.3 RITOS, PRÁTICAS E FESTAS RELIGIOSAS	86
3.4 OFÍCIOS, SABERES E FORMAS DE EXPRESSÃO TRADICIONAIS	97
CAPÍTULO 4 – PROCESSOS SOCIAIS DE DESENRAIZAMENTO	108
4.1 IMPLANTAÇÃO DE EMPREENDIMENTOS NO VALE DO RIO DOCE	108
4.2 MUDANÇAS DAS RELAÇÕES DE TRABALHO E DOS MODOS DE PRODUÇÃO	116
4.3 ESTRATÉGIAS EXTERNAS DE DESMOBILIZAÇÃO POPULAR	120
4.4 ÊXODO RURAL E ESVAZIAMENTO DE ILHA FUNDA	126
4.5 DISCRIMINAÇÃO RACIAL E DE GÊNERO	132
CAPÍTULO 5 – ESTRATÉGIAS DE LUTA E RESISTÊNCIA POLÍTICA	138
5.1 RELAÇÕES SOCIOESPACIAIS ESTABELECIDAS COM O TERRITÓRIO DE ILHA FUNDA	138

5.2 AÇÕES DE RESISTÊNCIA, MOBILIZAÇÕES E ARTICULAÇÕES POLÍTICAS	142
5.3 RECUPERAÇÃO CRÍTICA DAS MEMÓRIAS E DAS TRADIÇÕES.....	153
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	162
REFERÊNCIAS	168
APÊNDICE A	179

INTRODUÇÃO

O objetivo desta tese é discutir como o resgate crítico-reflexivo da memória coletiva de uma comunidade pode contribuir para o fortalecimento dos vínculos sociais, comunitários e intergeracionais estabelecidos entre seus membros(as), incluindo tanto aqueles(as) que vivem dentro quanto aqueles(as) que vivem fora do território onde ela encontra-se assentada. Para alcançar esse propósito, realizamos um estudo qualitativo exploratório, a partir do referencial teórico-metodológico de autores da psicologia social comunitária latino-americana, como Lane (1985), Montero (2006) e Fals Borda (1993), na comunidade remanescente de quilombos de Ilha Funda, situada na zona rural do município de Periquito, na região do Vale do Rio Doce em Minas Gerais. Essa comunidade foi escolhida como lócus deste estudo, porque desde 2019 vimos estabelecendo um diálogo com os seus membros(as), sem o qual não seria possível construir uma relação de pesquisa baseada em vínculos de afeto e confiança, que é uma condição *sine qua non* para o desenvolvimento do trabalho comunitário (MONTERO, 2006) e para a utilização do método de abordagem da memória (BOSI, 1987).

A partir da nossa aproximação do campo de estudo (SPINK, 2003), do diálogo estabelecido com a comunidade pesquisada e das condições de possibilidade de realização da investigação científica, como tempo, deslocamento e adoção temporária de medidas de distanciamento social em virtude da pandemia da COVID-19, delimitamos o nosso objeto de estudo em torno do seguinte problema de pesquisa: o arrefecimento dos vínculos sociais e comunitários estabelecidos entre as pessoas da comunidade, sobretudo entre aquelas que vivem fora do território quilombola.

Para investigar e intervir nessa realidade empiricamente localizada, consoante a proposta metodológica de Lane (1985), Montero (2006) e Fals Borda (1993), escolhemos o método da história oral, uma vez que ele permitiria acessar a memória individual e coletiva dos(as) participantes e ao mesmo tempo envolvê-los(as) em um processo de construção crítico-reflexivo da história comunitária. Além disso, também utilizamos como estratégia de pesquisa a inclusão de mais de um(a) participante no contexto de entrevista sempre que possível, porque isso possibilitaria o intercâmbio dos lugares de entrevistador(a), entrevistado(a) e ouvinte e a transformação do momento de coleta dos dados num espaço intergeracional de compartilhamento de memórias individuais e coletivas.

O uso dessa estratégia de pesquisa teve como finalidade engajar os participantes em torno de um projeto comum com potencial para transformar a sua própria realidade, pois a nossa hipótese era de que o resgate crítico-reflexivo da memória coletiva, entendido como um

processo de construção conjunto da memória comunitária a partir de um olhar crítico do presente sobre o passado, com o objetivo de reafirmar direitos coletivos, desfazer equívocos históricos, recuperar conhecimentos esquecidos e fortalecer o sentido de comunidade (MONTERO, 2006), poderia fomentar processos sociais de enraizamento ao permitir que as pessoas entrevistadas: a) recuperassem seus tesouros vivos do passado (tradições, costumes, saberes e práticas ancestrais); b) compartilhassem suas lembranças de experiências comunitárias (lutas, manifestações religiosas, comemorações); c) refletissem criticamente sobre os processos sociais vivenciados pela comunidade ao longo do tempo; e d) aventassem outros futuros possíveis para si e para a coletividade a qual pertencem.

A noção de enraizamento constitui um tema central desta tese, porque diz respeito às relações espaço-temporais estabelecidas entre as pessoas e o socioambiente, aqui compreendido de maneira ampla como a cultura de um povo, suas formas de organização política, sua história e sua memória coletiva. Ainda que não haja consenso em torno desse conceito no campo da Psicologia Ambiental, interessa-nos neste trabalho a sua compreensão como um tipo de relação que implica a participação real, ativa e natural da pessoa na existência de uma coletividade, de modo que ela consiga articular o passado, presente e futuro pessoais e coletivos na construção de um ambiente que dê sustentação identitária para si e para o grupo com o qual ela se identifica (MASSOLA; SVARTMAN, 2018).

Essa definição é fortemente inspirada nos trabalhos de Weil (2014), para quem o enraizamento

[...] talvez seja a necessidade mais importante e mais ignorada da alma humana. É uma das mais difíceis de definir. Um ser humano cria raízes devido à sua participação real, ativa e natural na existência de uma coletividade que mantém vivos alguns tesouros do passado e alguns pressentimentos do futuro (WEIL, 2014, p. 45).

Em contrapartida, o seu oposto seria o desenraizamento, o qual é considerado por Weil (2014) como a doença mais perigosa das sociedades humanas, porque ele tende a multiplicar a si mesmo.

Os seres verdadeiramente desenraizados têm apenas dois comportamentos possíveis: ou caem numa inércia de alma quase equivalente à da morte, como a maioria dos escravos na época do Império Romano, ou lançam-se numa atividade que visa sempre desenraizar, muitas vezes pelos métodos mais violentos, aqueles que ainda não o estão ou que o estão apenas parcialmente (WEIL, 2014, p. 48).

Ainda que o desenraizamento seja um fenômeno frequentemente associado à vida moderna nas grandes cidades, ele também atinge as pessoas que vivem no campo, como nos

casos em que: o cultivo da terra está subordinado à autoridade de alguém alheio a ela e não daquele que nela trabalha; o excesso de estabilidade torna o trabalho repetitivo e monótono, deixando o camponês desestimulado e sem perspectiva de futuro; o modo de vida rural é desvalorizado (financeiramente e culturalmente) enquanto o modo de vida urbano é enaltecido. Para a autora, todas essas situações são perigosas e podem levar à morte social, com o esvaziamento do campo mesmo em tempos de crise e de desemprego na cidade (WEIL, 2014).

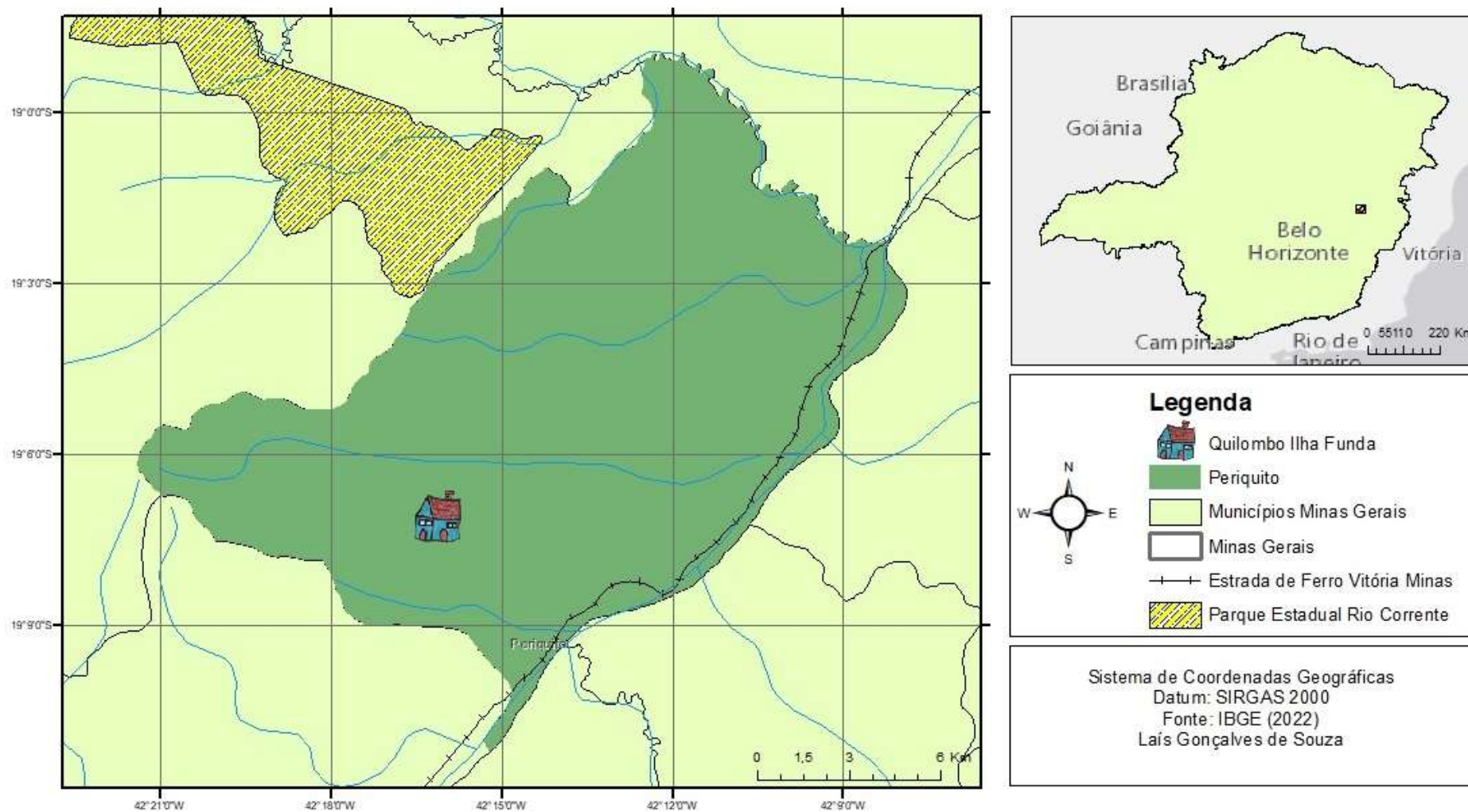
Por isso, a relevância de estudar o fenômeno do desenraizamento também em comunidades rurais, onde os seus efeitos podem ser tão cruéis quanto aqueles observados nos grandes centros urbanos, onde ele pode ser considerado como uma das piores formas de opressão da sociedade industrial, por se tratar de uma condição desagregadora da memória mediante a espoliação do tempo, da vida e das lembranças (BOSI, 2003).

Apresentação do lócus de pesquisa

Ilha Funda é uma comunidade negra rural, situada a cerca de 7 km da cidade de Periquito, na mesorregião mineira do Vale do Rio Doce, na qual parte dos seus membros residem dentro-fora do território onde ela encontra-se assentada, em razão de uma série de contingências que levaram a essa forma de organização socioespacial. Se, por um lado a dinamicidade dessas relações impedem uma contagem do número exato de moradores, por outro, ela ajuda a compreendermos a comunidade para além dos seus limites geográficos, porque num mesmo território há a interseção de diversos planos de organização social, que estabelecem critérios de filiação, pertencimento e distinção em relação a outros grupos sociais (GEERTZ, 1959).

O mapa a seguir permite localizarmos Ilha Funda em um contexto geográfico mais amplo, o qual nos ajudará a compreender as dinâmicas socioespaciais que incidiram e incidem sobre essa comunidade.

Figura 1 – Mapa de localização de Ilha Funda



A formação de Ilha Funda remonta à primeira metade do século passado, quando chegaram os primeiros moradores e fixaram-se nas terras próximas aos córregos Ilha Funda, Tavares e Chieira, que na época pertenciam à municipalidade de Açucena. Contudo, a sua certificação como “remanescente das comunidades dos quilombos” pela Fundação Cultural Palmares (FCP) ocorreu somente em 2019, por meio da Portaria nº 85, de 8 de maio de 2019. Tal processo resultou da mobilização e articulação política dos(as) seus(suas) membros(as) em prol do reconhecimento, proteção e defesa dos seus direitos étnicos e territoriais.

Apesar do conceito de “quilombo” remeter ao passado, nas últimas décadas ele tem sido ressignificado pelos movimentos sociais, por meio de um processo que Almeida (2011) denomina de “politização das identidades”, a partir do qual os sujeitos passam de uma existência atomizada para uma existência coletiva ao constituírem “unidades de mobilização” organizadas em torno de categorias identitárias locais para reivindicar o reconhecimento dos seus direitos. As pressões dessas mobilizações levaram à introdução de um dispositivo jurídico no texto constitucional de 1988, que reconhece o direito à propriedade dos povos “remanescentes das comunidades dos quilombos” sobre as terras onde eles vivem: o Artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), o qual foi regulamentado pelo decreto nº 4.887 de 20 de novembro de 2003, editado no primeiro governo Lula.

O termo “remanescentes das comunidades dos quilombos” é, portanto, uma categoria jurídica, que emerge das lutas sociais e das mobilizações políticas, por meio das quais o “quilombo” deixa de ser utilizado pelo Estado brasileiro para definir um crime no período colonial para tornar-se uma categoria de autodefinição acionada pelos movimentos sociais para reparar os danos históricos causados pela escravidão. Assim como Almeida (2011, p. 43) afirma que no passado o quilombo representava “um ritual de passagem para a cidadania”, por constituir-se como uma forma simbólica de negação do sistema escravista e de ruptura com situações de imobilização das forças produtivas, podemos dizer que no presente ele também representa uma forma de acesso à cidadania, ao permitir às comunidades que se autodefinem como tal, o reconhecimento dos seus modos de ser e existir como um direito inalienável.

Embora a lei exija que as comunidades se autodefinam como “remanescentes” para terem seus direitos reconhecidos, Almeida (2011) explica que o processo de afirmação étnica não perpassa pelo resíduo ou pela sobra daquilo que já foi e não é mais, mas por aquilo que se é e se vive no cotidiano. Essa abordagem permite rompermos com a noção de quilombo frigorificada no passado para pensarmos a sua atualização no presente, a partir da análise de situações empiricamente localizadas, que possibilitam identificar elementos constituintes desse conceito, tais como: a emergência da identidade étnica como critério de autodefinição; a

capacidade político-organizativa do grupo social; os critérios ecológicos ou de conservação dos recursos naturais; os sistemas produtivos intrínsecos (unidade de trabalho familiar); a ocorrência de conflitos pela terra; e a existência de símbolos próprios, que evocam sua ancestralidade e reafirmam sua diferença em relação a outros grupos sociais e ao Estado brasileiro (ALMEIDA, 1998).

Parafraseando Simone de Beauvoir, podemos dizer que o quilombo não nasce quilombo, ele torna-se quilombo, na medida em que ele não é uma categoria natural com uma essência pré-definida e sim uma categoria político-representativa forjada na relação conflitiva entre diferentes grupos sociais e as estruturas de poder do Estado brasileiro. O caso dos moradores de Ilha Funda ilustra bem essa situação, pois a autoconsciência de que eles faziam parte de uma “comunidade remanescente dos quilombos” não estava presente desde o início, até mesmo porque antes da Constituição Federal de 1988 reconhecer-se como quilombola poderia implicar a deslegitimação da posse de suas terras. Essa autoconsciência adveio da participação deles na luta coletiva pela defesa dos seus direitos, a partir da qual eles passaram a reconhecerem-se e serem reconhecidos como “quilombolas”.

Apesar de Ilha Funda ser uma comunidade que se autodesigna como “tradicional”, não se trata do mesmo tipo de comunidade descrito pelo sociólogo alemão Ferdinand Tönnies, em que a forma de sociabilidade estabelecida entre os seus membros baseava-se unicamente em laços de sangue, vizinhança e amizade. Isso, porque, tal modelo considera a comunidade como um estado natural e primitivo de organização social e a sociedade como um estado posterior, em que as relações orgânicas foram substituídas por relações de natureza pública, virtual e mecânica entre os indivíduos e mediadas pelo Estado (TÖNNIES, 1973). Além dessa definição ser baseada em critérios evolucionistas, ela não consegue explicar a permanência das formas de organização comunitária em face do poder estatal e da ampliação das redes de comunicação e de trocas com outros grupos sociais no contexto da globalização.

A tradicionalidade, por sua vez, não implica a repetição mecânica de um modo de vida pretérito para manter uma continuidade histórica artificial do grupo social e tampouco o resquício de rituais e costumes obsoletos, mas a sua atualização no cotidiano comunitário, por meio de tradições que mantêm viva a história, a identidade grupal e os saberes e práticas ancestrais sobre o manejo, a conservação, a extração, o cultivo e o uso comum dos recursos naturais, que denotam um profundo conhecimento sobre a sua realidade localizada. Afinal de contas, a tradição não só é viva, como também é vida, tal como nos ensina o intelectual africano Bâ (2010).

Para Bonvini (2001), a palavra tradição

só adquire o seu significado pleno quando se refere à essa dimensão espaço-temporal da experiência do grupo: ela se enraíza no passado para permitir ao vivido de hoje orientar-se, sem descanso e por meio de um mesmo impulso, para o amanhã. A tradição só pode ser um ato de comunidade. Ela faz corpo com ela. Graças a ela, uma comunidade se recria por si mesma. Ela faz ser de novo aquilo que ela foi e aquilo que ela quer ser (BONVINI, 2001, p. 39).

A existência de vínculos de parentesco entre os(as) membros(as) da comunidade estudada também não significa que as relações estabelecidas no seu cotidiano são todas voltadas para a sobrevivência física do grupo e nem que os(as) seus(suas) membros(as) estão submetidos(as) ao poder incontestado e despótico do chefe da casa, tal como numa família patriarcal. Pelo contrário, na prática observamos que se trata de uma comunidade majoritariamente feminina, em que o poder não se encontra centralizado nas mãos de uma única pessoa e cuja luta estende-se para além da esfera material. Além disso, a deferência dos(as) seus(suas) membros(as) com as pessoas mais velhas não tem a ver com uma relação de submissão à autoridade dos anciãos, mas de respeito a sua ancestralidade.

Para Aristóteles, a *polis* é um tipo de comunidade radicalmente distinto daquele que emerge do poder paternal, porque além de ser autossuficiente, ela funda-se sobre o poder político, o qual visa promover a vida boa, libertando os indivíduos dos modos deficientes e incompletos de associação. Nas suas palavras, a

cidade [*polis*] é uma daquelas coisas que existem por natureza e que o homem é, por natureza, um ser vivo político. Aquele que, por natureza e não por acaso, não tiver cidade, será um ser decaído ou sobre-humano, tal como o homem condenado por Homero como “sem família, nem lei, nem lar” (Aristóteles, Política, I, 1253a 1-5).

Segundo Arendt (2007, p. 211), “a *polis* não é a cidade-estado em sua localização física; é a organização da comunidade que resulta de agir e falar em conjunto, e o seu verdadeiro espaço situa-se entre as pessoas que vivem juntas com tal propósito, não importa onde estejam”. Assim, a *polis* não é a cidade e sim os seus cidadãos, que através da ação e do discurso criam um “espaço da aparência”, no qual eles aparecem uns para os outros, não como coisas vivas ou inanimadas, mas como seres únicos, porque, ao mesmo tempo em que a palavra torna o ser humano um animal político igualando-os entre si, ela permite que eles se distingam uns dos outros e dos demais seres vivos. Por isso, a referida autora afirma que “a pluralidade é a condição da ação humana pelo fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir” (ARENDR, 2007, p. 16).

Ainda que essa noção de comunidade política arendtiana não dê conta de explicar a multiplicidade de formas, sentidos e representações comunitárias que a prática nos revelou, ela permite transcendermos as ideias de comunidade baseadas em critérios de parentesco, território e amizade, uma vez que se refere à capacidade humana de ser-em-comum, de criar por meio da ação e do discurso novos espaços e formas de vida, a despeito das diferenças intrínsecas ou das semelhanças naturalizadas (DUARTE, 2011).

Além disso, também compartilhamos do sentido de comunidade contido no livro “*Hacer para transformar*” de Maritza Montero, o qual foi sintetizado por Sawaia (2006) como um

[...] "espaço-lugar", território de atuação do psicólogo voltado para a emancipação individual e a felicidade pública. Dessa forma, a comunidade deixa de ser mera territorialidade física para adquirir o significado de um “nós-coletivo”, lugar privilegiado de ação de resistência à globalização e ao individualismo, e a psicologia comunitária, conseqüentemente, resulta em um conjunto de saberes competentes para intervir nos processos psicossociais, na intersubjetividade, nas associações e nos laços e rupturas sociais² (SAWAIA, 2006, p. 16. Tradução nossa).

Entretanto, concordamos com Sawaia (2007) quando ela diz que definir comunidade como um conceito fechado e plenamente elaborado é retirar dele todo o seu caráter sociopolítico e utópico, transformando-o em um conceito vazio e abstrato. Por isso, seguiremos trabalhando com ele sem perder de vista a sua pluralidade de sentidos e significados.

Organização da tese

Para fins didáticos, dividimos esta tese em cinco capítulos seguidos das considerações finais, os quais estão organizados da seguinte forma:

No **Capítulo 1** apresentamos uma autorreflexão da pesquisadora acerca do processo de composição do seu olhar sobre a temática de estudo; o percurso da pesquisa, perpassando pelo período anterior e pós pandemia da COVID-19; e a construção da relação de pesquisa dela com a comunidade pesquisada. Por isso, diferentemente dos demais capítulos, ele é escrito em primeira pessoa.

² No original: “‘espacio-lugar’, territorio de acción del psicólogo volcado hacia la emancipación individual y la felicidad pública. De esa forma, la comunidad deja de ser mera territorialidad física para adquirir el significado de un ‘nosotros-colectivo’, un lugar privilegiado de acción de resistencia a la globalización y al individualismo, y la psicología comunitaria, en consecuencia, resulta un conjunto de conocimientos competentes para intervenir en procesos psicosociales, intersubjetividad, asociacionismos y lazos y rupturas sociales” (SAWAIA, 2006, p. 16).

No **Capítulo 2** discorremos sobre os métodos e técnicas de pesquisa empregados no decorrer deste estudo, demonstrando como as escolhas teórico-metodológicas, bem como a análise dos dados, foram construídas a partir das relações estabelecidas com o campo de pesquisa e a comunidade pesquisada.

No **Capítulo 3** descrevemos como a comunidade de Ilha Funda se organizou e estabeleceu-se como tal, a partir da narrativa dos(as) entrevistados(as) sobre o processo de ocupação do território; as relações de trabalho e os modos de produção comunitária; os ritos, práticas e festas religiosas; e os ofícios, saberes e formas de expressão tradicionais.

No **Capítulo 4** discutimos sobre os processos sociais de desenraizamento desencadeados em Ilha Funda com a implantação de diversos empreendimentos na região do Vale do Rio Doce; as mudanças nas relações de trabalho e modos de produção; as estratégias externas de desmobilização popular; o êxodo rural e o esvaziamento comunitário; e a discriminação racial e de gênero sofrida pelas pessoas da comunidade, especialmente as mulheres.

No **Capítulo 5** tratamos das estratégias de luta e resistência política da comunidade de Ilha Funda, a partir das relações socioespaciais estabelecidas com o território; das mobilizações e articulações políticas dos(as) moradores(as); e das iniciativas de recuperação crítica das memórias e tradições conduzidas por eles(as) mesmos(as).

Nas **Considerações Finais** apresentamos uma síntese sobre as discussões empreendidas ao longo desta tese, demonstrando ao leitor as principais reflexões produzidas neste estudo acerca da temática do (des)enraizamento, dos métodos utilizados, dos resultados alcançados e da sua relevância social para a comunidade pesquisada.

CAPÍTULO 1 – CAMPO DE PESQUISA

1.1 CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

Embora a tese de doutorado seja usualmente definida como um trabalho original de investigação científica capaz de contribuir para avanços, ainda que modestos, no campo de estudos ao qual se dedica (ECO, 2008), ela também é um instrumento utilizado para avaliar a capacidade do(a) estudante de pós-graduação conduzir e comunicar sua pesquisa. Destarte, não são raros os relatos de bloqueio intelectual e de sofrimento durante sua escrita. Afinal, não é fácil transformar em texto científico a realidade pesquisada, tampouco realizar um trabalho de pesquisa sem cometer nenhum equívoco, ainda mais quando se é principiante no ofício. Esses obstáculos, porém, não costumam ser expostos, seja por receio de descredibilizar o estudo ou pela dificuldade de narrar em primeira pessoa. Esta, aliás, talvez seja a maior delas, pois exige que o(a) pesquisador(a) saia do seu lugar de suposta neutralidade e coloque-se como um sujeito que afeta e se deixa afetar pelo Outro.

Esta é uma provocação que venho me fazendo desde a primeira vez que li o texto “Saberes localizados” da teórica feminista Donna Haraway, quando ainda estava na graduação em psicologia na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Nele, a referida autora explica que a ideia de objetividade científica contida nos manuais não passa de uma ideologia, utilizada para ocultar os interesses atrelados à prática das ciências, que ao longo da história também colaborou com projetos de natureza militarista, capitalista, colonialista e masculinista, cuja finalidade era a dominação do Outro. Por esse motivo, ela propõe substituí-la pela noção de objetividade corporificada, a qual se expressa por meio de saberes localizados. Isto é, “saberes parciais, localizáveis, críticos, apoiados na possibilidade de redes de conexão” (HARAWAY, 1995, p. 23). Não se trata, porém, de um relativismo total, o qual padece dos mesmos equívocos generalistas da objetividade descorporificada, mas de uma racionalidade posicionada, a partir da qual nos tornamos responsáveis por aquilo que aprendemos a ver.

Para tanto, precisamos falar de um integrante fundamental da pesquisa, mas que raramente aparece nos textos de maneira explícita: o(a) pesquisador(a). Por vezes, temos a impressão de que a pesquisa é feita por algum ser divino, sem nenhum atributo humano, como gênero, classe, raça, histórias ou paixões. Contudo, por mais que essas características não transpareçam na escrita, elas interferem na formulação das perguntas, no estabelecimento da relação de pesquisa, na análise dos dados. Enfim, em todo o processo de investigação científica. Em virtude disso, este primeiro subitem da tese será dedicado à discussão dos marcadores

sociais, que ao mesmo tempo em que situam o(a) autor(a) num determinado lugar social, exigem o seu posicionamento com relação a eles.

Como diz Said (2003),

Ninguém jamais inventou um método para distanciar o erudito das circunstâncias da vida, da realidade de seu envolvimento (consciente ou inconsciente) com uma classe, um conjunto de crenças, uma posição social, ou do mero fato de ser um membro da sociedade. Tudo isso continua a ter relação com o que ele faz no exercício da sua profissão, mesmo que muito naturalmente a sua pesquisa e os frutos desse seu trabalho tentem atingir um nível de relativa isenção das inibições e restrições da bruta realidade de todos os dias (SAID, 2003, p. 21).

Pode parecer irrelevante mencionar que esta pesquisa foi conduzida por uma mulher latino-americana, mas não é. Segundo Anzaldúa (2000, p. 229) “os olhos brancos [do Ocidente] não querem nos conhecer, eles não se preocupam em aprender nossa língua, a língua que nos reflete, a nossa cultura, o nosso espírito”. Mais adiante ela complementa dizendo que é como se falássemos “em línguas, como os proscritos e os loucos”. De modo que, sob o medo de deixar transparecer a nossa linguagem marcada pela nossa experiência de gênero, classe, etnia e origem somos levadas a pensar e a escrever como o Outro. Por esse motivo, a referida autora faz o seguinte apelo: “não podemos deixar que nos rotulem. Devemos priorizar nossa própria escrita e a das mulheres do terceiro mundo” (ANZALDÚA, 2000, p. 231).

Além disso, também não podemos nos esquecer de que mesmo com o aumento da participação das mulheres nas ciências, ainda persiste uma disparidade de gênero no meio científico, com uma sub-representação feminina como autoras principais, requerentes de patentes e beneficiárias de bolsas de pesquisa (DE KLEIJN *et al.*, 2020). Não à toa, uma professora da graduação pedia encarecidamente que não abreviássemos o primeiro nome dos(as) autores(as) nas referências bibliográficas, pois quando lemos apenas os sobrenomes tendemos a achar que são homens. Todavia, as implicações de ser mulher vão muito além dessa questão da visibilidade: vivemos em um país onde a cada duas horas uma mulher é assassinada (CERQUEIRA *et al.*, 2021), de modo que o receio de sofrer algum tipo de violência faz parte do nosso cotidiano, inclusive quando fazemos pesquisa. É, portanto, uma variável estranha que nós mulheres acabamos ocultando de nossos estudos.

O receio de sofrer alguma situação de violência de gênero durante o trabalho de campo ou o trajeto até chegar ao locus de pesquisa, sobretudo quando se trata de comunidades afastadas dos centros urbanos, acompanha-me desde quando iniciei minha trajetória como pesquisadora, porque apesar de haver riscos para qualquer pessoa que não conheça as dinâmicas da região, eles são maiores quando se é mulher. Por isso, para chegar nessas comunidades precisamos

realizar articulações prévias com os moradores locais ou com parceiros para viabilizar nosso deslocamento em segurança até o local de destino. Ainda que isso seja apenas um pormenor da pesquisa, isso reflete diretamente sobre os resultados alcançados, uma vez que retarda nossa ida a campo e limita a quantidade de visitas, dada a quantidade de pessoas que precisamos mobilizar para realizar essa tarefa.

Esse medo de sofrer algum tipo de violência apenas por ser mulher marca a nossa experiência de ser e estar no mundo. Tanto que quando comecei a planejar minha ida à comunidade de Ilha Funda, a minha principal preocupação não foi em como eu chegaria até ela, mas em como eu percorreria os sete quilômetros que a separam da cidade de Periquito em segurança. Essa preocupação também é partilhada pelas mulheres que moram lá, as quais tiveram sua mobilidade cerceada pelos riscos de andarem desacompanhadas quando eram mais jovens. Madalena, uma das mulheres entrevistadas nesta pesquisa, deu-se conta dessa situação ao ouvir o seu irmão mais velho explicar que as proibições impostas pelo seu pai para que ela e suas irmãs não saíssem de casa sozinhas, não tinha a ver apenas com ciúme, mas com o receio de que elas sofressem alguma violência. Afinal, tratava-se de uma época marcada por conflitos pela terra e pela chegada repentina de moradores desconhecidos ao território, que antes era ocupado apenas por pessoas da comunidade.

Se por um lado esse medo de sofrer violência de gênero me aproxima das mulheres do quilombo Ilha Funda, o fato de ser uma mulher branca me afasta das vivências delas enquanto mulheres negras, seja porque elas são mais afetadas pela violência do que nós brancas (CERQUEIRA *et al.*, 2021; LEAL *et al.*, 2017) ou porque na sociedade brasileira as pessoas brancas ocupam historicamente um lugar social de privilégios, ainda que não se deem conta disso. Segundo Bento (2002), pouco se fala sobre as heranças da escravidão para a população branca, que continua usufruindo em silêncio dos benefícios concretos e simbólicos desse período. Por isso, ela faz uma advertência quanto à importância de rompermos com esse “pacto narcísico”, que exime os brancos da sua responsabilidade na perpetuação das desigualdades raciais, como se isso fosse um problema apenas dos negros.

Para tanto, as pessoas brancas precisam se reconhecerem como pessoas racializadas numa sociedade que as considera como modelo universal de humanidade, rebaixando outras gentes (caiçaras, indígenas, quilombolas, aborígenes) à categoria de sub-humanidade (KRENAK, 2019). Ou seja, não dá para negar que existe uma hierarquia de poder nas relações étnico-raciais no Brasil, mesmo que o senso comum insista em repetir a falácia de que vivemos em uma democracia racial, a qual não passa de uma ideologia ultrapassada. Saber disso gera um certo desconforto, sobretudo quando se é avesso a qualquer tipo de discriminação. Todavia,

não é ignorando o problema que ele desaparece, pelo contrário. Então, temos que aprender a enfrentá-lo em nosso cotidiano e também em nosso saber-fazer profissional. Mas como?

Bourdieu (2008) dedicou o último capítulo do seu livro “A miséria do Mundo” às interações estabelecidas no contexto de pesquisa, que assim como qualquer outro tipo de relação social, exerce efeito sobre os resultados obtidos e reproduzem violências simbólicas, ainda que não sejam essas as intenções da investigação científica. Segundo esse autor, isso ocorre devido à dissimetria do lugar social ocupado pelo(a) pesquisador(a), tanto no domínio da situação de pesquisa quanto na hierarquia dos capitais³ (simbólico, econômico, social e cultural). Embora não dê para mudar essas condições, ele propõe maneiras de controlar os efeitos da estrutura social na pesquisa de campo, por meio do domínio teórico e prático do contexto onde as ações se desenrolam, da familiaridade e/ou proximidade do(a) pesquisador(a) com a comunidade pesquisada, da adoção de uma escuta ativa e metódica, da representação de papéis e, principalmente, do “*exercício espiritual*, visando a obter, pelo *esquecimento de si*, uma verdadeira *conversão do olhar* que lançamos sobre os outros nas circunstâncias comuns da vida” (BOURDIEU, 2008, p. 704. Grifos do autor).

Apesar das recomendações feitas por Bourdieu (2008) serem em alguma medida pertinentes, elas não se atinam à natureza da dissimetria da relação entre pesquisador(a) e pesquisado(a), apenas a maneiras de contorná-la para assegurar a autenticidade dos resultados. Porém, o que está em jogo não é um problema meramente técnico, mas político, uma vez que diz respeito a uma desigualdade baseada na ideologia da supremacia racial branca, com a qual não podemos compactuar seja como profissionais de psicologia ou como cidadãos (MEIRELES *et al.*, 2019). Por isso, ao longo desta pesquisa preocupei-me, não só em minimizar os efeitos da violência simbólica da minha condição racial sobre as interações com a comunidade pesquisada, como também em refletir criticamente acerca de como minhas decisões poderiam ir de encontro a essa forma de expressão do racismo estrutural.

Tal preocupação perpassou, não só a fase de coleta de dados, como também as escolhas teórico-metodológicas, que são as principais ferramentas do(a) pesquisador(a). Afinal, são elas que ajudam a moldar o seu olhar, fazendo com que ele(a) selecione determinados fatos como relevantes e silencie-se sobre outros (OLIVEIRA FILHO, 1988). Há, contudo, uma crítica recorrente aos pesquisadores e pesquisadoras latino-americanos com relação à adoção de referenciais teóricos europeus para analisar a situação de grupos sociais historicamente oprimidos pelo poder colonial, reiterando a situação de dominação (BENTO, 2002). Essa

³ Para Bourdieu (1989), capital se refere à posição que um agente social ocupa num determinado campo social, onde manifestam-se relações de poder. *E.g.* campo científico.

situação também se repete entre as profissionais de psicologia brasileiras, conforme demonstra a pesquisa realizada pelo Conselho Federal de Psicologia (CFP), em que a maior parte das psicólogas entrevistadas mencionou que utilizava referenciais teóricos produzidos por intelectuais homens europeus e americanos (LHULLIER; ROSLINDO, 2013).

Mesmo estando a par dessas discussões, cometi esse mesmo erro ao adotar de maneira irrefletida referenciais teóricos predominantemente europeus e masculinos. Só me atentei para essa questão durante o exame de qualificação, quando fui interpelada pela banca acerca das minhas escolhas teóricas. A princípio fiquei sem resposta, porque não me faltavam referências latino-americanas, feministas, pós-coloniais, negras e indígenas sobre a temática que estava pesquisando, mas ainda assim eu continuava a citar os mesmos autores de sempre. Ao refletir sobre essa situação, compreendi que isso é, sem dúvida, um dos efeitos silenciosos da discriminação racial por interesse, em que se privilegia o conhecimento produzidos por autores brancos em detrimento de outros para mantê-los no mesmo lugar de prestígio e dominação (BENTO, 2002).

Essa foi uma autocrítica necessária para manter a coerência desta tese e marcar que as escolhas teóricas são também escolhas políticas, porque não há uma única visão de mundo possível, mas várias outras, as quais podem – ou deveriam poder – coexistir no mesmo espaço. Assim, o que buscamos nesse trabalho é uma tentativa de romper com a hegemonia dos autores americanos e europeus, sem deixar de usá-los quando for conveniente, e sim colocando-os para dialogar, em pé de igualdade, com intelectuais distintos, como: os(as) autores(as) indígenas, Ailton Krenak e Linda Smith; as autoras feministas, Donna Haraway, Gloria Anzaldúa e bell hooks; os autores pós-coloniais, Edward Said e Frantz Fanon; os(as) autores(as) da psicologia social latino-americana, Maritza Montero, Martin-Baró e Silvia Lane; as escritoras negras, Ana Maria Gonçalves, Neusa Santos Souza e Valéria Lourenço; dentre outros e outras. Enfim, a ideia é tornar este estudo mais plural e mais aberto às vozes dissonantes da literatura científica.

1.2 SOBRE A IDEIA INICIAL DA PESQUISA E SEUS DESDOBRAMENTOS

Esta tese deriva de um pré-projeto de pesquisa construído no final de 2018 para ingresso no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social da Universidade de São Paulo (USP), cujo objetivo inicial era analisar os efeitos da ação de empreendimentos minerários sobre povos e comunidades tradicionais do Vale do Rio Doce em Minas Gerais. A escolha desse lócus de pesquisa tem a ver com o fato de que essa região se tornou símbolo da devastação decorrente da expansão desenfreada e predatória do extrativismo mineral após o rompimento da barragem

de rejeitos minerários de Fundão, operada pela empresa Samarco Mineração S.A., em novembro de 2015, o qual causou a morte de 19 pessoas e a contaminação de todo o curso do Rio Doce com resíduos tóxicos (FISCHER, 2018; ZHOURI *et al.*, 2016).

O rompimento da barragem de Fundão não foi uma mera fatalidade, porque desde 1986 outras seis barragens de rejeitos minerários se romperam em Minas Gerais, causando a morte de 16 pessoas e inúmeros prejuízos socioambientais (ZHOURI *et al.*, 2016). Todavia, a magnitude da destruição causada por esse evento, que foi seguido pelo rompimento da barragem de Brumadinho, operada pela mineradora Vale S.A., em janeiro de 2019, no qual 272 pessoas morreram e 11 ainda permanecem desaparecidas (DUPIN; PEREIRA, 2022), alçaram a discussão sobre os danos socioambientais causados pelo modelo de exploração mineral adotado no país, sobretudo em Minas Gerais, à esfera pública, transformando-a em uma “questão social”, ou seja, em um problema que mobiliza toda a sociedade.

Além desse contexto social, esse pré-projeto foi influenciado pelo amadurecimento de algumas questões suscitadas durante o mestrado em Cartografia Social e Política da Amazônia (2015-2017)⁴, no qual tive a oportunidade de estudar sobre a sociodiversidade da região amazônica e de pesquisar sobre os conflitos socioambientais envolvendo povos indígenas na Amazônia Maranhense. A partir dessas experiências, comecei a indagar-me acerca dos efeitos do extrativismo mineral sobre os povos e comunidades tradicionais do Vale do Rio Doce, em razão da contaminação recente do seu principal curso d’água com rejeitos minerários, da concentração de empreendimentos minero-siderúrgicos nessa região e por ter nascido e crescido nesse lugar, num município chamado Alvarenga, o que de alguma forma também contribuiu para o meu interesse em pesquisar sobre essa realidade social.

Por isso, a princípio planejei realizar a pesquisa com o povo Krenak, que vive às margens do Rio Doce, o qual eles consideram como um ente sagrado (KRENAK, 2019). Contudo, logo nas primeiras tentativas de contato, uma das lideranças indígenas de lá me informou que naquele momento eles não tinham interesse em participar da pesquisa, devido a experiências anteriores negativas e à falta de retorno para a comunidade. Apesar de frustrante, essa recusa foi um primeiro dado da pesquisa, porque diz respeito à percepção desse grupo indígena acerca das interações que os(as) pesquisadores(as) vêm estabelecendo com a sua

⁴ O Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia (PPGCSPA) é fruto de uma associação temporária entre a UFMG e a Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), com o propósito de consolidar um campo de estudos sobre a situação social dos diversos povos e comunidades tradicionais da Amazônia em face dos projetos políticos e processos de territorialização em curso na região.

comunidade, trazendo à tona o seu ponto de vista. Além disso, também serviu como uma advertência para que não cometesse esses mesmos erros.

Segundo Smith (2016), não podemos esquecer que as investigações científicas foram coniventes com os piores excessos cometidos pelo colonialismo, cujo termo ainda evoca silêncio, lembranças ruins e desconfiança em vários povos colonizados. Todavia, isso não é algo que ficou no passado, pois no seu ponto de vista a busca por conhecimento se assenta de modo profundo no imperialismo e em práticas coloniais, que se perpetuam até hoje por meio dos mecanismos utilizados pela academia para reconhecer, classificar e representar os povos indígenas. Mas não só. Para a autora, o campo científico tem se configurado como um espaço de luta, onde os interesses e os modos de conhecer ocidental têm sido confrontados pelos interesses e modos de conhecer não-ocidentais, ou seja, pelos Outros, que por séculos foram objeto de estudo do Ocidente. Com isso, tem emergido uma história alternativa: a história da investigação ocidental através do olhar do colonizado, a qual tem se constituído como uma poderosa ferramenta de resistência.

Embora Smith (2016) refira-se mormente às experiências do povo Maori na Nova Zelândia, no Brasil o debate acerca da produção de pesquisas e conhecimentos contra-hegemônicos tem ganhado força com o aumento da participação de intelectuais indígenas e de outros grupos étnicos⁵ no campo científico, proporcionada, em grande medida, pela adoção da Lei de Cotas (Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012) pelas universidades públicas brasileiras, em resposta às mobilizações desses agentes sociais em prol dos seus direitos. De modo que nos últimos anos temos visto surgir inúmeras produções científicas e experiências de pesquisa realizadas por pesquisadores(as) oriundos de grupos, cujas narrativas foram historicamente deturpadas ou silenciadas pelos aparatos de poder e dominação, como as monografias, dissertações e teses defendidas por alunos indígenas e quilombolas em diversos cursos de graduação e pós-graduação no país, as quais têm suscitado novos questionamentos éticos, teóricos e epistemológicos (CRUZ, 2017).

O Trabalho de Smith (2016) busca justamente responder algumas dessas questões levantadas por estudantes indígenas em contextos de pesquisa, a partir das experiências acumuladas por ela e outros(as) pesquisadores(as) Maori durante o desenvolvimento de um conjunto de projetos de investigação científica em comunidades indígenas na Nova Zelândia.

⁵ A Lei de Cotas prevê a reserva de vagas étnico-raciais apenas para pessoas autodeclaradas pretas, pardas e indígenas. Todavia, algumas universidades públicas têm adotado cotas para outros grupos historicamente excluídos, como a Universidade do Estado de Minas Gerais, que reserva uma porcentagem de suas vagas para estudantes quilombolas e ciganos.

Apesar de ser voltado para pesquisadores(as) “de dentro”, isto é, que investigam suas próprias comunidades, o referido trabalho apresenta uma série de reflexões sobre a tradição de pesquisa ocidental, construída a partir do ponto de vista indígena, que permitem aos(as) pesquisadores(as) “de fora” também repensarem a sua posição e as metodologias de pesquisa empregadas em contextos transculturais.

Para tanto, Smith (2016) chama atenção para a importância dos(as) pesquisadores(as) sempre se interrogarem acerca de: quem definiu o problema de investigação científica? Para quem é relevante e para quem vale à pena este estudo? Quem disse que isto é assim? Que conhecimento a comunidade obterá com este estudo? Quais são os possíveis resultados positivos e negativos deste estudo? Como se pode eliminar os resultados negativos? A quem deve responder o(a) pesquisador(a)? Quais processos existem para apoiar a investigação, os investigados e o investigador?

Ao refletir sobre esses questionamentos, decidi reconstruir o projeto de doutorado, pois ele havia sido elaborado sem diálogo prévio com a comunidade que pretendia pesquisar. Por isso, os passos seguintes foram voltados para a aproximação do campo de pesquisa, aqui compreendido, não apenas como um espaço fisicamente determinado, mas como um “argumento no qual estamos inseridos; argumento este que têm múltiplas faces e materialidades, que acontecem em muitos lugares diferentes” (SPINK, 2003, p. 28).

Tal perspectiva, inspirada na teoria do campo de Kurt Lewin, permite compreendermos que a pesquisa de campo não se restringe à pesquisa *in loco* – embora esta também possa fazer parte do método – porque o objeto de estudo da Psicologia Social não se encontra na natureza à espera de ser descoberto pelo(a) pesquisador(a). Pelo contrário, ele é produto das relações que este(a) consegue estabelecer entre o problema de pesquisa e a realidade empírica investigada num dado contexto. Assim, a pesquisa de campo pode ocorrer quando o(a) pesquisador(a) está num território específico, mas também quando ele lê, reflete, escreve e dialoga com outras pessoas acerca do seu tema de interesse.

Ademais, nenhuma realidade empiricamente localizada está suficientemente isolada a ponto de não ser afetada por fenômenos sociais, políticos, econômicos, que se desenrolam em outros espaços. Cabe, portanto, ao(à) pesquisador(a) avaliar em que medida eles são, ou não, relevantes para a compreensão do seu objeto de estudo. A esse respeito, Lewin (1988) argumenta que

Qualquer tipo de vida em grupo ocorre em uma situação de certas limitações sobre o que é possível e o que não é, sobre o que deveria ou não acontecer. Fatores não psicológicos como clima, comunicação, a lei do país ou organização frequentemente

fazem parte dessas "limitações externas". A primeira análise do campo é feita a partir da perspectiva da "ecologia psicológica": o psicólogo estuda os dados "não psicológicos" para descobrir seu significado e determinar as condições limitantes da vida do indivíduo ou do grupo. Somente depois que esses dados são conhecidos, o estudo psicológico pode começar para investigar os fatores que determinam as ações do grupo ou do indivíduo nas situações em que se manifestaram como significativas⁶ (LEWIN, 1988, p. 163 Tradução própria).

O novo ponto de partida foi o levantamento de informações acerca dos “povos e comunidades tradicionais” do Vale do Rio Doce. A partir dessa pesquisa inicial, constatei que essa região abriga uma ampla sociodiversidade, constituída por agentes sociais que se autodesignam como indígenas (Krenak e Pataxó), quilombolas⁷, pescadores artesanais e agricultores familiares assentados em Projetos de Assentamento da Reforma Agrária (DEUS *et al.*, 2018; NASCIMENTO *et al.*, 2019; SANTOS, 2018; VIANA, 2016); e que esses agentes sociais possuem formas próprias de apropriação e uso da natureza, as quais convergem para o que Almeida (2008) denomina de “territorialidades específicas”. Isto é, a forma como “cada grupo constrói socialmente seu território de uma maneira própria, a partir de conflitos específicos em face de antagonistas diferenciados, e tal construção implica também numa relação diferenciada com os recursos hídricos e florestais” (ALMEIDA, 2008, p. 72).

Na sequência, busquei a colaboração de organizações que atuam junto a esses grupos sociais, com o objetivo de que elas mediassem o meu contato inicial com as lideranças comunitárias e também me auxiliassem a chegar aos territórios, os quais ficavam localizados na zona rural. A primeira instituição com quem fiz contato foi o Núcleo de Agroecologia da Universidade Federal de Juiz de Fora – Campus Governador Valadares (NAGÔ/UFJF-GV), um programa de extensão universitária voltado para o fortalecimento da agroecologia e da educação intercultural na luta pelo “bem viver”. Esse diálogo acabou convertendo-se em um convite para conhecer a sede do NAGÔ e do Centro de Agroecologia Tamanduá (CAT), uma Organização Não Governamental (ONG), sem fins lucrativos, que atua desde 1989 junto aos trabalhadores rurais do Médio Rio Doce, com o objetivo de promover e desenvolver a agricultura familiar e

⁶ *Cualquier tipo de vida grupal ocurre en una situación de ciertas limitaciones acerca de lo que es y no es posible, de lo que debiera o no ocurrir. Los factores no psicológicos de clima, de comunicación, la ley del país o la organización con frecuencia forman parte de estas "limitaciones externas". El primer análisis del campo se realiza desde el punto de vista de la "ecología psicológica": el psicólogo estudia los datos "no psicológicos" para averiguar su significado y determinar las condiciones limítrofes de la vida del individuo o del grupo. Sólo después que se conocen estos datos puede comenzarse el estudio psicológico para investigar los factores que determinan las acciones del grupo o del individuo en aquellas situaciones en que se han manifestado significativas* (LEWIN, 1988, p. 163).

⁷ A partir dos dados disponibilizados pela Fundação Cultural Palmares (FCP), identifiquei 25 comunidades remanescentes de quilombo reconhecidas na mesorregião do Vale do Rio Doce em Minas Gerais (FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES, 2023).

agroecológica. Ambas ficam situadas no mesmo espaço físico em Governador Valadares-MG (a cerca de 300 Km da capital mineira).

Um dos desdobramentos dessa visita realizada ao Nagô e ao CAT no dia 27/06/2019, foi o convite para acompanhá-los em um evento que seria realizado no dia 29/06/2019 em uma comunidade negra rural onde ambos atuam: o Quilombo de Ilha Funda, que estava comemorando o seu reconhecimento formal como comunidade remanescente de quilombos pela FCP. Na ocasião, estavam presentes as pessoas do próprio lugar, das comunidades rurais do entorno, de outros quilombos e aldeias indígenas da região, parceiros externos (de ONGs, universidades e instituições governamentais) e familiares que residem “fora” do território, mas que mantêm vínculos sociais, afetivos e comunitários com Ilha Funda.

Figura 2 – Festa de reconhecimento do quilombo Ilha Funda



Fonte: Fotografia retirada por autor não identificado em Ilha Funda no dia 29/06/2019 e compartilhada nas redes sociais do CAT⁸.

A participação nesse evento modificou o meu olhar a respeito do Vale do Rio Doce, pois foi a primeira vez que vi a pluralidade de gentes que habitam essa região e pude ouvir suas histórias contadas em primeira pessoa. Além disso, ampliou o meu horizonte de pesquisa, uma vez que possibilitou minha entrada em um território tradicional da região, o diálogo com lideranças indígenas e quilombolas e a troca de informações com profissionais que atuam em

⁸ Disponível em: <https://www.facebook.com/CATgoval/posts/2283730311740579/>. Acesso em: 20 mai. 2023.

organizações, instituições e programas que apoiam esses grupos sociais, como o CAT, o NAGÔ, o Centro de Referência em Direitos Humanos (CRDH/UFJF-GV) e o Programa de Mestrado em Gestão Integrada do Território da Universidade do Vale do Rio Doce (GIT/UNIVALE).

Ainda nessa etapa de levantamento de informações e estabelecimento de diálogo com as comunidades tradicionais do Vale do Rio Doce e com profissionais que atuam junto a esses grupos sociais, visitei a Coordenação Regional de Minas Gerais e Espírito Santo da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), o Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva (CEDEFES) e a aldeia Geru Tucunã, sendo que esta última visita foi realizada em conjunto com o CAT, o NAGÔ, um estudante de pós-graduação da etnia Maia (que estava fazendo intercâmbio na UFJF) e um guardião de sementes crioulas⁹ do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), que fez uma apresentação sobre a importância da agrobiodiversidade e presenteou a comunidade com algumas sementes tradicionais.

Figura 3 – Apresentação de sementes crioulas realizada na aldeia Geru Tucunã



Fonte: Fotografia retirada pela autora na aldeia Geru Tucunã no dia 28/09/2019.

⁹ A designação “guardião de sementes crioulas” é atribuída aqueles que conservam e preservam a agrobiodiversidade, como agricultores familiares, quilombolas, indígenas e outros povos tradicionais, que fazem a seleção, manejo e conservação de sementes de variedade local ou tradicional de espécies da biodiversidade utilizadas pela comunidade (CAMPOS, 2020).

Durante a visita à aldeia Geru Tucunã conversei com o cacique e outros indígenas a respeito da possibilidade de realizar uma pesquisa em sua comunidade, que à época se encontrava numa situação de insegurança jurídica, em decorrência da ausência de demarcação do território e de ele estar situado dentro de uma área de preservação ambiental de proteção integral¹⁰: o Parque Estadual do Rio Corrente. Apesar de ter se mostrado aberto à proposta, o cacique recomendou que retornasse em outro momento para apresentar o projeto de pesquisa e dialogar com toda a comunidade. Assim, acordamos que após a época das chuvas, quando o acesso à aldeia fica comprometido, realizaria uma nova visita à comunidade.

Para facilitar a visualização de todos os locais visitados nessa etapa da pesquisa, organizei-os em um quadro descritivo.

Quadro 1 - Locais visitados

Data	Local visitado	Município	Objetivo
27/06/2019	Nagô-UFJF e CAT	Governador Valadares	Levantar informações a respeito dos povos e comunidades tradicionais do Vale do Rio Doce e da atuação dessas organizações junto a esses grupos sociais e ampliar a rede de relações de pesquisa.
27/06/2019	FUNAI	Governador Valadares	Levantar informações acerca dos povos indígenas da região do Vale do Rio Doce e ampliar a rede de relações de pesquisa.
29/06/2019	quilombo Ilha Funda	Periquito	Conhecer a comunidade quilombola, estabelecer diálogos com as lideranças comunitárias e consultar sobre a possibilidade de visitas posteriores para a apresentação da proposta de pesquisa.
25/07/2019	CEDEFES	Belo Horizonte	Levantar informações sobre os povos tradicionais e os processos de territorialização do Vale do Rio Doce
28/09/2019	Aldeia Geru Tucunã	Açucena	Conhecer a comunidade indígena, estabelecer diálogos com as lideranças comunitárias e consultar sobre a possibilidade de visitas posteriores para apresentação da proposta de pesquisa.

Fonte: Elaborado pela autora.

Como se pode observar, essa etapa da investigação privilegiou o (re)conhecimento do campo de pesquisa, por meio do levantamento de informações (bibliográficas, documentais e orais), do diálogo com diferentes grupos sociais e da construção de uma rede de colaboração e troca de informações com os profissionais que já atuavam na região. Ao proceder dessa maneira, ampliei o universo de pesquisa, que precisaria ser afinado nas etapas seguintes, a partir da escolha de uma situação social específica, do fortalecimento dos vínculos de confiança, do estabelecimento de uma relação de pesquisa e da elaboração de um novo problema de

¹⁰ Segundo a legislação ambiental vigente no Brasil, em unidades de conservação de proteção integral, como parques, reservas biológicas, estações ecológicas *etc.*, é proibido o uso direto dos recursos naturais, bem como a fixação de residências (Lei nº 9.985 de 18 de julho de 2000).

investigação científica em conjunto com a comunidade onde desenvolveria o estudo. O andamento dessas atividades, porém, teve que ser suspenso por tempo indeterminado em razão da pandemia da COVID-19.

1.3 PANDEMIA DA COVID-19 E O HIATO DA PESQUISA

Stop.
A vida parou
ou foi o automóvel?
(ANDRADE, 2013, p. 60).

Era uma quarta-feira, dia 11 de março de 2020, quando a Organização Mundial da Saúde (OMS) caracterizou a COVID-19 como uma pandemia. Embora isso tivesse acontecido anos antes com a gripe A, causada pelo vírus H1N1, os efeitos desta vez seriam catastróficos, sobretudo para as populações mais vulneráveis, como pessoas em situação de rua, com sofrimento ou transtorno mental, com deficiência, vivendo com HIV/aids, LGBTI+, população indígena, negra e ribeirinha e trabalhadores do mercado informal, como catadores de lixo, artesãos, camelôs e prostitutas, conforme alertava o informe publicado pela Escola Nacional de Saúde Pública Sérgio Arouca no dia 11 de maio de 2020 (ESPN, 2020).

A pandemia da COVID-19 demonstrou da pior forma possível um dos principais paradoxos da modernidade descritos por Giddens (2002): a diminuição dos riscos cotidianos e o aumento dos riscos de alta consequência. Embora pareça contraditório, ambos resultam da aplicação do conhecimento científico no domínio da natureza e do indivíduo e da criação de sistemas abstratos especializados e universalizantes, que possibilitaram o esquadramento da natureza e do indivíduo e o avanço da técnica sobre os saberes tradicionais, causando uma ruptura entre a ciência e a vida cotidiana e o entrelaçamento entre o local e o global. Assim, ao mesmo tempo em que acompanhamos a diminuição dos índices de mortalidade infantil e o aumento da expectativa de vida¹¹, em decorrência dos avanços científicos na área da saúde, vivemos na iminência de catástrofes de dimensões globais, devido à influência de acontecimentos distantes sobre eventos próximos causada pela globalização.

Além de evidenciar como a humanidade não estava preparada para lidar com esse tipo de risco de alta consequência, a pandemia da COVID-19 também demonstrou como esses eventos de grandes proporções afetam a população mundial de maneira distinta. Segundo o

¹¹ A pandemia da COVID-19 alterou os índices de expectativas de vida de diversos países, sendo que no Brasil entre os anos de 2019 e 2021 houve a diminuição de 4,5 anos da expectativa de vida da população em geral, conforme demonstram os dados do IPEA (CAMARANO, 2023).

relatório publicado pelo *The Lancet Countdown* em 2021, 63% dos 166 países não conseguiram implementar quadros nacionais de emergência em saúde pública capazes de responder às demandas geradas pela COVID-19 no ano de 2020, sendo que essa porcentagem foi ainda maior entre os países com baixo Índice de Desenvolvimento Humano (IDH), o que contribuiu para uma resposta retardatária e desigual no combate à pandemia. Ademais, mesmo entre os países com maior IDH, os efeitos do vírus SARS-CoV-2 foram mais severos sobre as populações mais vulneráveis, como famílias de baixa renda, grupos minoritários, mulheres, crianças, idosos, pessoas com deficiência ou doenças crônicas e trabalhadores ao ar livre (ROMANELLO *et al.*, 2021).

Esses dados demonstram que as desigualdades sociais agravaram ainda mais os efeitos da pandemia da COVID-19, causando mais mortes, mais precarização da vida e mais violações de direitos àqueles que já se encontravam em situação de vulnerabilidade social. Longe de ser um infortúnio, o sofrimento causado pela disseminação do vírus SARS-CoV-2 está fortemente relacionado às decisões políticas, econômicas e sanitárias tomadas pelo poder estatal para enfrentá-lo. No Brasil, o poder executivo federal, apoiado por militares e empresários, utilizou-se da situação de emergência em saúde pública para submeter grupos sociais explicitamente desprezados pelo governo, como indígenas, quilombolas, pessoas em situação de rua, moradores de regiões periféricas, dentre outros grupos sociais historicamente marginalizados, a uma “necropolítica”, subjugando suas vidas ao poder da morte (MBEMBÉ, 2016).

Sob o mote de que “a economia não podia parar, mesmo que uma parte da população precisasse morrer para garantir a produtividade”, o governo federal minimizou os efeitos da pandemia da COVID-19, desestimulou a adoção de medidas de combate à propagação do vírus (isolamento social, uso de máscaras, vacinação), disseminou notícias falsas, defendeu a utilização de tratamentos ineficazes, afrouxou leis ambientais, dentre outras condutas, que foram consideradas criminosas pela Comissão de Inquérito Parlamentar (CPI) da Pandemia¹². Em decorrência da adoção dessa política da morte, 704.794 vidas de brasileiros foram ceifadas¹³ e com elas milhares de avós, mães, pais, filhos, saberes ancestrais, línguas indígenas. Enfim, uma tragédia sem precedentes na história recente da democracia brasileira.

Segundo Das (1997), ao longo dos séculos as instituições sociais desenvolveram um conjunto de explicações para justificar o sofrimento e ensinar as pessoas a tolerarem a dor e a miséria que se abatiam sobre elas. Todavia, após as atrocidades cometidas no século XX, que

¹² O relatório final da CPI da Pandemia está disponível em: <https://legis.senado.leg.br/sdleg-getter/documento/download/72c805d3-888b-4228-8682-260175471243>. Acesso em: 09 ago. 2023.

¹³ Informação disponível em: <https://covid.saude.gov.br/>. Acesso em: 09 ago. 2023.

ficou conhecido como o século dos genocídios, acreditava-se que as teodiceias¹⁴ chegariam ao fim. O que aconteceu, no entanto, foi um deslocamento dessas teorias do campo religioso para o campo estatal, que tem se apropriado delas para justificar a distribuição desigual do sofrimento e minimizar os danos causados à população (ou à parte dela) no presente, com a promessa de benefícios futuros. Ou seja, elas tornaram-se uma forma racional do Estado administrar as experiências de dor e sofrimento que ele mesmo produz, como fez o governo federal brasileiro para justificar as decisões tomadas na gestão da pandemia da COVID-19.

Em face desses disparates, indígenas e quilombolas de várias partes do país começaram a se mobilizar para não morrerem, adotando estratégias para conter a disseminação do novo coronavírus em seus territórios e assegurar o acesso das famílias a itens essenciais à sobrevivência (materiais de higiene e limpeza, alimentos, equipamentos de proteção), a despeito do apoio dos governos municipais, estaduais e federal. Para tanto, algumas associações comunitárias construíram barreiras físicas para limitar a circulação de pessoas no território, criaram comitês para controlar a entrada e saída de pessoas nas aldeias e nos quilombos, estabeleceram normas internas para proibir aglomerações, construíram grupos de *WhatsApp* para facilitar a veiculação de informações e o compartilhamento de saberes tradicionais, elaboraram cartazes informativos, fabricaram equipamentos de proteção (máscaras), realizaram campanhas para arrecadar dinheiro e alimentos, dentre outras ações para minimizar os efeitos da pandemia (ALMEIDA; MARIN; MELO, 2020).

Obviamente essa situação de emergência em saúde pública que se abateu sobre o Brasil e o mundo impediu o prosseguimento do projeto de pesquisa por meses a fio, em virtude da adoção das medidas de isolamento social para conter a disseminação do vírus, sobretudo entre os grupos mais vulneráveis, como indígenas, quilombolas, idosos *etc*, da dificuldade de manter contato com as comunidades de maneira remota e, principalmente, da impossibilidade de se conseguir pensar em outra coisa, quando a própria sobrevivência e a do outro encontravam-se ameaçadas. Afinal, as incertezas quanto ao vírus, à descoberta de vacinas, à duração da pandemia e a tantas outras questões impediam-nos de conjecturar o futuro, circunscrevendo nossa existência ao tempo presente. Contudo, à medida em que o número de casos e de mortes, inclusive de pessoas próximas, foram aumentando, essas incertezas iniciais foram cedendo lugar às ideias de um futuro apocalíptico, do qual dificilmente conseguiríamos escapar.

¹⁴ De acordo com Japiassú e Marcondes (2006), este conceito deriva do texto “Ensaio de teodiceia”, publicado por Leibniz em 1710, no qual o filósofo tenta justificar a existência de Deus, a partir da discussão sobre a existência do mal e sua relação com a bondade divina.

Essas visões catastróficas do amanhã comungam de uma visão de mundo fatalista, que se traduz em uma postura passiva e resignada em face do futuro. Segundo Giddens (2002, p. 105), o fatalismo “é a recusa da modernidade – o repúdio a uma orientação de controle em relação ao futuro em favor de uma atitude que deixa que os eventos venham como vierem”. Apesar de contrariar os princípios da ciência moderna, para o autor esse tipo de conduta está intrinsecamente relacionado à modernidade, uma vez que atualiza as noções de sina e destino utilizadas pelas sociedades medievais, amputando seu caráter religioso e cosmológico. Assim, o fatalismo apresenta-se como “uma posição de aceitação resignada de que se deve deixar que as coisas sigam seu curso. É uma posição nutrida pelas principais orientações da modernidade, embora se oponha a elas” (GIDDENS, 2002, p. 106-107). Como exemplo disso, ele cita a relação providencial que os indivíduos estabelecem com os riscos de alta consequência no presente, deixando-os a cargo dos cientistas, políticos e especialistas resolverem.

Martin-Baró (1987), por sua vez, argumenta que o fatalismo está associado a processos de dominação e constitui-se como uma maneira contraproducente de as pessoas situarem-se em relação à própria vida, por meio de atitudes, comportamentos e sentimentos que tendem a bloquear seus esforços em relação à mudança pessoal e social, funcionando como uma espécie de profecia autorrealizadora, que torna real aquilo que ela mesma postula. Contudo, antes de ser uma atitude individual, interna e subjetiva, o fatalismo é uma realidade social, externa e objetiva, que impede as classes dominadas de controlar o seu próprio futuro. Ao fazer isso, o fatalismo atua como um instrumento ideológico de controle e opressão das classes dominantes sobre as dominadas, cerceando sua capacidade de inventar novos caminhos e de mudar os rumos do seu destino.

É contra esse tipo de pensamento ideológico que Ailton Krenak, uma importante liderança indígena do Vale do Rio Doce, vem teorizando há alguns anos. Na sua concepção, “O tipo de humanidade zumbi que estamos sendo convocados a integrar [pelo neoliberalismo] não tolera tanto prazer, tanta fruição de vida. Então, pregam o fim do mundo como uma possibilidade de fazer a gente desistir dos nossos próprios sonhos” (KRENAK, 2019, p. 13). Por isso, ele propõe que se quisermos adiar o fim do mundo precisamos contar mais uma história. Isto é, darmos vazão a novas narrativas, capazes de desfazer esses consensos ideológicos e demonstrar outras formas de ser e estar no mundo e com isso aventarmos outros futuros possíveis, pois sempre que pudermos fazer isso estaremos adiando o nosso fim.

Ao longo da pandemia da COVID-19, porém, ouvimos a mídia utilizar repetidas vezes o termo “novo normal” para nomear as mudanças cotidianas desse período, o qual, segundo Almeida, Marin e Melo (2020), não passa de uma atualização da ideia de que é necessário

mudar alguma coisa para que tudo permaneça do mesmo jeito, tal como dizia Tancredi Falconeri ao seu tio Frabrizio Corbèra, Príncipe de Salina, no romance “O Leopardo” do escritor italiano Giuseppe Tomasi de Lampedusa, que retrata a queda da nobreza e a ascensão da burguesia durante o processo de unificação da Itália no final do século XIX.

É justamente contra o risco de repetirmos esses mesmos erros, que Krenak (2020) nos alerta em seu livro “A vida não é útil”, publicado no contexto pandêmico.

Se quisermos, após essa pandemia, reconfigurar o mundo com essa mesma matriz, é claro que o que estamos vivendo é uma crise, no sentido de erro. Mas, se enxergarmos que estamos passando por uma transformação, precisaremos admitir que nosso sonho coletivo de mundo e a inserção da humanidade na biosfera terão que se dar de outra maneira. Nós podemos habitar este planeta, mas deverá ser de outro jeito (KRENAK, 2020, p. 23).

Foi inspirada nessas provocações feitas por Ailton Krenak de que para adiarmos o fim do mundo precisamos contar mais uma história, que retomamos a pesquisa em um momento posterior, mantendo o foco no estudo do cotidiano dos povos quilombolas, que, assim como outros povos tradicionais, vêm lutando há séculos contra o colonialismo, o racismo e o neoliberalismo, demonstrando que não existe uma história única e tampouco uma humanidade universal. O resgate dessas versões contra-hegemônicas da história permite, não só reinterpretarmos o passado de maneira crítica, como também construirmos outras narrativas possíveis acerca do futuro: mais plurais, inclusivas e solidárias.

1.4 RETOMADA DA PESQUISA

Para contar a história de como retomei a pesquisa, recorrerei ao conceito de serendipidade, utilizado pela escritora Ana Maria Gonçalves no seu livro “Um defeito de cor”, o qual me parece adequado para explicar a maneira inesperada como aconteceu esse processo.

O uso da palavra *serendipity* apareceu pela primeira vez em 28 de janeiro de 1754, em uma carta de Horace Walpole (filho do ministro, antiquário e escritor Robert Walpole, autor do romance gótico *The Castle of Otranto*). Na carta, Horace Walpole conta ao seu amigo Horace Mann como tinha encontrado por acaso uma valiosa pintura antiga, complementando: “Esta descoberta é quase daquele tipo a que chamarei serendipidade, uma palavra muito expressiva, a qual, como não tenho nada de melhor para lhe dizer, vou passar a explicar. Uma vez li um romance bastante apalermado, chamado *Os três príncipes de Serendip*: enquanto suas altezas viajavam, estavam sempre a fazer descobertas, por acaso e sem sagacidade, de coisas que não estavam a procurar...

Serendipidade então passou a ser usada para descrever aquela situação em que descobrimos ou encontramos alguma coisa enquanto estávamos procurando outra, mas para a qual já tínhamos que estar, digamos, preparados. Ou seja, precisamos ter

pelo menos um pouco de conhecimento sobre o que "descobrimos" para que o feliz momento de serendipidade não passe por nós sem que sequer o notemos (GONÇALVES, 2009, p. 7).

No final do ano de 2020, em meio à pandemia da COVID-19, tomei posse como psicóloga na área de Assistência Social do município de Contagem, situado na Região Metropolitana de Belo Horizonte (RMBH), onde moro há cerca de uma década. A partir de então, passei a conciliar as atividades do doutorado com o trabalho em um Centro de Referência Especializado de Assistência Social (CREAS), onde acompanho, em conjunto com outros(as) profissionais, famílias e indivíduos que sofreram alguma situação de violação de direitos e adolescentes em cumprimento de medidas socioeducativas em meio aberto.

Tal como discutido anteriormente, a pesquisa de campo não começa apenas quando estamos em um local específico para observar os fenômenos, mas quando nos vinculamos a uma temática. De modo que também estamos pesquisando quando relatamos, conversamos ou buscamos mais informações acerca do nosso tema de estudo (SPINK, 2003). Por isso, mesmo nesse período em que o projeto de pesquisa inicial estava suspenso em decorrência da pandemia, eu continuava a pensar, ler e dialogar com outras pessoas sobre o meu interesse em pesquisar sobre a situação das comunidades tradicionais do Vale do Rio Doce. Ao conversar sobre esse assunto com uma colega de trabalho do CREAS, chamada Eleonila, descobri inesperadamente que ela mantinha vínculos com Ilha Funda, pois seu marido descende de uma das famílias dessa comunidade.

Para minha surpresa, Sra. Eleonila também compartilhou comigo uma fotografia, que ela retirou em Ilha Funda no dia do evento realizado em junho de 2019, na qual apareço ao fundo, conforme se pode observar a seguir.

Figura 4 – Participantes da festa de reconhecimento do quilombo Ilha Funda



Fonte: Fotografia retirada por Eleonila em Ilha Funda no dia 29/06/2019.

Legenda: Ao centro da imagem observa-se a pesquisadora, cuja imagem está demarcada por um círculo.

Esta foto é emblemática porque, em vez de representar o ponto de vista do pesquisador(a) sobre o Outro, ela retrata o olhar do Outro sobre o(a) pesquisador(a), demonstrando que, ao mesmo tempo em que ele(a) observa os fenômenos comunitários, também é observado pela comunidade. Isso acontece porque a pesquisa em Psicologia Social, tal como afirma Lane (1985, p. 18), “é uma prática social onde pesquisador e pesquisado se apresentam enquanto subjetividades que se materializam nas relações desenvolvidas, e onde os papéis se confundem e se alternam, ambos objetos de análises e portanto descritos empiricamente”.

Agora, voltando ao conceito de serendipidade, foi devido à descoberta de que minha colega de trabalho mantinha vínculos com Ilha Funda que consegui me reaproximar dessa comunidade e estabelecer uma relação de pesquisa. A casualidade dessa situação decorre do fato de encontrar aquilo que eu estava procurando em um lugar totalmente inusitado graças à ação do acaso. Embora esses golpes de sorte possam colaborar para a produção de conhecimento científico, como no caso da descoberta da penicilina por Alexander Fleming, eles dependem que o(a) pesquisador(a) esteja preparado para interpretar aquilo que acabou de descobrir, senão o achado pode passar despercebido.

Apesar de parecer apenas um simples detalhe, esse fato marcou um ponto de guinada da pesquisa, uma vez que me possibilitou dialogar com as pessoas da comunidade a partir de um outro lugar. Antes disso, elas não tinham nenhuma referência sobre mim, o que certamente despertava alguma desconfiança acerca das minhas intenções. Segundo Berreman (1990), toda interação social envolve um controle de impressões mútuo, em que cada uma das partes busca monitorar suas atitudes e comportamentos (públicos e privados) e fazer inferências sobre as do Outro. Todavia, quando se trata de uma interação de pesquisa, o tipo de relação estabelecida entre o(a) pesquisador(a) e o grupo social pesquisado interfere diretamente na condução do estudo e na natureza dos dados obtidos. Tanto que se não houver uma relação de confiança entre as partes, muitas informações podem ser omitidas, distorcidas ou inventadas.

Por isso, a construção de vínculos de confiança com a comunidade pesquisada deve fazer parte dos procedimentos metodológicos adotados pelo(a) pesquisador(a), porque sem isso ele(a) não é plenamente aceito pelo grupo social, ainda que tenha autorização formal para realizar seus estudos. Esse processo, no entanto, pode ser demorado ou nunca chegar a acontecer, como no caso das pesquisas etnográficas¹⁵ realizadas no contexto do colonialismo, em que os grupos pesquisados não confiavam (com razão) nos pesquisadores, ainda que eles permanecessem por longos períodos em suas aldeias. O antropólogo Evans-Pritchard, por exemplo, viveu meses “como” um Nuer e mesmo assim não foi totalmente aceito por esse povo, que se recusava a colaborar com seu trabalho (EVANS-PRITCHARD, 2007).

Entretanto, também pode acontecer situações inesperadas durante as interações de pesquisa, que levem à aceitação ou rejeição do(a) pesquisador(a) pelo grupo social, como no clássico trabalho do antropólogo Clifford Geertz, realizado em conjunto com sua esposa, a também antropóloga, Hildred Geertz, em uma aldeia balinesa. A princípio, eles encontraram muita resistência entre os aldeões, que os tratavam como se fossem criaturas invisíveis (não-pessoas). Todavia, tudo mudou após um episódio em que os dois pararam para assistir a uma briga de galo na praça pública e a polícia interveio dispersando a multidão. Em vez de apresentarem suas credenciais de pesquisadores, ambos correram junto com os moradores locais, que os acolheram em suas casas e, depois disso, mostraram-se abertos a colaborarem com o trabalho deles (GEERTZ, 2008).

¹⁵ Utilizei como exemplo as pesquisas etnográficas, porque a Psicologia Social, sobretudo a latino-americana, começou a realizar pesquisa em comunidades em um contexto posterior, no qual a relação estabelecida entre o pesquisador(a) e a comunidade não era mais concebida como uma relação neutra, mas como uma relação que poderia tanto ser reprodutora quanto transformadora da realidade social (LANE, 1985).

Embora minha proximidade com uma pessoa que mantinha vínculos com Ilha Funda tenha auxiliado no estabelecimento de uma relação inicial com a comunidade, o processo de familiarização levou meses, porque envolveu diálogos individuais, reuniões de discussão, visitas *in loco* e o planejamento conjunto das ações. Apesar do termo familiarização evocar a ideia de tornar algo familiar, habitual ou vulgar, aqui ele é utilizado como um procedimento metodológico, cuja finalidade é sensibilizar o(a) pesquisador(a) sobre os problemas e necessidades da comunidade.

Segundo Montero (2006), a familiarização do(a) pesquisador(a) com a comunidade é uma condição *sine qua non* para a realização do trabalho comunitário, pois se trata de

um processo de natureza sociocognitiva em que agentes externos e internos iniciam ou aprofundam seu entendimento mútuo captando e apreendendo aspectos da cultura de cada grupo, ao mesmo tempo em que encontram pontos de referência comuns, avaliando os interesses que movem cada grupo, desenvolvem formas de comunicação, descobrir peculiaridades linguísticas e começar a desenvolver um projeto compartilhado¹⁶ (MONTERO, 2006, p. 78. Tradução própria).

Para tanto, Montero (2006) recomenda pôr em suspenso as impressões iniciais e os estereótipos acerca dos membros(as) da comunidade – tanto os positivos quanto os negativos – pois na sua opinião isso pode atrapalhar a compreensão da situação estudada. Além disso, ela explica que não podemos perder de vista que se trata de um processo de mão dupla, por meio do qual os(as) participantes também se familiarizam com o(a) pesquisador(a). Por isso, faz parte do procedimento o levantamento de informações mútuas em que cada uma das partes conhece a outra e vice-versa.

¹⁶ No original: *La familiarización es un proceso de carácter sociocognoscitivo en el cual los agentes externos e internos inician o profundizan su conocimiento mutuo captando y aprehendiendo aspectos de la cultura de cada grupo, a la vez que encuentran puntos de referencia comunes, evalúan los intereses que mueven a cada grupo, desarrollan formas de comunicación, descubren peculiaridades lingüísticas y comienzan a desarrollar un proyecto compartido* (MONTERO, 2006, p. 78).

CAPÍTULO 2 – MÉTODOS E TÉCNICAS DE PESQUISA

2.1 ESCOLHAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS

Tendo em vista que “a natureza do objeto condena ao método” (BOSI, 2012, p. 578) e não o contrário, buscamos combinar métodos e técnicas de investigação científica que permitissem pesquisar a comunidade e os processos psicossociais que nela ocorrem, com o foco em “reconstruir teoricamente os processos, as relações, os símbolos e os significados da realidade social” (MINAYO, 2007, p. 14). Para Tanto, optamos por realizar um estudo qualitativo exploratório, a partir do referencial teórico-metodológico de autores da psicologia social comunitária latino-americana, como Lane (1985), Montero (2006) e Fals Borda (1993), que, diferentemente da tradição pragmática norte-americana e da tradição filosófica europeia de base fenomenológica, propõem uma interpretação crítica da realidade, voltada para a compreensão dos problemas sociais dos países do chamado “Terceiro Mundo”, com vistas a transformá-los (LANE, 1985).

Tal proposta parte de uma concepção materialista-histórica e dialética para compreender o indivíduo em sua concretude. Isto é, como manifestação de uma totalidade histórico-social. Em virtude disso, ela assenta-se sobre

[...] um enfoque fundamentalmente interdisciplinar, o pesquisador-produto-histórico parte de uma visão de mundo e do homem necessariamente comprometida e neste sentido não há possibilidade de se gerar um conhecimento “neutro”, nem um conhecimento do outro que não interfira na sua existência. Pesquisador e pesquisado se definem por relações sociais que tanto podem ser reprodutoras como podem ser transformadoras das condições sociais onde ambos se inserem; desta forma, conscientes ou não, sempre a pesquisa implica intervenção, ação de uns sobre outros (LANE, 1985, p. 18. Grifos nossos).

A ideia de “intervenção” proposta por Fals Borda (1993) difere-se completamente dos padrões de intervenção associados à colonização, à evangelização, às políticas centralizadoras dos países socialistas, às operações militares internacionais e ao “cientificismo” racionalista, porque enquanto estes decorrem de uma concepção de ciência baseada no saber e controle absoluto da situação pelo(a) pesquisador(a) ou agente independente, aquela parte de uma outra concepção de ciência, que admite a relatividade da experiência do conhecimento, rompendo com a tradicional relação de subordinação estabelecida entre o(a) pesquisador(a) e os sujeitos pesquisados. São, portanto, conceitos de intervenção divergentes, que “surgem de duas definições distintas de ciência. São duas filosofias de vida e de trabalho que diferem desde a

sua concepção: uma é vertical, elitista, ortodoxa; a outra, conjuntural, simétrica, iconoclasta¹⁷” (FALS BORDA, 1993, p. 9. Tradução nossa).

Segundo Fals Borda (1993), o conceito de intervenção em comunidades proposto por ele e por outros(as) pesquisadores(as) latino-americanos vai de encontro ao uso descabido e amoral da ciência como elemento de intervenção no ambiente social e natural. Por isso, sua proposta metodológica denominada de “*investigación-acción participativa*” perpassa por uma tentativa de aproximar a corrente científicista instrumental da racionalidade empírica para conseguir dar respostas às questões cotidianas, pois na sua visão a separação existente entre elas tem causado graves distorções no desenvolvimento da ciência. Como exemplo disso ele cita que os(as) cientistas são capazes de descobrir como chegar à lua, mas ao mesmo tempo incapazes de resolver o problema de mulheres pobres que precisam se deslocar diariamente para ter acesso à água.

Na opinião de Fals Borda (1993), essa dificuldade decorre da diferença de prioridades e valores que envolvem cada uma dessas questões, porque enquanto a primeira é de caráter intervencionista, cuja solução está atrelada ao desenvolvimento tecnológico e econômico, a segunda é de natureza participativa, ou seja, depende da participação social, econômica e política para alcançar os seus objetivos. Contudo, ao se unirem, elas seriam capazes de produzir um novo tipo de conhecimento: mais completo, útil e válido do que aquele produzido individualmente. Por isso, ele argumenta que

para que isso ocorra, é necessário que o conceito de Razão se equilibre e se enriqueça com o conceito mais participativo de Sentimento. Muitos têm sustentado que não pode haver ciência real sem sentimento, porque a ciência é, no fundo, um fenômeno humano, que não é o fetiche que construímos com a nossa alienação. Nós cientistas somos humanos e temos nossas raízes no cotidiano¹⁸ (FALS BORDA, 1993, p. 15. Tradução nossa).

Para construir esse tipo de conhecimento mais útil, completo e que ajude a humanidade a resolver seus conflitos, a “participação” é um elemento central. De acordo com Fals Borda (1993), é ela que permite estabelecer uma quebra na relação usual de exploração e submissão do binômio sujeito/objeto para transformá-la em uma relação simétrica e horizontal de

¹⁷ No original “*Proviene de dos definiciones distintas de ciencia. Son dos filosofías de vida y de trabajo que difieren a partir de su misma concepción: la una, vertical, elitista, ortodoxa; la otra, coyuntural, simétrica, iconoclasta*” (FALS BORDA, 1993, p. 9).

¹⁸ No original: “*Para que eso ocurra, es necesario que el concepto de Razón se equilibre y se enriquezca con el más participativo concepto de Sentimiento. Muchos lo han sostenido: que no puede haber ciencia real sin sentimiento, porque la ciencia es, en el fondo, un fenómeno humano, que no es el fetiche que hemos construido con nuestra alienación. Los científicos somos humanos, y tenemos nuestras raíces en lo cotidiano*” (FALS BORDA, 1993, p. 15).

sujeito/sujeito. Por outro lado, sem ela corre-se o risco de produzir intervenções anódinas, impositivas ou contrárias aos interesses da comunidade pesquisada.

Assim como o referido autor, Montero (2006) também defende a importância da participação no processo de investigação/intervenção em comunidades. Na sua opinião,

O caráter participativo da psicologia comunitária é evidente no campo metodológico. Nenhuma pesquisa ou intervenção comunitária pode ser realizada sem um contato direto e estável entre profissionais externos à comunidade (agentes externos) e membros da comunidade (agentes internos). Este aspecto é de máxima importância porque a relação que se estabelecer entre os profissionais da psicologia e as pessoas interessadas da comunidade dependerá do caráter participativo que se conseguir dar ao projeto que se deseja executar. Tanto a execução quanto o maior ou menor sucesso que se possa alcançar vão depender da participação da comunidade. [...] Por isso, a relação entre agentes externos e internos deve ser horizontal, fundamentada na troca de saberes e no diálogo¹⁹ (MONTERO, 2006, p. 44).

Para Smith (2016), os projetos baseados em intervenção geralmente visam produzir mudanças estruturais e culturais, as quais podem ser necessárias para a comunidade ou extremamente destrutivas. Para assegurar que a intervenção vá ao encontro dos interesses comunitários, o projeto de intervenção indígena desenvolvido pelos(as) pesquisadores(as) Maori parte do princípio de que a comunidade é quem convida o projeto e define seus parâmetros; e as instituições, os(as) pesquisadores e os demais agentes envolvidos no projeto têm que estar dispostos a algum tipo de mudança. Assim, “a intervenção é direcionada para mudar as instituições que lidam com os povos indígenas e não para mudar os povos indígenas para que eles se encaixem nas estruturas²⁰ (SMITH, 2016, p. 199. Tradução nossa).

Embora seja um termo controverso, a ideia de intervenção contida neste trabalho parte dos princípios da psicologia social comunitária latino-americana em que o(a) pesquisador(a), assim como o conhecimento por ele(a) produzido, nunca são neutros. Pelo contrário, ao adentrar em uma comunidade tanto o(as) pesquisador(a) quanto os sujeitos da pesquisa em alguma medida afetam-se e deixam se afetar pelo Outro, modificando suas relações sociais. Nessa perspectiva, a pesquisa também não é vista como um fim em si mesmo, mas como um compromisso estabelecido entre as partes. Por isso, Bosi (1987, p. 2) afirma que “Uma pesquisa

¹⁹ No original: “*El carácter participativo de la psicología comunitaria es evidente en el campo metodológico. Ninguna investigación o intervención comunitaria puede hacerse sin un contacto directo y estable entre profesionales externos a la comunidad (agentes externos) y miembros de la comunidad (agentes internos). Este aspecto es de máxima importancia porque la relación que se establezca entre los profesionales de la psicología y las personas interesadas de la comunidad dependerá del carácter participativo que se logre darle al proyecto que se quiera llevar a cabo. Y tanto la ejecución como el mayor o menor éxito que se pueda alcanzar van a depender de la participación de la comunidad. [...] Por ello, la relación entre agentes externos e internos se debe ser horizontal, fundamentada en el intercambio de saberes y en el diálogo*” (MONTERO, 2006, p. 44).

²⁰ No original: “*la intervención va dirigida a cambiar las instituciones que tratan con los pueblos indígenas y no a cambiar a los pueblos indígenas para que encajen en las estructuras*” (SMITH, 2016, p. 199).

é um compromisso afetivo, um trabalho ombro a ombro com o sujeito da pesquisa. E ela será tanto mais válida se o observador não fizer excursões saltuárias na situação do observado, mas participar de sua vida”.

Para Montero (2006), quando o(a) pesquisador(a) participa efetivamente do cotidiano da comunidade que ele(a) pretende investigar, ele(a) não deve guiar seu trabalho por técnicas de pesquisa baseadas numa “*epistemología de la distancia*” e sim por técnicas baseadas numa “*epistemología del encantamento*”, pois

[...] quem conhece entra em um mundo que se transforma: transforma e é transformado pela pessoa cognoscente; mas exige também desse observador uma atitude empática, de compreensão e curiosidade científica, embora não a de quem olha pela lente do microscópio ou do telescópio, mas sim o olhar horizontal que se reflete nos olhos do outro. Ao mesmo nível²¹ (MONTERO, 2006, p. 206. Tradução nossa).

Nesses casos, em vez de buscar manter um distanciamento artificial dos participantes da pesquisa para dar aparência de cientificidade ao trabalho, Montero (2006) sugere que o(a) pesquisador(a) adote uma postura reflexiva, que é própria do método qualitativo, para assegurar o rigor metodológico de sua pesquisa, a qual consiste em identificar os motivos que o(a) levaram a interessar-se por determinados aspectos da vida comunitária, bem como aqueles que o(a) levaram a negligenciar ou evitar outros, a partir da análise das próprias atitudes e comportamentos. Bourdieu (2003) nomeia esse procedimento de “objetivação participante”, a qual “se propõe a explorar não a ‘experiência vivida’ do sujeito conhecedor, mas as condições sociais de possibilidade – e, portanto, os efeitos e limites – dessa experiência e, mais precisamente, do ato de objetivação em si” (BOURDIEU, 2003, p. 282. Tradução nossa).

Além da participação ser um elemento central para o referencial teórico-metodológico adotado nesta pesquisa, também é um direito dos povos e comunidades considerados “tradicionais” participar de todas as decisões que afetam o seu dia-a-dia no território, o qual é assegurado pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre os direitos dos Povos Indígenas e Tribais, ratificada no Brasil pelo Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004. Em razão disso, algumas comunidades tradicionais têm inclusive protocolos próprios de “consulta prévia”, como as “comunidades quilombolas e apanhadoras de flores sempre vivas da Vargem do Inhaí, Mata dos Crioulos, Raiz e Braunas”²².

²¹ No original: [...] *quien conoce entra a un mundo que se transforma: transforma y es transformado por la persona cognoscente; pero además exige de ese observador u observadora una actitud empática, de comprensión y de curiosidad científica, aunque no la de quien mira a través de la lente del microscopio o del telescopio, sino la mirada horizontal que se refleja en los ojos del otro. Al mismo nivel* (MONTERO, 2006, p. 206).

²² Documento disponível em: <https://rca.org.br/wp-content/uploads/2019/06/Protocolo-Consulta-Comunidades-Quilombolas-Apanhadoras-de-Flores-Sempre-Vivas.pdf>. Acesso em: 16 out. 2022.

Embora a “consulta prévia” seja um dispositivo jurídico geralmente associado a intervenções físicas que impactam o dia-a-dia no território – como a implantação de empreendimentos ou a construção de obras de infraestrutura – ela diz respeito ao direito à participação direta, sem mediações e tutela, dos povos e comunidades tradicionais em todos os processos decisórios que afetam suas vidas. Desse modo, quando pretendemos realizar uma pesquisa social em comunidades consideradas “tradicionais” é prudente refletirmos sobre esse direito delas, para além da carta de anuência requerida pelo Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos (CEP), pois estamos tratando de uma atividade que também pode produzir efeitos sobre as dinâmicas comunitárias.

Não estamos falando de procedimentos burocráticos de consulta, mas do direito de a comunidade participar ativamente dos processos decisórios que envolvem a investigação científica. Ao fazermos isso, além de assegurarmos que ela estará suficientemente esclarecida para decidir a respeito da autorização (ou não) da pesquisa, conseguiremos desenvolver trabalhos mais voltados para os seus interesses e não apenas os da academia.

Segundo Smith (2016),

No Havai, os *kanaka Maoli* – pesquisadores nativos havaianos – têm falado sobre as tias, os tios e os anciãos, cujas opiniões devem ser consultadas antes de realizar qualquer entrevista em uma comunidade. Na Austrália, os pesquisadores aborígenes também se referem aos muitos níveis de acesso que devem ser negociados quando os pesquisadores estão em busca de informações. Outros pesquisadores indígenas falam sobre os relacionamentos duradouros que se estabelecem, os quais vão além das relações do pesquisador com as famílias, comunidades, organizações e redes envolvidas²³ (SMITH, 2016, p. 38. Tradução nossa).

A partir dessa proposta de construção dialógica da pesquisa, procuramos estabelecer um diálogo horizontal com a comunidade de Ilha Funda, por meio de encontros com lideranças comunitárias e de reuniões presenciais e on-line com os(as) membros(as) da comunidade, incluindo tanto aqueles que residem dentro quanto aqueles que residem fora do território quilombola, nos quais houve a apresentação da pesquisadora (trajetória, interesses, vinculações institucionais *etc*) e da sua proposta inicial de pesquisa e discussões sobre: a) os problemas que afetam o cotidiano comunitário; b) as ações que a própria comunidade tem desenvolvido para

²³ No original: *En Hawaii, los kanaka Maoli – investigadores havaianos nativos – han hablado de las tías, los tíos y los mayores cuyas opiniones deben ser consultadas antes de llevar a cabo cualquier entrevista en una comunidad. En Australia, los investigadores aborígenes aluden también a los muchos niveles de acceso que deben ser negociados cuando los investigadores andan en busca de información. Otros investigadores indígenas hablan de las relaciones perdurables que se establecen, y que van más allá de las relaciones del investigador con las familias, comunidades, organizaciones y redes involucradas* (SMITH, 2016, p. 38).

resolvê-los; c) as articulações já realizadas com parceiros externos; e d) as possíveis contribuições da pesquisa para a comunidade.

Somente depois do estabelecimento desses diálogos com a comunidade, a partir dos quais houve um processo de familiarização recíproco, em que a pesquisadora e os sujeitos da pesquisa passaram a fazer parte do universo um do outro, que solicitamos a anuência da Associação Comunitária de Ilha Funda e submetemos o projeto atualizado ao CEP do Instituto de Psicologia da USP, por meio da Plataforma Brasil, onde ele foi aprovado pelo Parecer Consubstanciado nº 6.112.340.

2.1 CONSTRUÇÃO DO PROBLEMA DE PESQUISA

Ainda que o problema de pesquisa não deva ser confundido com os problemas comunitários, o diálogo com a comunidade é fundamental para a construção de um objeto de estudo que também tenha relevância social para os(as) seus(suas) membros(as). Por esse motivo, o ponto de partida desta etapa foi uma pequena reunião presencial – respeitando as normas sanitárias para evitar a transmissão da COVID-19 – realizada no município de Contagem no dia 05/02/2021, na qual Sra. Eleonila apresentou a pesquisadora ao Sr. Joaquim e à Sra. Ninica, ambos nascidos e criados em Ilha Funda. Nesse primeiro momento, mais do que saber o que pretendíamos pesquisar, os(as) participantes preocuparam-se em conhecer quem era a pesquisadora, qual a finalidade do estudo e a quais instituições ela estava vinculada. Ou seja, informações essenciais para que eles(as) conseguissem situá-la no seu universo, tal como afirmam Leite e Vasconcellos (2007).

Além da familiarização das pessoas pertencentes à comunidade de Ilha Funda com a pesquisadora, nesse primeiro encontro os(as) participantes queixaram-se de que no período da pandemia da COVID-19 a participação comunitária havia arrefecido, sobretudo após a morte²⁴ de alguns membros(as). Diante dessa queixa inicial, começamos a aventar a possibilidade de realizar uma pesquisa que fomentasse o engajamento da comunidade em prol de um objetivo comum, incluindo também os(as) membros(as) que residiam fora do território quilombola, com vistas a envolvê-los no processo investigativo.

Após esse primeiro encontro, a ideia foi discutida internamente entre os(as) membros(as) da comunidade e no dia 31/07/2021 foi agendado um encontro virtual com pessoas que residiam na RMBH e no quilombo Ilha Funda, cuja finalidade era apresentar a

²⁴ Segundo os parentes das vítimas, nenhuma dessas mortes foram causadas pela COVID-19.

pesquisadora e a sua proposta inicial de pesquisa para aqueles(as) que ainda não a conheciam e ouvir os(as) participantes(as) que não estavam presentes na primeira reunião. O referido encontro durou cerca de uma hora, contou com a participação de sete pessoas e abordou os seguintes temas.

Quadro 2 – Temas abordados pelos(as) participantes na reunião on-line realizada dia 31/07/2021

- Pouca visibilidade do quilombo de Ilha Funda na região onde ele encontra-se localizado;
- Desejo de registrar a história da comunidade de Ilha Funda;
- Necessidade de ampliar as atividades laborais e de geração de renda desenvolvidas na comunidade;
- Preocupações quanto à segurança das pessoas que residem no quilombo, cuja maior parte são mulheres idosas;
- Problemas ambientais (voçorocas, criação de gado *etc*).

Fonte: Elaborado pela autora.

Além de discutirem acerca da necessidade de registrar a história de Ilha Funda para dar maior visibilidade a sua importância para a região, os(as) participantes também mencionaram o desejo de desenvolver mais atividades de trabalho e geração de renda e de ampliar a circulação de pessoas no território, com vistas a aumentar o comércio de produtos locais, como rapadura, corante, ervas medicinais, e a segurança daqueles(as) que permaneceram no quilombo. Todavia, eles(as) avaliaram que essas ações deveriam ser planejadas e executadas de maneira controlada e responsável para não causar outros problemas e agravar ainda mais a situação.

Embora as pessoas da comunidade já estivessem desenvolvendo algumas ações em conjunto com o CAT, a Comissão Quilombola do Alto do Rio Doce e a Cooperativa Agroecológica, como a elaboração de uma árvore genealógica das famílias de Ilha Funda e a criação de uma cooperativa de beneficiamento de urucum, os(as) participantes avaliaram que a pesquisa poderia vir a somar com essas iniciativas, sobretudo como forma de registro. Para tanto, eles(as) criaram um grupo de *WhatsApp* denominado “Articula Quilombo”, no qual foi adicionado parceiros externos, a pesquisadora e os(as) membros interessados(as), inclusive aqueles(as) que residiam em outras localidades e sugeriram que a próxima reunião fosse realizada no quilombo para que pudessemos conhecê-lo.

Apesar de termos definido uma data, a reunião teve que ser suspensa temporariamente, em razão de uma nova onda de transmissão da COVID-19. Entretanto, continuamos mantendo contato com as pessoas da comunidade, por meio do referido grupo de *WhatsApp* e de encontros esporádicos na Casa dos Movimentos Populares Margarida Alves, uma associação comunitária

localizada no município de Betim, que alguns membros(as) da comunidade costumam frequentar, sobretudo os(as) que residem na RMBH.

Quando os índices de transmissão da COVID-19 diminuíram e as vias de acesso à comunidade melhoraram, articulamos uma nova visita *in loco*, com a finalidade de estreitar a relação de pesquisa, alinhar os próximos passos e conversar com pessoas de Ilha Funda que não haviam participado do encontro anterior. Nessa visita, realizada entre os dias 29 e 30 de maio de 2022, a pesquisadora foi acompanhada por três pessoas que residem na RMBH (Sra. Eleonila, Sr. Joaquim e um amigo deles chamado Sr. Mauro) e mantêm vínculos familiares, comunitários e afetivos com as pessoas que moram no quilombo Ilha Funda em Ilha Funda.

Figura 5 – Reunião de discussão sobre a pesquisa no quilombo Ilha Funda



Fonte: Fotografia retirada pela autora na casa da Sra. Geralda em Ilha Funda no dia 29/05/2022.

Legenda: Da esquerda para a direita: Joaquim, Eleonila, Madalena, Ninica, Geralda, Maria da Conceição, Maria do Socorro (em pé), João e Mauro (abaixados).

Durante nossa estada em Ilha Funda, Sra. Madalena nos contou que uma das suas maiores preocupações é agregar mais pessoas à luta pela defesa dos territórios e dos conhecimentos tradicionais, especialmente os(as) mais jovens, pois as lideranças comunitárias que participam dos movimentos sociais estão envelhecendo e precisam que os(as) mais

novos(as) deem continuidade ao trabalho delas. Além disso, ela explicou que a comunidade de Ilha Funda sofre muita pressão do agronegócio e que as intervenções da Vale S.A. para recuperar os impactos causados pelo rompimento da barragem de Fundão na bacia do Vale do Rio Doce têm contribuído para causar divisões e desmobilizar as pessoas das comunidades afetadas.

O principal desafio de envolver os(as) mais jovens nas atividades comunitárias é que a maior parte deles(as) nasceu e foi criada na cidade, porque seus pais saíram de Ilha Funda ainda na juventude. Tendo em vista essa questão, as próprias pessoas da comunidade sugeriram que organizássemos um encontro on-line com esses(as) jovens para apresentarmos a pesquisa e conhecermos o ponto de vista deles(as) acerca dessas questões, porque apesar de estarem longe, eles(as) mantêm vínculos familiares, afetivos e históricos com Ilha Funda.

O referido encontro foi organizado pelo Sr. Joaquim, Sra. Eleonila e Sra. Madalena, que convidaram vários(as) jovens descendentes das famílias de Ilha Funda para dialogarem acerca da relação deles(as) com a comunidade, que apesar de ter sido reconhecida recentemente como “remanescente de quilombos”, não é reconhecida por eles(as) dessa forma, mas sim como “roça”. Ao longo dessa reunião, que durou aproximadamente duas horas e contou com a participação de 14 pessoas, os(as) participantes reviram parentes que há muito tempo não encontravam e compartilharam histórias, afetos, desejos e expectativas em relação ao trabalho que será desenvolvido.

Como era nosso primeiro contato com esses(as) jovens, optamos por não gravar a reunião para deixá-los(as) mais à vontade para se expressarem. Todavia, registramos todas as informações em nosso caderno de campo e as sintetizamos no quadro a seguir.

Quadro 3 - Temas abordados pelos(as) jovens na reunião on-line realizada dia 28/05/2022

- A “roça” como lugar de afeto, lembrança e resistência;
- A importância da ancestralidade e de conhecer as raízes;
- Desejo de manter a história viva e compartilhá-la com as gerações mais novas;
- Necessidade de encontrar as pessoas, fortalecer a história e a comunidade;
- Necessidade de fazer um resgate cultural dos conhecimentos tradicionais e das práticas religiosas;
- Trajetória das mulheres da comunidade;
- Perda das pessoas mais velhas;
- Recuperar as raízes indígenas;
- Discutir sobre os direitos do quilombo/quilombolas.

Fonte: Elaborado pela autora.

Além de os(as) jovens terem sido bastante participativos durante o encontro on-line, eles(as) propuseram várias iniciativas com o objetivo de recuperar a história da comunidade de Ilha Funda, incluindo as raízes culturais, os conhecimentos tradicionais e as práticas religiosas, e de fortalecer a relação deles(as) com a “roça”, pois eles(as) explicaram que isso foi e continua sendo importante para a constituição identitária deles(as), dos(as) filhos(as) e daqueles(as) que ainda virão. Ademais, eles(as) mostraram-se dispostos a colaborar com a pesquisa e a sensibilizarem mais pessoas para participarem das próximas atividades.

Apesar de num primeiro momento terem emergido várias questões relacionadas à comunidade de Ilha Funda, as condições de possibilidade de realização da pesquisa – como tempo, deslocamento e adoção temporária de medidas de distanciamento social em virtude da pandemia da COVID-19 – nos levaram a delimitar nossos objetivos em torno do seguinte problema de pesquisa: o arrefecimento dos vínculos sociais e comunitários estabelecidos entre as pessoas da comunidade de Ilha Funda, sobretudo entre aquelas que vivem fora do território quilombola.

Para investigar esse problema e ao mesmo tempo intervir nele consoante a proposta de Lane (1985), Montero (2006) e Fals Borda (1993), optamos por utilizar o método da história oral combinado a estratégias de pesquisa que permitissem um maior envolvimento dos(as) participantes no processo de coleta de dados. Com isso, esperávamos alcançar as seguintes finalidades: levantar informações acerca das lutas, histórias, tradições, saberes e práticas ancestrais da comunidade pesquisada e engajar seus(suas) membros(as) em torno de um projeto coletivo com potencial para transformar a sua própria realidade.

2.3 HISTÓRIA ORAL COMO MÉTODO DE PESQUISA E INTERVENÇÃO

A “recuperação crítica” da história da comunidade é uma estratégia de investigação em psicologia social comunitária que permite aos(as) participantes reafirmarem seus direitos coletivos, desfazerem equívocos históricos, recobrem conhecimentos e recursos esquecidos e desenvolverem e/ou consolidarem o sentido de comunidade (MONTERO, 2006). Ainda que haja diversas formas de fazer isso, a referida autora sugere o uso do método biográfico, porque além de ser um valioso recurso para a produção de conhecimento, ele possibilita às pessoas recuperarem e conservarem sua memória coletiva e compreenderem os processos sociais vivenciados na comunidade ao longo do tempo.

No caso das comunidades, estamos diante de um espaço de vida que se reconhece por seu caráter plural e pela integração de pessoas ligadas por uma história e por relações em comum [...]. Devido a isso, as vidas dessas pessoas refletem e constituem, ao mesmo tempo, a vida de sua comunidade. Assim, não as exploramos apenas em função de um indivíduo, mas desse grupo social particular que é a comunidade, para dessa forma encontrar a marca dos processos ao mesmo tempo individuais e coletivos²⁵ (MONTERO, 2006, p. 257. Tradução nossa).

Embora cada área do conhecimento tenha se apropriado do método biográfico de maneiras distintas (MUÑOZ, 1992), neste trabalho partimos da abordagem adotada por Montero (2006), segundo a qual o referido método se caracteriza por

explorar por meio de narrativas o desenvolvimento, os episódios e a passagem da vida de uma pessoa ou dos membros de um grupo ou comunidade, refletindo não apenas a celebração de acontecimentos importantes, mas também o cotidiano, sentimentos, crenças e relações entrelaçadas entre o individual e o sociocultural²⁶ (MONTERO, 2006, p. 259. Tradução própria).

Essa abordagem do método biográfico também é conhecida como “história de vida”, a qual pode ser construída a partir da combinação de diferentes métodos e técnicas de pesquisa, como a biografia, a autobiografia, o testemunho, a etnobiografia e a história oral (CHIZZOTTI, 2006). Nesta pesquisa, porém, optamos por trabalhar apenas com este último método, pois as narrativas orais de história de vida dizem respeito à memória pessoal, mas também à memória social, familiar e grupal, na qual entrecruzam-se os modos de ser do indivíduo e da sua cultura, constituindo uma zona fronteira, que, segundo Bosi (19876, p. 1), é “um dos temas centrais da Psicologia Social”.

Além disso, as narrativas orais têm se constituído como uma importante ferramenta de luta dos “povos e comunidades tradicionais”, por meio da qual eles trazem à tona “memórias subterrâneas”, que foram excluídas da História oficial produzida pelos grupos dominantes (POLLAK, 1989), e rompem com o perigoso mito da “história única”, que desumaniza e priva de alteridade aqueles que são considerados como Outro (ADICHIE, 2009), ao permitir que eles contem outras versões da história a partir do seu ponto de vista.

²⁵ No original: “*En el caso de las comunidades nos hallamos ante un espacio de vida que se reconoce por su carácter plural y por la integración de personas ligadas por una historia y por relaciones en común [...]. Debido a ello las vidas de esas personas reflejan y constituyen, al mismo tiempo, la vida de su comunidad. Así, no las exploramos sólo en función de un individuo, sino de ese particular grupo social que es la comunidad, para de este modo encontrar la huella de los procesos a la vez individuales y colectivos*” (MONTERO, 2006, p. 257).

²⁶ No original: “*El método biográfico se caracteriza por explorar mediante narraciones el desarrollo, los episodios y el transcurrir de la vida de una persona o de los miembros de un grupo o comunidad, reflejando no sólo efemérides sino la cotidianidad, los sentimientos, las creencias y las relaciones entrelazadas entre lo individual y lo sociocultural*” (MONTERO, 2006, p. 259).

Lourenço (2020), por sua vez, explica que quando os “povos e comunidades tradicionais” narram suas histórias de vida, eles saem dos lugares historicamente designados pelos outros e colocam-se como autores de suas próprias representações, podendo inclusive escolher outras formas de se autorrepresentarem, que não seja pela via da palavra escrita. Por esse motivo, a autora afirma que ao fazerem isso esses agentes sociais seguem o caminho inverso ao de uma sociedade que se quer única, no qual eles “escovam a história a contrapelo e rompem com o grafocentrismo, tendo, muitas vezes, na oralidade um elo com um passado ancestral” (LOURENÇO, 2020, p. 285).

Quando se trata de comunidades tradicionais de matriz africana, cujo passado se entrelaça de alguma forma à diáspora africana decorrente do tráfico transatlântico de pessoas escravizadas, o estudo da tradição oral tem um peso ainda maior: primeiro, porque ela é uma característica central da cultura de vários povos africanos, para os quais “a ligação entre o homem e a Palavra é mais forte. Lá onde não existe a escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido por ela” (BÂ, 2010, p. 168); e segundo, porque é através da transmissão de saberes e práticas ancestrais de geração em geração que esses povos têm conseguido preservar em sua memória coletiva os valores e costumes tradicionais, os quais são recriados e reatualizados em outros territórios, mantendo-se como uma “tradição viva” (ROCHA, 2011).

Segundo Bonvini (2001),

não há dúvida de que existiu e existe ainda hoje no Brasil uma tradição oral bastante viva, de origens francamente africanas e que constitui uma verdadeira herança de conhecimentos de todas as ordens, transmitidos de boca em boca através dos séculos, apesar de um contexto particularmente hostil e de um desenraizamento brutal devidos à escravidão. Esta herança é constituída de inúmeras “palavras organizadas”: fórmulas rituais, rezas, cantos, contos, provérbios, adivinhações... algumas em línguas africanas, e outras, as mais numerosas, em português. Através destas “palavras”, é bem uma “alma” africana que sobreviveu e que vive ainda hoje no Brasil (BONVINI, 2001, p. 40).

Além dessas questões, o contexto de oralidade permite a participação dos(as) membros(as) na vida comunitária e a continuidade dessa participação ao longo do tempo, assegurando, não só a troca de experiências na comunidade, como também a vida e sobrevivência da coletividade. Em virtude disso, Bonvini (2001) afirma que mais do que um intercâmbio linguístico interindividual, essa troca direta de palavras constitui-se como um fato comunitário, que liga a experiência total do grupo ao presente, passado e futuro. “São palavras ‘comunitárias’, atravessadas de um lado a outro por todo o vivido do grupo, orientadas para

este vivido num vai-e-vem dialético, no qual o vivido se reflete nas palavras e no qual estas, uma vez proferidas, repercutem, por sua vez, no vivido” (BONVINI, 2001, p. 39).

Desse modo, o estudo da história de vida dos(as) membros(as) de uma comunidade, por meio do método da história oral, permite que eles(as) tragam à tona memórias individuais e coletivas relacionadas aos modos de ser e existir do grupo (histórias, tradições, saberes e práticas ancestrais *etc*), que vêm sendo transmitidas de geração em geração. Segundo Pollak (1992, p. 102), “a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si”.

Já Lima e Silva (2015) consideram que a memória coletiva é um projeto inclusivo, cuja construção cabe diferentes narrativas e interpretações, familiaridades e estranhamentos, congruências e distensões, agonismos e antagonismos, porque ela é formada a partir da necessária diversidade que caracteriza uma comunidade. Além disso, eles identificaram em seu trabalho que a memória individual e coletiva do cotidiano, das lutas, das desavenças e das experiências de participação social mobilizam afetos, que atuam como elemento aglutinador do grupo social, favorecendo a produção do sentido de comunidade e a busca compartilhada de soluções para os problemas que os aflige, ainda que haja embates e enfrentamentos internos.

Mais do que um método para levantar informações sobre a comunidade, a história oral é uma estratégia de intervenção *per se*, que fomenta processos sociais de enraizamento ao permitir que as pessoas participem da vida comunitária, articulem sua memória pessoal à memória coletiva da comunidade, compreendam os processos sociais vivenciados pelo grupo e mantenham viva a memória comunitária, mediante o seu compartilhamento com as gerações atuais e futuras.

2.4 PROCEDIMENTOS DE COLETA DOS DADOS

2.4.1 Entrevistas temáticas de história oral

As entrevistas de história oral têm a finalidade de levantar informações com pessoas que presenciaram, vivenciaram ou tomaram conhecimento de acontecimentos, situações e conjunturas, que são de interesse do(a) pesquisador(a). Apesar dessa técnica basear-se no método biográfico, ela diferencia-se da história de vida por debruçar-se sobre temas específicos

e efetuar cortes temáticos na trajetória de vida dos(as) participantes, ainda que o eixo condutor das entrevistas continue sendo a biografia do(a) entrevistado(a) (ALBERTI, 2004).

Como nosso objetivo era fazer a “recuperação crítica” da história da comunidade de Ilha Funda, foram realizadas entrevistas semi-estruturadas com pessoas maiores de idade (18 anos), que vivem e/ou viveram parte de sua vida nessa comunidade, mediante a assinatura do Termo de Compromisso Livre e Esclarecido (TCLE). Além disso, utilizamos como critério de escolha dos(as) entrevistados(as): a) a diversidade dos(as) respondentes para evitarmos conclusões que representassem apenas a visão de um determinado perfil de participantes; b) a inclusão de pessoas consideradas “chave” pelos(as) próprios(as) entrevistados(as); e c) a viabilidade de realização da entrevista, considerando questões de ordem prática, como a disponibilidade da pessoa para receber-nos; o deslocamento até a casa do(a) entrevistado(a); e os prazos para conclusão do trabalho.

Para intermediar nossa relação com os(as) entrevistados(as), contamos com o auxílio de mediadores(as) da própria comunidade, os(as) quais eram pessoas que exerciam uma certa liderança comunitária e que participavam ativamente das discussões da pesquisa. Eles(as) faziam a abordagem inicial dos(as) entrevistados(as), nos acompanhavam até a casa deles(as) e participavam das entrevistas, de modo que os lugares de entrevistador(a), entrevistado(a) e ouvinte por vezes se intercambiavam. Além disso, quando havia outros moradores presentes na casa, como filhos e cônjuges, eles também eram convidados a participar da entrevista, transformando o momento de coleta dos dados num espaço de compartilhamento de memórias individuais e coletivas.

Os temas abordados nas entrevistas envolviam lembranças a respeito das: a) histórias contadas pelos mais “velhos”; b) vivências comunitárias em diferentes fases da vida; c) costumes e práticas tradicionais (religiosas, culturais, curativas *etc*); d) trabalho na roça; e) processo de exôdo rural das famílias de Ilha Funda; f) principais dificuldades enfrentadas no cotidiano (acesso à educação, saúde, transporte); g) mobilizações sociais e luta política; e h) relações estabelecidas entre os moradores que permaneceram em Ilha Funda e os que migraram para a cidade. Além disso, sempre que aparecia um tema novo ou algum que carecia de maiores explicações, ele era abordado com os(as) entrevistados(as) subsequentes.

A quantidade de entrevistas foi definida consoante o critério de “saturação” formulado pelo sociólogo Daniel Bertaux, o qual se refere ao momento da pesquisa em que os conhecimentos obtidos em campo permitem compreender as diversas dimensões do objeto de estudo e o conteúdo e a forma das entrevistas tornam-se repetitivos, a ponto do(a)

pesquisador(a) não conseguir apreender mais nada de novo em relação ao seu problema de pesquisa (ALBERTI, 2004).

2.4.1.1 Apresentação dos(as) participantes da pesquisa

O quadro a seguir apresenta as pessoas entrevistadas, sua relação com Ilha Funda e o contexto em que as entrevistas foram realizadas, o qual contribui para a compreensão dos laços de convivência que formam a referida comunidade. Além disso, salientamos que a questão da identificação foi discutida com os(as) participantes, (as)os quais optaram pela utilização dos seus nomes reais em detrimento de nomes fictícios.

Quadro 4 - Pessoas entrevistadas

Entrevista	Pessoa entrevistada	Idade	Profissão	Relação com Ilha Funda	Contexto de realização da entrevista
1	Madalena	63	Trabalhadora rural (aposentada)	Nasceu em Ilha Funda, onde permanece residindo até o momento.	Entrevista realizada na casa do irmão da entrevistada, Sr. Joaquim, em Betim.
2	Antônio	65	Motorista (aposentado)	Nasceu em Ilha Funda, mas na juventude mudou-se para o município de Betim, onde permanece residindo até o momento.	Entrevista realizada na casa do irmão do entrevistado, Sr. Joaquim, em Betim, durante uma confraternização familiar.
3	Rosa	51	Professora	Nasceu em Belo Horizonte, mudou-se para Ilha Funda com o marido que nasceu lá, mas mudou-se para Betim após o falecimento dele.	Entrevista realizada na casa do cunhado da entrevistada, Sr. Joaquim, em Betim, durante uma confraternização familiar.
4	Itelvino	61	Servidor público	Nasceu em Ilha Funda, na juventude mudou-se para Betim e depois para Extrema, onde permanece residindo até o momento. Viaja esporadicamente para Ilha Funda junto com a esposa e filhos.	Entrevista realizada na casa do irmão do entrevistado, Sr. Joaquim, em Betim, durante uma confraternização familiar.
5	Maria de Fátima	53	Do lar	Foi criada em Extrema e casou-se com o Sr. Itelvino, que nasceu e foi criado em Ilha Funda. Contudo, ambos residem em Extrema e viajam esporadicamente à Ilha Funda.	Entrevista realizada na casa do cunhado da entrevistada, Sr. Joaquim, em Betim, durante uma confraternização familiar.
6	Antônio	65	Motorista (aposentado)	Nasceu em Ilha Funda, mas na juventude mudou-se para o município de Betim, onde permanece residindo até o momento.	Entrevista realizada na casa do entrevistado em Betim. Na ocasião, também participaram da entrevista sua irmã, Sra. Madalena, sua esposa, Sra. Penha, e sua filha, Deise.

7	José Maria	69	Motorista (aposentado)	Nasceu em Ilha Funda, mas na juventude mudou-se para o município de Betim, onde permanece residindo até o momento.	Entrevista realizada na casa do entrevistado em Betim. Na ocasião, também participou da entrevista sua irmã, Sra. Madalena.
8	Maria das Dores (Ninica)	60	Professora(aposentada)	Nasceu em Ilha Funda, mas mudou-se para Contagem em 2005, onde permanece residindo até o momento. Entretanto, viaja com frequência para Ilha Funda, onde participa ativamente da vida comunitária.	Entrevista realizada na casa da entrevistada em Contagem.
9	Efigênia	76	Trabalhadora rural (aposentada)	Nasceu em Açucena, na infância mudou-se para o povoado do Baixio e depois que se casou mudou-se para Ilha Funda, mas teve que se mudar de lá para Periquito para estudar os filhos. Entretanto, sempre continuou cultivando sua roça junto com o esposo (falecido) em Ilha Funda.	Entrevista realizada na casa da entrevistada na cidade de Periquito.
10	Madalena	63	Trabalhadora rural (aposentada)	Nasceu em Ilha Funda, onde permanece residindo até o momento.	Entrevista realizada na casa da Sra. Efigênia na cidade de Periquito. Na ocasião, também participou da entrevista sua cunhada, Sra. Madalena.
	Efigênia	76	Trabalhadora rural (aposentada)	Nasceu em Açucena, na infância mudou-se para o povoado do Baixio e depois que se casou mudou-se para Ilha Funda, mas teve que se mudar de lá para Periquito para estudar os filhos. Entretanto, sempre continuou cultivando sua roça junto com o esposo (falecido) em Ilha Funda.	
11	Maria Silva (Didi)	76	Trabalhadora rural (aposentada)	Nasceu em Ilha Funda, onde permanece residindo até o momento.	Entrevista realizada na residência do casal em Ilha Funda, com a participação da Sra. Efigênia (cunhada).
	José	----	Trabalhador rural (aposentado)	Nasceu em Ferros, na infância mudou-se para Ilha Funda, onde permanece residindo até o momento	
12	Madalena	63	Trabalhadora rural (aposentada)	Nasceu em Ilha Funda, onde permanece residindo até o momento.	Entrevista realizada na casa da entrevistada em Ilha Funda.
13	Maria da Silva (Mundica)	----	Trabalhadora rural (aposentada)	Nasceu em Felicina, mudou-se na infância para Ilha Funda, onde permanece residindo até o momento.	Entrevista realizada na casa das irmãs em Ilha Funda. Na ocasião, também participaram da entrevista Sra. Madalena, Sra. Física e Sra. Juvenira, as quais são primas das entrevistadas.
	Geni	----	Trabalhadora rural (aposentada)	Nasceu em Felicina, mudou-se na infância para Ilha Funda, onde permanece residindo até o momento.	
14	Rorsino	66	Trabalhador rural (aposentado)	Nasceu no povoado de Córrego Fundo, mudou-se para a cidade na juventude e depois veio para Ilha Funda junto com a esposa.	Entrevista realizada na residência do casal em Ilha Funda, com a participação da Sra. Madalena (vizinha/amiga).
	Maria Helena	57	Trabalhadora rural (aposentada)	Nasceu em Ilha Funda, mudou-se para a cidade após o casamento, mas depois retornou para Ilha Funda.	

15	Maria do Carmo (Física)	57	Educadora social e integrante da coordenação do CAT	Nasceu em Ilha Funda, onde permanece residindo até o momento.	Entrevista realizada na casa das entrevistadas, as quais são irmãs, em Ilha Funda.
	Juvenira	67	Trabalhadora rural (aposentada)	Nasceu em Ilha Funda, onde permanece residindo até o momento.	
	Maria da Conceição	71	Trabalhadora rural (aposentada)	Nasceu em Ilha Funda, onde permanece residindo até o momento.	
	Maria do Socorro	65	Trabalhadora rural (aposentada)	Nasceu em Ilha Funda, onde permanece residindo até o momento.	
	Geralda	70	Trabalhadora rural (aposentada)	Nasceu em Ilha Funda, onde permanece residindo até o momento.	
16	Maria do Carmo (Cota)	48	Trabalhadora rural e servidora pública	Nasceu em Ilha Funda, onde permanece residindo até o momento.	Entrevista realizada na casa da Sra. Cota em Ilha Funda. Na ocasião estavam presentes sua mãe, Sra. Maria das Graças, e suas primas, Madalena, Física e Juvenira.
	Maria das Graças	70	Trabalhadora rural (aposentada)	Mudou-se para Ilha Funda após se casar, criou os filhos e depois mudou-se para Fabriciano para facilitar o acesso a tratamentos de saúde, onde permanece residindo até o momento.	
17	Hosana	----	Cabelereira	Nasceu no Córrego dos Tavares, onde foi professora primária, mas depois que se casou mudou-se para Ipatinga, onde permanece residindo até o momento.	Entrevista realizada na casa da irmã da entrevistada, Sra. Ormir, na cidade de Ipatinga. Na ocasião também participaram como ouvintes Mariana (filha) e Ormir.
18	Ormir	----	Vendedora (aposentada)	Nasceu e foi criada no Córrego dos Tavares, mas na juventude mudou-se para a cidade e atualmente reside em Ipatinga.	Entrevista realizada na casa da entrevistada na cidade de Ipatinga.
19	Maria	102	Professora (aposentada)	Nasceu em Virgolândia, mudou-se na juventude para o Córrego dos Tavares, onde foi professora primária, depois mudou-se para Ipatinga, onde permanece residindo até o momento.	Entrevista realizada com auxílio da Sra. Ormir (sobrinha) na casa onde ambas residem em Ipatinga.
20	Joaquim	58	Gestor ambiental	Nasceu em Ilha Funda, mas na juventude mudou-se para o município de Betim, onde permanece residindo até o momento.	Entrevista realizada na casa do entrevistado em Betim.

Fonte: Elaborado pela autora.

2.4.2 Caderno de campo

O caderno de campo constitui-se como uma ferramenta metodológica de registro e reflexão, uma vez que possibilita ao(à) pesquisador(a), não só a análise das experiências vivenciadas no contexto de pesquisa por ele(ela) e pelos(as) participantes, como também das implicações do próprio posicionamento no trabalho de campo (KROEF; GAVILLON; RAMM, 2020). Por esse motivo, ele é uma ferramenta essencial para o exercício da reflexividade científica na pesquisa qualitativa, por meio da qual se busca analisar de maneira crítica as condições em que o conhecimento foi produzido como forma de assegurar o seu rigor científico (MONTERO, 2006). Isto é, tornar objetivo aspectos subjetivos da pesquisa, como os motivos que levaram o(a) pesquisador(a) a tomar determinadas decisões, os efeitos da estrutura social sobre o problema de pesquisa, os limites do estudo, entre outros.

Em nossa pesquisa esse recurso foi utilizado para registrar as reuniões com a comunidade, os diálogos informais, as impressões iniciais do campo, as reflexões que surgiram no decorrer do estudo e as informações espontâneas, as quais eram confidenciais sempre antes de conseguirmos ligar o gravador. Por se tratar de uma ferramenta, cujo registro pode ser feito *a posteriori*, ele foi amplamente utilizado no início do trabalho de campo, quando ainda não tínhamos um vínculo de confiança bem estabelecido com a comunidade. Assim, em vez de gravarmos os primeiros diálogos e encontros com os(as) participantes, optamos apenas por registrá-los em nosso caderno de campo para evitar que eles(as) se sentissem pouco à vontade para se expressarem ou esclarecerem suas dúvidas.

Embora o diário de campo também tenha sido um procedimento de coleta de dados utilizado com bastante frequência nesta pesquisa, sua forma de registro difere-se muito das entrevistas, pois nele prevalece o ponto de vista, as interpretações e o vocabulário do(a) pesquisador(a), ao passo que nas entrevistas fica muito mais evidente a visão de mundo dos(as) participantes, a diversidade de vozes e a espontaneidade própria da linguagem oral. Essas diferenças podem ser notadas quando se contrasta o registro das reuniões realizadas com a comunidade com os excertos das entrevistas. Mas, a despeito disso, ambas se constituíram como formas de registro e de produção de dados igualmente importantes para a elaboração desta tese.

2.4.3 Registros fotográficos

Apesar de terem sido feitos com menor frequência, os registros fotográficos também foram utilizados como técnica de pesquisa complementar para registrar informações visuais

sobre o cotidiano da comunidade, do qual o(a) pesquisador(a) não é um(a) mero observador(a), mas sim um(a) integrante, porque a partir do momento em que eles(as) inicia o seu trabalho de campo, passa a fazer parte das dinâmicas comunitárias, conforme demonstra algumas das fotografias apresentadas nesta tese, em que a autora aparece participando de atividades junto com a comunidade. Por esse motivo, parte dos registros fotográficos não são de autoria da pesquisadora, mas de pessoas da comunidade que registraram esses momentos de interação e depois compartilharam com ela.

Segundo Novaes (2009), as imagens – ao contrário dos textos que geralmente remetem ao autor – quase sempre são associadas àquilo que representam. Contudo, na prática elas dizem mais sobre a relação estabelecida entre o(a) autor(a) e o objeto retratado, do que sobre a aparência deste último. Nas suas palavras,

Imagens, especificamente as que resultam das modernas técnicas de reprodução, como as fílmicas ou fotográficas, são signos que pretendem completa identidade com a coisa representada, como se não fossem signos. Iludem-nos em sua aparência de naturalidade e transparência, a qual esconde os inúmeros mecanismos de representação de que resultam (NOVAES, 2009, p. 456).

As fotografias também são uma forma de demonstrar que a comunidade não é uma entidade metafísica ou um espaço geográfico, mas uma forma de organização social que resulta do agir e falar em conjunto, no qual as pessoas criam espaços e formas de vida em comum a despeito de suas diferenças. Ou seja, a comunidade não é formada por sujeitos genéricos e também não suplanta a pluralidade própria da condição humana, como nos explica Arendt (2007). Para demonstrar isso e desmistificar a ideia de que as atividades realizadas com a comunidade eram “ações sem sujeito”, tentamos identificar cada uma das pessoas que participaram dos encontros retratados nesta tese.

Além disso, incluímos registros fotográficos de ações desenvolvidas em Ilha Funda pela própria comunidade, as quais foram compartilhadas no Grupo de *WhatsApp* “Articula Quilombo”, dada a importância que os(as) participantes atribuíram a elas. Em suma, podemos dizer que as imagens, assim como as narrativas aqui apresentadas, dizem respeito também àquilo que foi escolhido pela comunidade para ser lembrado, registrado e perpetuado em sua história.

2.5 PROCEDIMENTOS DE ANÁLISE DOS DADOS

2.5.1 Transcrição das entrevistas

Embora nossa pretensão fosse fazer a transcrição literal das entrevistas, chegamos à conclusão de que isso não é possível, nem mesmo com os *softwares* mais modernos de transcrição, porque sempre há algo na fala humana que não é passível de ser transformado em palavra. Segundo Bourdieu (2008), até mesmo as transcrições literais são formas de tradução ou interpretação do que é dito, uma vez que elas decorrem da tentativa do(a) pesquisador(a) de conciliar dois tipos de obrigações: a de fidelidade aos conteúdos manifestos durante a entrevista – como gestos, pausas, entonações, sotaques – e a de legibilidade, que diz respeito à transformação do discurso verbal em um texto escrito compreensível para o(a) leitor(a), mas sem perder o seu sentido original.

Após compartilharmos a transcrição da primeira entrevista que fizemos com a pessoa entrevistada, ela pediu que corrigíssemos alguma palavra que porventura ela tivesse dito de maneira incorreta. Tal pedido nos levou a refletir sobre o cuidado que o(a) pesquisador(a) deve ter com a passagem do texto oral para o escrito para não expor os(as) entrevistados(as) nem estabelecer uma hierarquia entre o discurso científico (escrito) e o discurso oral. Para Bourdieu (2008), em nome do respeito ao devido autor é

preciso às vezes decidir por aliviar o texto de certos desdobramentos parasitas, de certas frases confusas, de redundâncias verbais ou de tiques de linguagem (os "bom" e os "né") que, mesmo sem eles dão seu colorido particular ao discurso oral e preenchem uma função eminente na comunicação, permitindo sustentar uma conversa esbaforida ou tomar o interlocutor como testemunha, baralhando e confundindo a transcrição ao ponto, em certos casos, de torná-la completamente ilegível para quem não ouviu o discurso original (BOURDIEU, 2008, p. 710).

Desse modo, os excertos apresentados ao longo desta tese não são transcrições literais daquilo que foi dito pelos(as) participantes, uma vez que é impossível captar e transformar em texto as minúcias da linguagem oral, a qual é povoada de emoções, gestos, pausas, rompantes e frases inacabadas. Contudo, buscamos ser o mais fiel possível ao entendimento daquilo que estava sendo compartilhado conosco, pois como nos ensina Bosi (1987) é preciso que nasça uma compreensão sedimentada no trabalho comum e na convivência. Por isso, o vínculo de amizade e confiança estabelecido com os(as) entrevistados(as), a quem ela chama de “recordadores”, é o esteio do método de abordagem da memória.

Ainda em nome do respeito ao devido autor, também optamos por privilegiar a inserção dos excertos extraídos das entrevistas em detrimento das nossas interpretações sobre essas informações, porque isso permitiria, não só o compartilhamento da maneira como os(as)

entrevistados(as) representam a si mesmos(as) e ao mundo onde eles(as) vivem, sem a interferência de um mediador externo, como também que eles(as) se reconhecessem no texto escrito como os coautores que são.

Segundo Lourenço (2020),

[...] as “pré-noções” que são relacionadas a esses povos e comunidades tradicionais tendem a vê-los como sujeitos incapazes de ter uma história, uma língua, uma cultura ou um modo de vida próprios e, por isso, são vistos como atrasados, afirmação baseada em um movimento evolucionista, e incapazes de se autorrepresentarem (LOURENÇO, 2020, p. 288).

Contudo, a experiência de pesquisa com povos e comunidades tradicionais demonstra o contrário: que essas pré-noções são completamente equivocadas. O conteúdo das entrevistas realizadas nesta tese, assim como o de outros materiais em que esses sujeitos se autorrepresentam, como a coletânea de narrativas quilombolas produzida pelo Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (só para citar alguns exemplos), contrapõe a história oficial, que silencia, distorce e desqualifica seus modos de vida, ao mesmo tempo em que revela uma outra história, na qual eles(as) são autores(as) e protagonistas da luta contra as formas de opressão que recaem sobre a vida deles(as) e de suas comunidades. Essa mudança de quem tem o poder de contar a história permite depreendermos a relevância do significado estético e político desse tipo de narrativa ora apresentada.

2.5.2 Sistematização e análise das entrevistas

Ainda que a história de vida de uma pessoa seja sempre fascinante, o objeto de estudo desta pesquisa não são as pessoas entrevistadas e sim “a comunidade e os processos e relações psicossociais que nela ocorrem, ambos construídos entre os indivíduos que a integram e que também são influenciados por ela²⁷” (MONTERO, 2006, p. 27. Tradução nossa). Nosso enfoque, portanto, não são as narrativas individuais, mas a teia de memória das pessoas entrevistadas, a qual traz à tona a narrativa de uma coletividade, em que a história contada por um(a) esbarra na história contada pelo(a) outro(a) e assim por diante, porque diz respeito à vida em comum (LOURENÇO, 2020).

²⁷ No original “*La comunidad y los procesos y relaciones psicossociales en ella se producen, ambos construidos entre los individuos que integran dicha comunidad y que reciben asimismo su influencia*” (MONTERO, 2006, p. 27).

Por esse motivo, na sistematização e análise dos dados buscamos identificar nas narrativas individuais de história de vida formas de organização social da comunidade, processos de mudança social e estratégias de luta e resistência comunitária. Além disso, procuramos construir um texto reflexivo, crítico e plural, que fizesse sentido não só para a academia, mas também para os(as) entrevistados(as), numa tentativa de combinar ciência, afeto e sensibilidade para criar narrativas inventivas, tal como propõe Fals Borda (2003) com o conceito de “sentipensar”.

Segundo os ditados da cultura anfíbia da Depressão Momposina, no norte da Colômbia, um “sentipensante” é aquela pessoa que tenta combinar a mente com o coração, para guiar a vida por um bom caminho e suportar seus muitos tropeços. Foi assim que os pescadores do rio San Jorge me ensinaram há muito tempo, e assim se consagrou, como neologismo, na literatura latino-americana²⁸ (FALS BORDA, 2003, p. 9. Tradução nossa).

Para tanto, procedemos à leitura do material e à identificação de temas e categorias que apareciam com maior frequência e/ou dialogavam com as questões de pesquisa. Para, na sequência situá-los em um contexto sócio-histórico mais amplo, mas não com o intuito de confrontá-los com as informações obtidas nas entrevistas para produzir uma narrativa linear, homogênea e sem arestas. Pelo contrário, nossa intenção foi construir uma narrativa sinuosa, heterogênea e aberta, que privilegiasse as memórias individuais e coletivas de cada participante, com suas diferentes vivências, vozes e pontos de vistas, porque é justamente essa capacidade humana de ser-em-comum que cria a “comunidade”.

Na sequência, realizamos um encontro com a comunidade de Ilha Funda para discutirmos coletivamente os resultados e as análises preliminares das entrevistas, com o objetivo de promover uma reflexão crítica acerca dos processos sociais e históricos vivenciados coletivamente, por meio da estratégia de “problematização” proposta por Montero (2006), a qual consiste em criar situações nas quais as pessoas são convidadas a revisar comportamentos e opiniões vistos como normais e, por essa razão, considerados como naturais e/ou inevitáveis. Ao fazer isso, elas dar-se-iam conta de que parte dos conhecimentos recebidos, impostos e/ou reproduzidos acriticamente contribuem para ocultar processos de opressão aos quais elas mesmas estão submetidas.

²⁸ No original: “Según los dictados de la cultura anfibia de la Depresión Momposina del norte de Colombia, un “sentipensante” es aquella persona que trata de combinar la mente con el corazón, para guiar la vida por buen sendero y aguantar sus muchos tropiezos. Así me lo enseñaron hace tiempo los pescadores del río San Jorge, y así se ha consagrado, como neologismo, en la literatura latino-americana” (FALS BORDA, 2003, p. 9).

Montero (2006) explica que o conceito de problematização foi herdado da proposta de educação libertadora criada por Paulo Freire e pode ser definido como:

uma estratégia para desenvolver a consciência crítica, que se desenvolve na reflexão e na ação, e produz através de ambas a transformação das circunstâncias naturalizadoras e alienadoras. A problematização sensibiliza, desnaturaliza, estabelece as bases cognitivas e afetivas para produzir uma motivação de mudança que se traduz em ações concretas de transformação²⁹ (MONTERO, 2006, p.231. Tradução nossa).

Para gerar esse tipo de problematização, no referido encontro apresentamos as entrevistas transcritas e repassamos todos os temas e situações que foram abordados pelos(as) entrevistados(as) e considerados relevantes pela pesquisadora para compreender o problema de pesquisa estudado. Com isso, os(as) participantes puderam conhecer o trabalho que estava sendo feito com os dados coletados, compartilhar experiências vividas na comunidade em diferentes contextos históricos e contribuir com as análises em curso, produzindo reflexões, acrescentando novas informações e desfazendo mal entendidos, que foram incluídos na redação final desta tese. Além disso, também foi um momento de socialização da pesquisa com os parceiros externos da comunidade, que foram convidados pelos(as) próprios(as) participantes para estarem presentes neste encontro, como o CAT, o CRDH/UFJF e a Associação Estadual de Defesa Ambiental e Social (AEDAS), sendo que este último não conseguiu comparecer por conflito de agendas.

²⁹ No original: “*una estrategia para desarrollar la conciencia crítica que, a la vez que se desarrolla en la reflexión y en la acción, produce a través de ambas la transformación de las circunstancias naturalizadoras y alienadoras. La problematización sensibiliza, desnaturaliza, establece las bases cognitivas y afectivas para producir una motivación de cambio que se traduce en acciones concretas de transformación*” (MONTERO, 2006, p.231).

Figura 6 – Encontro de problematização dos resultados e análises preliminares da pesquisa



Fonte: Fotografia retirada pela Sra. Física em Ilha Funda no dia 02/11/2023.

Legenda: Da esquerda para a direita: Geni, Juvenira, técnica do CAT, Madalena, João (CRDH/UFJF), Maria da Conceição, Mundica, Geralda, Maria do Socorro, Laís, Bianca (CAT).

Ao término deste estudo será realizada a “devolução” da síntese dos conhecimentos produzidos durante esta pesquisa para os(as) participantes, a qual não deverá ser considerada como um momento de encerramento do trabalho comunitário, mas como o fechamento de um ciclo e o início de outro, o qual deve ser analisado, avaliado, corrigido e comemorado, haja vista que esta pesquisa soma-se a outras iniciativas que a própria comunidade tem empreendido para recuperar suas memórias e tradições, a partir de um olhar do tempo presente. Tal etapa também é necessária, porque “essa avaliação contínua não só tem efeito de retroalimentação, mas também, se bem realizada, constitui um fator de estímulo para alcançar mais e melhores metas”³⁰ (FREITAS; MONTERO, 2006, p. 352. Tradução nossa).

³⁰ No original: “Esta evaluación continua no sólo tiene un efecto de retroalimentación sino que, además, bien llevada constituye un factor de estímulo para lograr más y mejores metas” (FREITAS; MONTERO, 2006, p. 352).

CAPÍTULO 3 – FORMAS DE ORGANIZAÇÃO SOCIAL E COMUNITÁRIA

3.1 PROCESSOS DE TERRITORIALIZAÇÃO DE ILHA FUNDA

A ocupação das terras onde se estabeleceu a comunidade de Ilha Funda remonta à década de 1930, quando chegaram seus primeiros moradores. Segundo os relatos obtidos, eles saíram de povoados situados na parte alta da porção Leste de Minas Gerais, em direção à parte baixa, próxima às margem do Rio Doce, cujas terras eram conhecidas por serem pouco habitadas e cobertas por exuberantes florestas de mata virgem, em razão dos extensos conflitos travados contra os povos indígenas locais no passado, da irregularidade climática, da fragilidade hídrica e de ser uma área endêmica de doenças, como a malária, a febre amarela e a leishmaniose (ESPINDOLA; VILARINO, 2017).

As narrativas sobre esse período não seguem a linearidade, homogeneidade e cronologia típicos da História oficial, pois decorrem do tempo vivido, cujo ritmo é diferente daquele marcado pelos relógios e calendários. São lembranças de quem chegou à região ainda na infância – por volta das décadas de 40 e 50 do século passado – e das histórias contadas pelos mais velhos (pais, tios e avós). Todavia, chama nossa atenção que os fatos narrados pela maioria dos entrevistados só alcançam o período da chegada desses primeiros moradores à Ilha Funda, não havendo muitos relatos sobre antes, apenas algumas informações sobre as famílias e os povoados de origem.

Apesar de dificultar a constituição de dados históricos, o fato de os mais velhos não terem contado histórias sobre antes da chegada deles à Ilha Funda pode dizer mais sobre esse período do que se aparenta à primeira vista. Afinal, como nos lembra Benjamin (1987), após o final da Primeira Guerra Mundial os combatentes voltavam mudos dos campos de batalhas. Em vez de voltarem ricos de experiência como os marinheiros – que viajam para terras distantes e desconhecidas – eles voltavam pobres de experiências comunicáveis. Segundo o autor, isso acontecia porque “nunca houve experiências mais radicalmente desmoralizadas que a experiência estratégica pela guerra de trincheiras” (BENJAMIN, 1987, p. 198). Por analogia, podemos dizer que a escravidão e as violências decorrentes dela também foram experiências de desmoralização da condição humana, incapazes de serem comunicáveis. Assim, talvez não haja nada de anormal nesse silêncio sobre esse tempo passado.

Numa tentativa de compreender como era a situação dessas famílias antes da chegada delas à Ilha Funda, Sra. Madalena reinterpreta as poucas histórias contadas pelos mais velhos,

correlacionando-as com o contexto histórico ao qual elas se referem, conforme demonstra o diálogo a seguir, estabelecido entre ela e sua sobrinha.

***Madalena:** Os Tavares mais os Albinos tomaram posse da terra ali, que virou o quilombo. Quilombo não é uma fuga do cativo? Da fazenda de lá, por isso que nossa, gente [...]. Hoje que nós estamos sabendo, o quilombo é uma fuga do cativo.*

***Deise:** Mas eu queria saber porque lá agora é quilombo, então eles têm que ter dados históricos.*

***Madalena:** Pois é. Os dados históricos não temos não. Os dados históricos são esses [...]. Somos nós que estamos fazendo a história. Então, quer dizer, a avó saiu lá de Ganhães fugida. A família nossa saiu fugida das grandes fazendas, do cativo que eles falavam. Parou em Felicina, Felicina já não coube mais, na Felicina está lá onde estão os índios, não cabiam eles lá, eles vieram e ocuparam aquela terra ali. Ali que formou o quilombo [...]³¹.*

Ao reinterpretar a trajetória dos seus antepassados, Sra. Madalena utiliza a figura da “fuga do cativo” para referir-se à ruptura com possíveis situações de coerção, violência e exploração vivenciadas pelas famílias “Tavares” e “Albino” antes da chegada delas à Ilha Funda e a do “quilombo” para representar a autonomia adquirida por elas nessas terras. Mais importante que a fidedignidade desses fatos, é a força que eles adquirem ao incorporarem acontecimentos relacionados à resistência da população negra contra os efeitos do regime escravocrata à memória coletiva das famílias de Ilha Funda, criando narrativas simbólicas, que contribuem para o fortalecimento da identidade coletiva, da coesão grupal e da percepção de continuidade histórica do grupo.

Segundo Pollak (1992), a memória é um elemento central para a construção identitária, porque é ela que assegura o sentimento de unidade, coerência e continuidade histórica de uma pessoa ou de um grupo. Além disso, o referido autor também explica que tanto a memória individual quanto a coletiva são fenômenos construídos individualmente e socialmente, por meio de acontecimentos vividos presencialmente ou “por tabela”, os quais ele descreve como:

acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer. São acontecimentos dos quais a pessoa nem sempre participou, mas que, no imaginário, tomaram tamanho relevo que, no fim das contas, é quase impossível que ela consiga saber se participou ou não. Se formos mais longe, a esses acontecimentos vividos por tabela vêm se juntar todos os eventos que não se situam dentro do espaço-tempo de uma pessoa ou de um grupo. É perfeitamente possível que, por meio da socialização política, ou da socialização histórica, ocorra um fenômeno de projeção ou de identificação com determinado passado, tão forte que podemos falar numa memória quase que herdada (POLLAK, 1992, p. 201).

³¹ Optamos por grafar todos os excertos das entrevistas em itálico para diferenciá-los das citações bibliográficas.

Ao remontar às origens de uma das primeiras famílias de Ilha Funda, a narrativa a seguir também fornece elementos que permitem fortalecer a identidade coletiva e o sentimento de pertencimento ao grupo, pois reestabelece uma ligação entre o passado e o presente e entre os descendentes desse núcleo familiar inicial, que passam a ter uma história em comum.

***Madalena:** Dizem que nossa bisavó dos índios, chamava Tereza. Mas começou foi porque um senhor de uma família, eu não sei o nome dele não, começou a trabalhar, tinha sua fazendinha e deu problema de tuberculose. E tuberculose, quando as pessoas davam tuberculose, não ficavam em casa. Aí ele conversou com a família dele, arranhou um saco, uma bolsa de fumo, cachaça, comida e falou assim “Eu vou morrer na mata”. Aí ele foi para a mata morrer e deixou a mulher com os filhos para não pegarem a doença. Chegou lá na mata, os índios acharam ele, levaram para aldeia e o curaram. Ele acostumou na aldeia lá. Aí os índios que o curaram, gostaram do jeito dele, pegaram e deram essa Tereza para ele, mas ele não quis morar com a Tereza não, porque ele amava a mulher dele. Ele gostava da família. Aí ele chegou e pegou a Tereza e deu o filho dele mais velho [conhecido como Padim véio³²]. É aí que virou a nossa geração. Então, nós somos indígenas por causa dessa mulher e dessa história bonita, que é uma história muito bonita de um senhor que cuidou da família dele e ainda teve muita honestidade com os índios, que ele não era. Ele virou parente também, porque o Padim véio era filho dele. É só até aí que eu sei [...].*

Além de ampliar a compreensão sobre a origem das primeiras famílias que vieram para Ilha Funda, a recuperação dessa narrativa acerca dos vínculos de amizade e parentesco estabelecidos com os povos indígenas da região no passado ajuda a fortalecer as relações com eles no presente na medida em que suscita sentimentos de afinidade e familiaridade, decorrentes dessas raízes partilhadas. A constituição de laços de solidariedade também pode ocorrer em função de fatores situacionais, como a existência de conflitos e de antagonistas em comum. Esse último aspecto também ajuda a compreender as relações estabelecidas no contexto atual entre a comunidade de Ilha Funda e os indígenas Pataxó, que se apoiam na luta pela defesa dos seus territórios e dos seus direitos enquanto povos tradicionais.

Agora, quando se trata da chegada à Ilha Funda, há inúmeras histórias. Todos os(as) entrevistados(as) souberam contar alguma coisa sobre esse período, seja porque vivenciaram ou porque ouviram dos mais velhos. Podemos dizer que essas narrativas inauguram um tempo de liberdade, marcado pelo trabalho livre, isto é, por conta própria, e pela autonomia social e produtiva da comunidade. Mas, não só. Essas histórias também reforçam o direito dessas famílias sobre as terras ocupadas ao enfatizarem que se tratava de uma área desabitada, que elas foram os primeiros moradores e que foi graças ao trabalho delas, que essas terras consideradas inóspitas foram transformadas num lugar de moradia, numa comunidade.

³² Madalena relata que gostaria de saber qual era o nome de registro do *Padim véio*, mas ninguém soube lhe informar. Todavia, ela e seu irmão, Antônio, lembram que ele era conhecido por ser rezador de terço.

Mundica: *Na Felicina [que eu nasci], no córrego da Jacuba que eles falam, e vim para cá pequenita, mas quando nós viemos para aqui, ele [pai] veio para cá e comprou a terra e ficou trabalhando aqui e a minha mãe ficou na Felicina. E lá quando nós já viemos ele arrumou um cargueiro e pôs umas pedras do lado do balaio e pôs um punhado de menino do outro lado do balaio e veio embora para cá. E aqui nós estamos até hoje.*

Maria Helena: *Do tempo que eles [pais] vieram pra aqui, eu sei que eles vieram de Braúna, casou e veio para aqui, morou aqui e quando chegaram para aqui, só sei que tudo aqui era mata, aquelas madeiras grossas de lei, tudo grossa e eles entraram, derrubaram pra construir naquele local, as madeira pra construir a casa foi tudo tirada daqui mesmo, vinham as pessoas, cerravam e faziam as madeira e faziam as coisas e fez a casa que nós morávamos antigamente e eu não me lembro muito das coisas desse tempo mais não.*

Física: *Meu pai veio da Felicina e a nossa mãe veio de Aramirim [distrito de Açucena], que na época chamava jequitibá. Eles contavam pra gente, inclusive a gente traz isso em alguns escritos da nossa história, que é mais ou menos em mil novecentos e trinta. [...] Nessa época que eles chegaram, conta que instalaram aqui a família dos Albinos, que é a nossa, dos Modestos, que é o povo que nós falamos e os Tavares, que também é da nossa família, que uma parte nossa é Tavares e outra Albino, tanto a minha mãe quanto a mãe da Madalena são dos Tavares. Então, tinha nós aqui e no Periquito tinha família Barrel, só tinha os Barrel aqui na região, quando os nossos pais chegaram aqui nesse canto.*

Para Said (2011), as histórias contadas pelos exploradores e romancistas acerca das terras e dos povos não-ocidentais foram elementos centrais para o exercício do poder colonial, mas foi também por meio da narrativa que os povos colonizados passaram a lutar contra esse mesmo poder, reafirmando sua identidade e sua própria história. Por isso, ele argumenta que a disputa pela geografia, isto é, pelo direito à terra (principal objeto de interesse do imperialismo) não envolve apenas soldados e canhões, abrangendo também ideias, formas, imagens e representações. Nas palavras dele,

O poder de narrar, ou de impedir que se formem e surjam outras narrativas, é muito importante para a cultura e o imperialismo, e constitui uma das principais conexões entre ambos. Mais importante, as grandiosas narrativas de emancipação e esclarecimento mobilizaram povos do mundo colonial para que se erguessem e acabassem com a sujeição imperial (SAID, 2011, p. 11).

Embora as famílias que se instalaram em Ilha Funda tenham vindo de povoados localizados em municípios relativamente próximos, como Felicina, Braúna e Açucena, que atualmente ficam a menos de 100 Km de distância da cidade de Periquito, à época ainda não havia muitas estradas conectando a região e a principal forma de deslocamento utilizada por elas era a cavalo ou a pé. Muitos entrevistados contaram que inicialmente os homens vieram sozinhos, desmataram a área onde iriam morar, construíram pequenos ranchos e somente depois

trouxeram o restante da família. Os excertos a seguir retratam as situações adversas enfrentadas por esses primeiros moradores quando eles chegaram à região.

***Física:** Essa história nos foi contada quando a gente começou a fazer esse tipo de pesquisa pra entender de onde nós viemos mesmo, né? Aí os mais velhos foram contando pra gente que tinha esse senhor Valdemiro Barrel, que morava lá na cidade, no lugar que é a cidade [Periquito], mas o primeiro morador era muito mais longe e esse Pedro Tavares morava aqui, quando ele sentia necessidade de algum medicamento, ele amarrava um bilhete na coleira cachorro e o cachorro ia lá entregava o bilhete e o moço mandava o remédio da mesma forma.*

***Maria das Graças:** Quando os pais dele [Vicente] vieram para cá isso aqui era tudo mata. Eles tiveram que abrir mata para fazer as casas.*

***Cota:** A vó [Marieta] contava que meu vô tinha que dormir e ela ficar acordada, aí depois ela dormir e meu vô ficar acordado para acabar de amanhecer o dia para vigiar para a onça não pegar os meninos na tapera, ela enfiava a mão assim. Diz a vó que enfiava a mão na tapera para pegar os meninos.*

***José:** Meu avô veio para aqui, o meu avô pai do meu pai e comprou uma terra. Aí nós já morávamos num lugar chamado Aramirim, lá perto de Açucena e aí nós pegamos e fizemos a oferta para o meu pai de vim pra aqui. Aí meu pai pegou e veio. Eu estava pequeno, né? Chegou aqui, febre montou em nós, em mim e na minha mãe, aí nós ficamos muito ruins, aí ela mandou um tio meu, um amigo dela falar lá em Aramirim com o irmão dela, chamado Pedro, que se quisesse ver ela viva, que viesse cá. Aí meu avô veio já com o animal arriado e chegou e falou com meu pai “Joaquim, se você quiser eu levo, se não quiser eu vou levar assim mesmo, vou levar a Ana lá pra fora, minha mãe chamava Ana, né? E esses dois meninos, tinha um menino dos outro que criava, aí ia levar nós lá pra fora, aí levou nós lá pra fora, aí meu avô já morava num lugar chamado Lavras, lá perto de Ferros. Aí trouxe e chegou lá ele foi num homem lá que dava remédio, né? Aí falou, colocou a situação que nós estávamos e tal, o homem arranjou o remédio, nós tomamos e saramos, todos dois, minha mãe estava inchada demais e aí tomou os remédios e melhorou, né? E eu estava pequeno ainda, aí deu remédio para mim e eu também sarei, e nós pegamos e ficamos lá quatro anos sem vim aqui. E aí tinha um irmão da minha avó, pegou e pôs aquele negócio na cabeça da minha mãe para ela vim embora. Se ela chegasse aqui e o papai tivesse aqui e não tivesse morrido, ela ficasse, se ele tivesse morrido ela voltava. Aí quando chegou aqui o velho tinha comprado já um pedaço de terra aqui, dali de uma árvore que tem ali para cima, tinha comprado e morava aí, tinha feito um ranchinho cercado de pau, que ninguém conhecia tijolo nessa época. Aí estava morando aqui sozinho. Aí ela ficou quieta, nós ficamos por aqui. Aí a febre já não estava dando nos macacos mais, né?”*

A conformação da vizinhança e a interação com outros povoados vai se estreitando à medida que mais famílias chegam à região e começam a estabelecer vínculos de amizade, parentesco (casamento) e compadrio entre elas. Assim, a comunidade de Ilha Funda não se restringe apenas aos “Tavares”, “Albinos” e “Modestos”, apesar da importância e do protagonismo desses núcleos familiares, e tampouco pode ser compreendida sob o viés estritamente geográfico, pois ela não se limita apenas ao local onde essas primeiras famílias se instalaram, estendendo-se para o seu entorno, por meio do entrelaçamento de uma complexa

rede de relações sociais – que envolve as dimensões afetiva, cultural, política, produtiva e religiosa – e converge para a configuração do território.

A ocupação das terras também está intrinsecamente relacionada à hidrografia da região, tanto que é a abundância de água existente na localidade no passado, que deu origem ao nome da comunidade, conforme nos explica Sra. Física.

Física: Eles contavam que era tão bonito, tão verde, tinha tanta água, que quem chegou acreditava que aqui era um braço do Rio Doce, por isso que aqui chama Ilha Funda. Não tem nada a ver com ilha, com o que a gente entende de ilha hoje, mas é porque eles acreditavam que aqui era uma ilha do Rio Doce quando chegaram, de tanta água que tinha, porque o córrego que passa... Esse aqui tinha muita água, o córrego que vem lá do Baixio, ali também tinha um córrego grande, que é o Saião que vem lá da Felicina. Então aqui dos dois lados, tinha muita água.

Segundo Cunha (2000, p. 15), “a água é um elemento da vida que a encompassa e a evoca sob múltiplos aspectos, materiais e imaginários”, cuja importância é central para a reprodução física e simbólica dos modos de vida das comunidades tradicionais, tal como nos diz também Sra. Madalena “*nós negros, se a gente parar na história pra escutar, nós não precisamos de muita coisa, a não ser de grande água*”. Por isso, as famílias que vieram para a região de Ilha Funda foram se estabelecendo ao longo dos cursos d’água, dando origem a diversos povoados, sendo que alguns deles passaram a ser conhecidos pelo sobrenome dos seus moradores mais antigos, como o córrego dos “Tavares” e o dos “Vilelas”. Assim, mais do que um recurso natural, os cursos d’água constituem as delimitações socialmente reconhecidas do território, onde a vida comunitária se inscreve.

Essas marcações utilizadas pelas famílias e pela própria comunidade de Ilha Funda para definir os limites dos seus domínios, decorrem das dinâmicas que elas próprias estabeleceram de ocupação das terras e de uso dos recursos naturais de maneira coletiva, cujo sentido prático se aproxima da definição de “territorialidades específicas” proposta por Almeida (2008, p. 29), a qual se refere às “delimitações físicas de determinadas unidades sociais que compõem os meandros de territórios etnicamente configurados”. O referido autor também explica que elas “podem ser consideradas, portanto, como resultantes de diferentes processos sociais de territorialização e como delimitando dinamicamente terras de pertencimento coletivo que convergem para um território” (ALMEIDA, 2008, p. 29).

Ainda sobre essa definição de territorialidades específicas, Almeida (2008) esclarece que apesar de envolver relações familiares, de parentesco e de pertencimento étnico ou grupal, o acesso à terra e aos recursos naturais não ocorre apenas em função desses critérios, compreendendo também um certo grau de coesão e solidariedade do grupo em face de

antagonistas locais (e.g. latifundiários, grandes empresas e megaempreendimentos) ou de situações extremamente adversas e de conflitos, as quais também demonstram o caráter político dessas articulações. Ou seja, a relação da comunidade com o território não é determinada por critérios engessados, mas por formas de organização social dinâmicas, decorrentes das situações vivenciadas pelo grupo no seu dia a dia, as quais vão mudando ao longo do tempo.

Diferentemente de outras situações, onde os moradores detêm apenas a posse do território, as famílias de Ilha Funda têm o registro de suas propriedades, embora o território quilombola ainda não tenha sido titulado e os direitos coletivos da comunidade assegurados. Essa condição decorre da organização coletiva dos primeiros moradores, que se mobilizaram para conseguirem regularizar suas terras, conforme nos conta Sra. Madalena.

Madalena: Os nossos pais ocuparam aqui, mas depois eles quiseram comparecer em Açucena, eles foram para Açucena a cavalo, saíam daqui para ir à Açucena pagar imposto, eles legalizaram todas as terras, mas também não vendiam. Então, no município uma das terras legalizada são essas aqui. Na época de pagar imposto, não sei que época que é, era aquela corruça de homem a cavalo, eles iam a cavalo, porque eles já tinham costume de fazer, que não tinham carro, tudo que eles faziam era cavalo mesmo. Açucena está aqui há mais ou menos uns oitenta quilômetros. Eles iam levando matuta no cavalo, dormiam na estrada, porque eles eram carreiros mesmo [...]. Eles faziam assim: nós vamos pagar imposto compadre, nós vamos pagar imposto dia dez. Então, dia dez todas as mulheres já organizavam as matutas tudo e eles levavam as carnes também para fazer no caminho. E não ia pouca gente não, porque era perigoso, né? Os compadres iam tudo. Aí ia todo mundo, eles faziam uma carreata, saíam um povo para pagar imposto. Eu tenho uma lembrança muito pouca de ver aquele tanto de cavalo saindo para ir pagar imposto e organizar as terras. Aí as terras desse grupo aqui é tudo organizado. Aí coitada da ACESITA bateu caixa aqui pra comprar.

Ao mesmo tempo em que os moradores de Ilha Funda se organizaram para assegurar suas terras houve o aumento das pressões econômicas sobre a região, com a inclusão do Vale do Rio Doce nas políticas desenvolvimentistas do Estado Novo (1937-1945), a qual pretendia transformá-la no “Vale do Ruhr³³” brasileiro para suprir as crescentes demandas de ferro e aço durante o contexto da Segunda Guerra Mundial. A partir dessas diretrizes nacionais, estabeleceu-se na região um complexo mineral siderúrgico e uma rede rodoferroviária, que modificaram drasticamente as dinâmicas socioespaciais regionais, com a intensificação da exploração dos recursos naturais, a multiplicação de serrarias de pequeno e grande porte, a concentração fundiária e a formação de grandes fazendas de criação de gado, a aceleração do processo de urbanização e, conseqüentemente, o recrudescimento dos conflitos pela posse da terra (ESPINDOLA; VILARINO, 2017).

³³ Região mais populosa da Alemanha e industrializada da Europa.

Apesar da resistência de parte dos moradores de Ilha Funda às pressões do mercado fundiário, as intervenções estatais e privadas que incidiram sobre a região interferiram diretamente na vida comunitária e nas configurações do território, pois muitas famílias acabaram vendendo ou sendo expulsas de suas terras, o que causou a redução do número de pessoas na comunidade e o aumento de grandes fazendas no seu entorno. Além disso, a construção da BR 381, que conecta São Paulo ao Espírito Santo, não seguiu o curso da antiga estrada de terra, a qual passava dentro de Ilha Funda. Com essa alteração, o fluxo de gente que passava pela comunidade foi deslocado para o povoado de Periquito, que começou a crescer e a ganhar relevância econômica e política, sendo elevado à categoria de município em 1962, quando emancipou-se de Açucena. Tal época é lembrada com certa tristeza pela Sra. Madalena, que assistiu à mudança repentina da vizinhança, à perda de parte do território e à diminuição do prestígio de Ilha Funda, que antes ocupava um lugar estratégico de comércio, em razão da grande circulação de pessoas.

***Madalena:** Naquela estrada onde a gente desce e vai andando assim e tem uma estrada que vai lá. É ali que passava a estrada de asfalto. A gente pegava ônibus para ir para São Paulo, qualquer lugar ali. Aí eles mudaram a estrada ali, que a igreja era ali, todas as vendas eram ali. Aí eles mudaram e jogaram tudo para dentro de Periquito. No passado. Nós criamos com essa revolta de perder aquela terra que nós falamos ali. Ali foi roubado da nossa família. Nossa família morava toda ali, a Tavares e Galdino. Todos com muita terra ali e nessa época a gente perdeu [...].*

O atual território de Ilha Funda, portanto, resulta dos diversos processos de territorialização que incidiram sobre ele, sobretudo após o final da década de 1930, com a substituição massiva das pequenas propriedades rurais por latifúndios e da produção agrícola de alimentos por *comodities* (minério, gado de corte e eucalipto), provocando mudanças drásticas nas relações de trabalho e de produção estabelecidas na região. Embora isso também tenha acarretado a expulsão de várias famílias de suas terras, as que permaneceram em Ilha Funda constituíram formas próprias de uso e apropriação do solo e dos recursos naturais, muito distinta daquelas empregadas nos empreendimentos agropastoris, minerais e siderúrgicos implantados no seu entorno. São justamente esses modos diferentes de existir e de resistir à exploração e imobilização das forças produtivas pelo capitalismo, que constituem as chamadas “territorialidades específicas”, as quais convergem para a conformação do território.

3.2 RELAÇÕES DE TRABALHO E MODOS DE PRODUÇÃO

“Roça” é uma palavra polissêmica, cujo significado suscitou diferentes memórias nos(as) entrevistados(as). Enquanto aqueles(as) que vivem fora de Ilha Funda, sobretudo os(as) mais jovens, evocaram-na de maneira afetiva para referir-se tanto a um lugar de encontro com a família extensa (avós, tios, primos, amigos) quanto a um estilo de vida diferente daquele vivido nas grandes cidades, aqueles(as) que nasceram e cresceram em Ilha Funda utilizaram-na para nomear o espaço onde se exerce a prática agrícola, o tipo de trabalho desenvolvido (opondo-o a outros tipos de trabalho) e a fonte de sustento familiar e comunitário. Além disso, a “roça” também é referida como um “espaço social”, onde diversas relações se estabelecem (e.g. de gênero, solidariedade, troca, econômicas, religiosas) constituindo-se, desse modo, como um modo próprio de ser e existir.

Embora as roças cultivadas pelos(as) agricultores(as) e suas famílias sejam comumente associadas à uma forma de “agricultura de subsistência”, esse conceito se mostra inadequado e sem força explicativa para analisarmos a situação de Ilha Funda, uma vez que ele se refere a um tipo de produção agrícola que: a) assegura somente o mínimo necessário à sobrevivência; b) supre apenas as demandas de consumo interno, não sendo possível comercializá-la; c) envolve apenas o núcleo familiar; d) utiliza técnicas “rudimentares” e ineficientes; e) dispensa o uso de tecnologia. Ou seja, características extremamente opostas às que identificamos nos dados coletados.

Para início de conversa, chamou nossa atenção que ao mesmo tempo em que o passado é lembrado como uma época de grande dificuldade, os(as) entrevistados(as) também se lembram dele como um tempo de muita fartura, proporcionada pela abundância de água e pelo cultivo das roças. Ainda que fosse um trabalho cansativo e rotineiro, os(as) trabalhadores(as) detinham autonomia sobre todo o processo produtivo. A partir de seus conhecimentos tradicionais sobre o manejo da terra, eles(as) decidiam quais alimentos plantar, quando semear e colher, como armazenar a colheita e qual o destino da produção (consumo próprio, troca e/ou venda). Tratava-se, portanto, de um trabalho que assegurava a soberania alimentar dessas famílias e da comunidade, respeitando as estações do ano, os ciclos produtivos e os costumes alimentares.

Joaquim: A gente plantava arroz, feijão, tinha... Eu ainda peguei um tempo do café, mas eu peguei um tempo muito pequeno, que aí o café que eles plantavam lá bem antes de eu nascer, que eles já contavam, ele já estava no fim da vida útil dele, né? Porque o café é uma é uma planta perene, né? Ela não é monocultura, é uma planta perene, então ele já estava mais velho, então eu peguei muito pouco tempo da colheita de café. Mas mais era o arroz, o feijão, o amendoim e verduras, a gente plantava também. E legumes, mandioca, batata doce, isso aí tinha muita fartura.

Física: Não tinha esse negócio de água em torneirinha não.

Mundica: Não. Água você chegava lá na bica e lavava.

Juvenira: Tinha monjolo?

Mundica: Monjolo só batendo e fazendo farinha, era desse jeito. Hoje é que a gente está em falta das coisas, mas nesse tempo era muita fartura.

Geni: Era quebrada a balança.

A expressão “balança quebrada” é utilizada pela Sra. Geni para exemplificar a fartura de alimentos, cujo acesso não era mediado pelo peso ou pelo dinheiro, mas pelo próprio trabalho. Assim, a regulação da quantidade e daquilo que se podia ou não se podia consumir não era feita pelo mercado e sim por quem plantava e colhia os alimentos, estabelecendo uma relação de autonomia em face dos meios de produção. Além disso, também se utilizava técnicas de armazenagem para conservar os mantimentos até a próxima colheita e buscava-se evitar o desperdício, vendendo, trocando ou doando o excedente da produção.

O cultivo da roça geralmente envolvia as pessoas da própria família (com atribuição de tarefas distintas para os homens, mulheres, rapazes, moças e crianças), vizinhos e pessoas que moravam “fora” de Ilha Funda, com as quais se mantinham vínculos de parentesco e de afinidade. Por meio do trabalho na roça as famílias constituíam uma rede de trocas recíprocas de serviços e produtos, que também funcionava como um elemento de sedimentação das relações intrafamiliares e entre os demais grupos familiares de dentro e de fora do território, interligando-os.

Mundica: A gente fazia uma colheita de arroz, quando chegava a outra precisava ver o que que fazia com aquele arroz velho. Dá um jeito de tirar o velho para pôr o novo e café também era assim. Era muito que colhia, colhia demais.

Geni: Amendoim também.

Mundica: Nossa, tudo colhia muito, hoje que a gente nem tá vendo.

Física: Ainda bem que tinha muito menino para trabalhar, né?

Mundica: Trabalhava muito menino e os de fora que vinha também para ajudar.

Física: Era tudo muito diferente.

Laís: E vocês chegavam a vender a plantação que colhia ou era só para despesa mesmo?

Mundica: Deixava para despesa, mas aquele que sobrava tinha que ou dar para os outros ou então como é que você ia ficar remontando aquele trem. E todos os anos era uma colheita muito grande.

Física: Não conseguia comer tudo.

Embora o cultivo de roças seja geralmente associado a uma forma de produção de alimentos rudimentar e desprovida de tecnologia, as descrições feitas pelos(as) entrevistados(as) demonstram que, mesmo no passado, se tratava de uma forma de produção que envolvia um profundo conhecimento sobre a terra, as estações do ano, o cultivo de mudas e sementes, com base em um calendário agrícola transmitido de geração em geração por meio da tradição oral e da prática, ou seja, do fazer cotidiano. Para Bâ (2010), a oralidade não está

dissociada dos modos de fazer, porque é através da iniciação e da experiência, que também se transmite os saberes tradicionais.

Além disso, em Ilha Funda, muitas famílias também construía instrumentos para auxiliar no beneficiamento dos alimentos e na produção artesanal, como monjolos, engenhos e moinhos, os quais eram movidos à água ou por tração.

Didi: Papai tinha o engenho de fazer a rapadura, tinha o monjolo de fazer a farinha, tinha o moinho, tinha tudo.

Antônio: Plantávamos arroz e o monjolo era para limpar arroz.

Madalena: Limpava arroz, socava o milho.

Antônio: Socava o milho e fazia canjiquinha, fazia a farinha.

Madalena: Farinha, rapadura, a gente era bem rico, não era?

Antônio: Era. Nós entregávamos 2, 3 caixas de rapadura com 64 rapaduras. Um saco de milho é 60 quilos. Saco de farinha é 60 quilos. Nós entregávamos muito porco também. Matava porco e entregava as bandas dos porcos.

O cultivo de alimentos em Ilha Funda não era voltado apenas para o consumo interno, abastecendo também as áreas urbanizadas, que começaram a aumentar após a inclusão da região no plano de desenvolvimento nacional na década de 1940 (ESPINDOLA; VILARINO, 2017). No excerto abaixo, um dos(as) entrevistados(as) enfatiza a importância da produção agrícola da comunidade para o sustento das populações urbanas das cidades no seu entorno, mas que na época não foi reconhecida nem contemplada pelas instâncias de planejamento. A ausência de políticas públicas de incentivo à agricultura familiar³⁴, acabou forçando muitos(as) trabalhadores(as) rurais, inclusive ele, a migrarem para as grandes cidades à procura de melhores condições de trabalho e renda.

José Maria: mesmo que nós não fossemos ricos, estávamos gerando pelo menos alimento pro Brasil, né? Por que se você vende lá na cidade. Se você vende uma galinha e eu vendo um cacho de banana e o outro vende uma laranja, igual nós vendíamos jabuticaba. Eu era vendedor de jabuticaba. Entendeu? Vendemos café, igual eu era vendedor de café. A mamãe limpava para eu poder vender. Vendia banana. Entendeu? Então quer dizer que a gente estava contribuindo para não ter fome. Não, podia ter ficado lá? Agora tem que vim e encarar os animais do concreto. Entendeu? Podia ter ficado lá.

A produção agrícola de Ilha Funda não se restringia à comercialização de produtos *in natura*, envolvendo também o beneficiamento dos alimentos colhidos, como a cana-de-açúcar,

³⁴ Segundo Rocha (2012), o desenvolvimento de políticas públicas mais concretas de incentivo à agricultura familiar data apenas de 1996, com a criação do Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF).

a mandioca e o milho, os quais eram transformados artesanalmente em rapadura, cachaça, canjiquinha e farinha.

***Antônio:** Ah... Eu sei que várias coisas eu... Eu fazia cachaça, tinha alambique lá, moinho... Rapadura, nós fazíamos [...]. Jabuticaba, mexerica, nós levávamos no tempo de mexerica, a produção de mexerica nós levávamos tudo para o campo de futebol de Periquito para vender. Tudo era arrecadação.*

***Madalena:** E vendia bem?*

***Antônio:** Vendia. Tudo que nós levávamos vendia.*

Embora os costumes descritos tenham se modificado ao longo do tempo, em razão das mudanças sociais que ocorreram em Ilha Funda, com a diminuição do número de famílias e de membros familiares, a autonomia produtiva da comunidade ainda permanece, conforme nos explica Sra. Juvenira.

***Juvenira:** Eu ia falar quase que era isso mesmo, lembrando quando a Mundica colocava, que a gente tinha aquele tanto de fartura, que aquilo ali é uma história que repete com todos que moram aqui nessa região, tinha essa fartura, de plantar e colher muitas coisas, tinham muito porco, tinha muita colheita das coisas, de arroz, feijão, café, tudo. Ai hoje a gente não tem o muito daquilo, mas a gente preserva essas coisas todas. A gente quer plantar o milho da gente, o feijão da gente, o arroz da gente, a mandioca, a cana, a banana, o café. Então tudo isso está presente, criar um porco, uma galinha, é do nosso convívio, se a gente não tem isso, a gente está desesperado atrás, em busca do alimento que a gente acredita que a gente é aquilo que a gente alimenta, nosso remédio é o nosso alimento. Então a gente tá atrás disso, vem perseguindo esse ideal.*

A autonomia de decidir o que produzir, como produzir e quando produzir não diz respeito apenas à manutenção de costumes pretéritos, mas à luta política contra formas de produção ditadas pelos interesses do mercado de *comodities*, que sob o discurso de modernização da agricultura defende o uso indiscriminado de agrotóxicos e de sementes geneticamente modificadas (CAMPOS, 2020). Assim, a defesa a soberania alimentar da comunidade, por meio da manutenção e resgate de técnicas ancestrais de cultivo e da preservação das sementes tradicionais (também conhecidas como crioulas), não remete apenas ao passado do grupo e sim ao seu futuro, uma vez que diz respeito à preservação dos recursos naturais e da sua biodiversidade.

Além das roças, as famílias de Ilha Funda também cultivavam lavoura de café, cuja forma de produção era muito diferente do regime de *plantation* do período colonial, o qual se caracterizava pela imobilização da força de trabalho (por meio da coerção e da violência), o controle de grandes extensões de terra (latifúndios) e a adoção de um sistema de monocultura agrário-exportador (ALMEIDA, 2011). Isso, porque na referida comunidade o controle da produção estava nas mãos dos trabalhadores, o cultivo era realizado em suas próprias terras

(pequenas propriedades rurais), utilizando a força de trabalho familiar, de pessoas da comunidade e de pessoas da área urbana de Açucena e depois de Periquito (em troca de dias de serviço ou de mantimentos) e a produção era voltada para o consumo interno e o abastecimento da população local.

A produção do café envolvia homens e mulheres e ocorria em várias etapas, onde os trabalhadores deveriam desempenhar funções específicas em cada época do ano, como limpar o terreno, apanhar os grãos, “arruar” os pés de café, secar os grãos e ensacá-los. Além disso, a produção era intercalada com o cultivo das roças.

***Efigênia:** E, então era assim, você trabalhava de janeiro a janeiro... outubro você estava plantando, novembro você estava limpando milho, janeiro você estava secundando milho, fevereiro e março você estava limpando o café, arruando ele, tirando o mato, porque na hora que ele cair, ele cai no limpo, porque onde caísse você tinha que catar ele. Quando tirava o café, apanhava o café, punha ele secar lá, quando era na... E agora juntava o grupo pra juntar o mato no betume no pé do café para proteger a lavoura, conservava verdinho o ano inteiro e na hora de abanar aquele café [...]. Tinha ano da gente abanar 120 sacas de café, aqui ninguém acredita isso, porque é difícil de acreditar, que nós abanávamos. Juntávamos e abanávamos naquelas mesmas peneiras que nós mesmas fazíamos, mas nós ganhávamos dinheiro, porque nós andávamos arrumadinhas.*

***Mundica:** Plantava milho, feijão, café, arroz, mandioca, cana, tudo quanto há. De primeiro, quando chegava na colheita de café aqui, aqui em casa ficava umas quatro, cinco mulheres trabalhando, apanhando café e começava a apanhar o café quando o café estava maduro e ia até mês de junho apanhando café. Nossa, isso tudo era café. Café e mandioqueira, cana.*

As atividades laborais não estavam dissociadas de outras esferas da vida comunitária, de modo que elas se entrelaçavam às atividades de lazer do grupo. Assim, a época da colheita do café é lembrada, não apenas como um período de trabalho intenso, mas de interação entre as diversas pessoas envolvidas – tanto as de fora quanto as de dentro de Ilha Funda – por meio de brincadeiras, danças e cantigas, que contribuíam para a coesão grupal e para o compartilhamento das tradições orais da comunidade, mantendo-as vivas.

***Didi:** Lembro daquele tempo que a gente apanhava café, né comadre?*

Efigênia: A gente estava falando hoje.

***Didi:** Aquela mulherada cantando.*

***Laís:** Apanhava o café cantando?*

***Didi:** Cantava o dia inteiro, naquela alegria, quando era de noite, juntava tudo lá em casa para cantar roda, minha filha. E aqui, ô meu Deus do céu, cadê aquele povo?*

Para Thompson (1998),

seria um erro ver a situação da colheita como resposta direta a estímulos econômicos. É igualmente um momento em que os ritmos coletivos mais antigos irrompem em meio aos novos, e uma porção do folclore e dos costumes rurais pode ser invocada como evidência comprovadora da satisfação psíquica e das funções rituais – por exemplo, a obliteração momentânea das distinções sociais – da festa do fim da colheita. “Como são poucos os que ainda sabem”, escreve M. K. Ashby, “o que era trabalhar numa colheita há noventa anos! Embora os deserdados não tivessem grande participação nos frutos, eles ainda assim partilhavam a realização, o profundo envolvimento e a alegria do trabalho” (THOMPSON, 1998, p. 274).

Fora de Ilha Funda, era comum na região o cultivo do café “à meia”, no qual se cultivava o café na terra de terceiros e depois dividia-se a produção em partes iguais, sendo metade para quem trabalhou e metade para o proprietário da terra. Isso acontecia tanto com famílias que não tinham terras e moravam na propriedade de outra pessoa como com famílias que tinham pequenas extensões de terra e/ou queriam aumentar sua produção. No excerto a seguir, Sra. Efigênia explica o acordo estabelecido entre seu pai e o proprietário da terra em que ele morava no povoado do Baixio, o qual era cunhado dele.

Madalena: *Essa terra que foi medida, que o seu pai mediu que tinha tantos meio alqueires, ele trabalhava nela tranquilo, não dava para o outro lá não? Trabalhava e ficava com toda a produção?*

Efigênia: *Não, ele só partia o café. O café era a meia com o patrão, com o cunhado dele, agora essas coisas de ajuda...*

Madalena: *Não era patrão, era parente?*

Efigênia: *Era parente. Era patrão, porque era o dono da terra. É... Significa... A gente fala patrão, porque ele que era o dono da terra, mas ali é assim, meu pai partia com ele o café, do café pra baixo, o milho, o feijão, o arroz, essas coisas... Essas coisas brancas não partiam não.*

Madalena: *Porco, galinha, tudo era seus?*

Efigênia: *Não, tudo era nosso. Só que tinha uma coisa, esse ano nós tínhamos planta de café na lavoura do lado de cá e na lavoura do lado de lá do córrego. Tinha coisa perdendo, porque fazia farinha de mandioca e vendia direto.*

Segundo Sra. Efigênia, apenas a colheita do café era dividida com o proprietário da terra, enquanto a produção da roça e dos animais domésticos (galinha e porco), que procriavam na propriedade, era toda do seu pai. Todavia, ela reclama que o proprietário da terra às vezes soltava seus animais nas áreas de cultivo de roça, comprometendo toda a produção agrícola da sua família.

Efigênia: *Quando o cunhado do meu pai mais o sobrinho dele invencionaram porque nós tínhamos muita coisa, soltava porco, animal, quantas vezes gente tudo preto igual a nós, porque nós todos éramos uma raça tudo preta mesmo, quantas vezes o próprio tio José Silivério, tinha uma grotta fria lá que dava muita coisa, a porca ia para lá, criava o leitão, eles castravam a porca, engordava os porcos dentro da nossa lavoura. As vezes nós ficávamos dois anos sem fatura por causa disso. Então, nós toda a vida fomos escravizados, não foi só do branco não, o preto também.*

Ainda que alguns moradores de Ilha Funda trabalhassem à meia nas terras de outros proprietários, como forma de aumentar os ganhos diante da queda da produção e o crescimento do número de filhos, a colheita na comunidade pertencia inteiramente às famílias, uma vez que elas detinham a autonomia e o controle da sua produção. Tal experiência reafirma a ideia de que o “quilombo” compreende um processo de trabalho autônomo, caracterizado pela recusa à submissão forçada a terceiros e por práticas de uso comum dos recursos naturais e da livre comercialização da produção agrícola e extrativista, as quais envolvem formas de cooperação simples e práticas de reciprocidade positivas entre as unidades familiares que se agrupam sob uma mesma identidade em face dos mesmos antagonistas (ALMEIDA, 2006).

Embora o cultivo das roças e das lavouras de café constituam-se como uma atividade fundamental para as famílias de Ilha Funda, ela não está dissociada da criação de animais domésticos, que serviam para o consumo interno e a comercialização, como galinhas, porcos, cabritos e bois ou como meio de transporte ou tração, como cavalos, burros e mulas. São tarefas interdependentes e complementares, como demonstra o exemplo a seguir em que a Sra. Mundica explica que parte do plantio de manga era destinado à alimentação dos porcos.

***Mundica:** Pois é. Não minha filha, olha! Se eu te falar uma coisa, você está vendo essa roda de bambu assim passou lá e passou cá? tudo era manga de porco. Manga de porco e vou falar com você e aqui tinha era uns dez porcos machos e umas vinte porcas fêmeas. Aqui nesse trem tudo era manga de porco e ali em frente à casa Zé Martins era um laranjal que pegava lá na porteira e era biquininha, o laranjal era muito bom. Eles falam que era um tempo de amarrar cachorro com linguiça e era a mesmo.*

Além dos porcos servirem para o consumo familiar, a distribuição da sua carne com os parentes e vizinhos era uma prática comum, mas que ao mesmo tempo fazia parte de uma complexa rede de trocas, que servia para reforçar os laços de vizinhança, amizade e solidariedade entre as famílias.

***Itelvino:** Bom, deixa eu refrescar a memória. É... costume que até hoje tem assim é quando a gente matar um porco era tradição levar um pedacinho para cada vizinho. Acho que isso é até hoje. Eu acho bonito aquela partilha.*

***Efigênia:** Matava um capado e repartia com todo mundo.*

***Didi:** Todo mundo. Eu era a carregadora dos quilinhos.*

***Laís:** Aí juntava todo mundo para arrumar ou não?*

***Didi:** Só os de casa.*

***Efigênia:** Só os da sua casa, mas o seu menino que era o que carregava. Se tivesse 10 vizinhos aqui, cada um ganhava um pedaço.*

***Didi:** Tinha eu, a Nida e a Mair, éramos três, com a mãe, quatro, os daí ficavam arranjando e eu era a carregadeira dos quilinhos para os irmãos. Levava para a*

comadre Joana, levava para a minha madrinha, depois o Neném casou e morava embaixo, o Bastião casou e morava no meio.

Aliado a prática agrícola e pecuária, as famílias de Ilha Funda também praticavam atividades de extrativismo, como a pesca. Todavia, a redução dos cursos d'água impactou diretamente nessa prática e nos hábitos alimentares da comunidade, que diminuiu o consumo de peixes. Em 2015, a atividade pesqueira na região foi novamente impactada com a contaminação da Bacia do Rio Doce pelo rompimento da barragem de Fundão em Mariana, a qual despejou cerca de 50 milhões de metros cúbicos de rejeitos minerários em seu leito, contaminando todo o seu curso e causando a mortandade de peixes e de demais animais da fauna fluvial (ZHOURI *et al.*, 2016).

José Maria: *Nós pescávamos lá na porta de casa. Nós pegávamos peixe, porque nós fazíamos aqueles negócios de taquara. Aí fazia aqueles fochos de fogo e ficava clareando dentro da água. Aí pegava peixe, mas desse tamanho.*

Madalena: *Não é só moinho não. Tinha o monjolo também.*

José Maria: *Também tinha o monjolo porque a água ali era grande moça. Tinha lá no fundo da casa da Madalena. Tinha lugar de nadar que não dava para a gente andar em pé dentro da água, não.*

Laís: *Era fundo?*

José Maria: *Era fundo, mas fundo mesmo. Mais ou menos uma fundura dessa aqui. Dessa lage aqui [disse apontando para uma parede de aproximadamente 3m de altura].*

A descrição pormenorizada dos alimentos cultivados na roça, dos produtos beneficiados, da colheita de café e dos animais domésticos criados em Ilha Funda não teve a finalidade de fazer um inventário da produção comunitária, mas de desfazer o senso comum que nos impede de ver a riqueza de comunidades taxadas arbitrariamente como “pobres” pelas políticas governamentais baseadas em critérios de renda. O perigo dessa “história única” sobre determinados povos e/ou grupos sociais é nossa cegueira diante de suas formas de vida. Para exemplificar esse risco, a escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie conta uma breve história vivenciada por ela em sua infância, a qual reproduzimos a seguir.

Sou de uma família nigeriana convencional, de classe média. Meu pai era professor universitário e minha mãe era administradora. Tínhamos, como era comum, empregados domésticos que moravam em nossa casa e que, em geral, vinham de vilarejos rurais próximos. No ano em que fiz oito anos, um menino novo foi trabalhar lá em casa. O nome dele era Fide. A única coisa que minha mãe nos contou sobre ele foi que sua família era muito pobre. Minha mãe mandava inhame, arroz e nossas roupas velhas para eles. Quando eu não comia todo o meu jantar, ela dizia: “Coma tudo! Você não sabe que pessoas como a família de Fide não têm nada?”. E eu sentia uma pena enorme deles.

Certo sábado, fomos ao vilarejo de Fide fazer uma visita. Sua mãe nos mostrou um cesto de palha pintado com uns desenhos lindos que o irmão dele tinha feito. Fiquei

espantada. Não havia me ocorrido que alguém naquela família pudesse fazer alguma coisa. Eu só tinha ouvido falar sobre como eram pobres, então ficou impossível para mim vê-los como qualquer coisa além de pobres. A pobreza era minha história única deles (ADICHIE, 2009, p. 7–8).

Assim como os homens, as mulheres também trabalhavam na plantação e na colheita dos alimentos. Elas, porém, também eram responsáveis por preparar as refeições em casa e levá-las até o lugar onde as pessoas estavam trabalhando, como forma de evitar atrasos na execução do serviço. A função de “levar a comida na roça” geralmente era exercida pelas crianças, que faziam um mesmo trajeto várias vezes ao dia para levar o café da manhã, o almoço, o café da tarde e o jantar para quem estava trabalhando no cultivo da terra, que poderia ser da própria família, da comunidade ou de fora, mas em ambos os casos quem fornecia o alimento era o proprietário da terra ou da roça.

Apesar de terem exercido essa função há décadas, as mulheres entrevistadas que eram responsáveis por “levar comida na roça” na infância, lembraram-se com muita riqueza de detalhes dessas experiências.

Didi: Nossa senhora! Sabe o que eu estava pensando esses dias? Eu deitei na cama e fiquei lembrando comadre daquele tempo, que nós levávamos almoço e janta no mato, o café de meio-dia no mato.

Efigênia: É isso que eu estava falando com essa menina lá em casa, levava café de manhã, levava almoço, levava café de meio-dia, levava janta e os trabalhadores ainda passavam na casa da gente para tomar café e ceiar para ir embora.

Laís: Que horas que era servido o almoço?

Didi: O almoço era...

Efigênia: Eles não aceitavam menos de 10h, porque eles pegavam o serviço 6h.

Didi: Eles pegavam o serviço 6h, 9h a gente já estava chegando lá com uma bandeja de comida, um balaio na cabeça, uma chaleira de café, levando para os trabalhadores lá dentro. Nossa senhora! Mas eu fico pensando naquilo. Todo dia, eu era a levadeira da chaleira de café, a Anilha com um balaio de vasilha de comida e eu com a chaleira de café.

Efigênia: Era um balaio ou então uma gamela daquelas de pau, enxia aquele trem de panela de ferro pesada. A gente era bobo demais!

Didi: Ali os trabalhadores almoçavam e a gente pegava aquelas vasilhas sujas e voltávamos e a mãe já estava cá coando o café de meio-dia, a gente lá vai de novo. Quando chegava de lá do café, a janta já estava começada. Fazia a janta e punha. Que tempo, né Comadre?

A relação com a terra em Ilha Funda não era mediada pelo mercado financeiro, mas pelos alimentos que se podia cultivar nela, ou seja, pelo que se podia produzir nela por meio do próprio trabalho. As medições, portanto, não eram feitas por alguém de fora, com domínio das ciências e das técnicas de aferições geoespaciais, como um agrimensor. Eram as próprias pessoas da comunidade que mediam seus terrenos, utilizando para isso seus conhecimentos específicos sobre o manejo da terra, conforme nos explica Efigênia.

Efigênia: Meu pai tinha meio alqueire de terra que ele plantava roça, eles falavam meio alqueire, mas não era medido. Sabe como que eles mediam meio alqueire? Ia lá e debulhava uma quarta de milho, vinte litros de milho e plantava seis palmos uma cova longe da outra, porque diz que se plantasse junto não dava muito, esses 20 litros de milho para você plantar ele seis palmos de uma cova na outra, quando você plantava aquela quarta de milha, ali eles falavam uma quarta de terra. [...] Eles plantavam uma quarta de milho aqui, era uma quarta de terra, eles plantavam duas quartas de milho era meio alqueire de terra. A baixada da lavoura do meu pai eles falavam que era meio alqueiro de terra por causa dessa medição que eles tinham.

Apesar de parecer algo corriqueiro, essa forma de medição diz, não somente sobre o profundo conhecimento dessas famílias sobre a terra, como também sobre outra forma de atribuir valor à propriedade rural, que não seja aquela ditada pelo mercado de terras. A propriedade, segundo Weil (2014), é uma necessidade vital da alma humana, sem a qual ela fica desorientada e perdida, uma vez que representa um prolongamento dos membros do corpo. Nas palavras da autora, “qualquer homem tende inevitavelmente a apropriar-se pelo pensamento de tudo o que continua e prolongadamente usou no trabalho, no prazer ou nas necessidades da vida. Assim, um jardineiro, ao fim de um certo tempo, sente o jardim como seu” (WEIL, 2014, p. 37).

A noção de propriedade defendida por Weil (2014) não deve ser confundida com a definição jurídica, porque na sua compreensão o direito sobre a terra é de quem trabalha nela, de quem a cultiva de maneira livre e autônoma, não de quem detém o título formal de propriedade ou de quem trabalha de maneira subjugada a outrem. Para a autora, “o princípio da propriedade privada é violado quando uma terra é trabalhada por operários agrícolas e empregados da quinta sob as ordens de um administrador, e a sua posse pertence a cidadãos que se limitam a receber as rendas” (WEIL, 2014, p. 37). Assim, ela defende que

O verdadeiro critério em relação à propriedade, é que ela seja legítima na medida em que for real. Ou, mais precisamente, que as leis respeitem a propriedade sejam tanto melhores quanto tirem um melhor partido das possibilidades contidas nos bens deste mundo para a satisfação da necessidade de propriedade comum a todos os homens (WEIL, 2014, p. 38).

3.3 RITOS, PRÁTICAS E FESTAS RELIGIOSAS

Conforme discutido anteriormente, os elementos identitários de um grupo social, que permitem a ele reconhecer-se enquanto tal e distinguir-se dos demais grupos sociais são dinâmicos e podem aparecer combinados ou não entre si. Assim, critérios de distinção como gênero, noção de pertencimento a determinada região, consciência ecológica, tradição de luta,

raízes locais profundas, território, dados político-organizativos, ancestralidade e religiosidade podem ser acionados como elementos constitutivos da identidade coletiva e da luta política (ALMEIDA, 2011). No caso de Ilha Funda, verificamos que a religiosidade é um elemento central para a organização, coesão e identidade do grupo.

Embora as tradições religiosas de Ilha Funda estejam fortemente vinculadas ao catolicismo, nem todas as atividades religiosas perpassavam pela mediação da Igreja, ficando a cargo da comunidade realizá-las. A partir disso, observamos que nos ritos religiosos as famílias participavam como meros atores coadjuvantes e tinham que se adequar às formas de organização instituídas pela paróquia, enquanto nas festas e práticas religiosas realizadas na própria comunidade elas atuavam como protagonistas, ficando responsáveis pelo seu planejamento, organização e execução.

Podemos compreender os ritos católicos citados consoante o conceito de “tradições inventadas”, uma vez que eles dizem respeito a práticas de natureza ritual ou simbólica, reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas, com o objetivo de inculcar valores e normas de comportamento por meio de uma repetição quase que obrigatória, a qual estabelece uma continuidade automática e artificial com o passado, seja ele real ou forjado. Já as festas e práticas religiosas podem ser entendidas como parte dos costumes da comunidade, os quais podem inovar até certo ponto, desde que sejam compatíveis ou idênticos ao seu precedente, mantendo o sentido de continuidade histórica e de direitos naturais do grupo, conforme expresso em sua história (HOBSBAWN, 1997).

Como em Ilha Funda nunca teve uma paróquia, para participar da missa ou de outros ritos sagrados do catolicismo – casamentos, batizados, crisma *etc*, os moradores de lá sempre tiveram que se deslocar para as igrejas onde as autoridades religiosas atuavam ou buscá-las para celebrar esses ritos na comunidade. Contudo, os(as) entrevistados(as) lembram que antigamente isso era bem mais difícil, porque os padres vinham anualmente em Periquito ou na igreja do Córrego dos Tavares, construída tempos depois. Então, eles tinham que se organizar para participarem desses momentos, senão só no próximo ano teriam uma nova oportunidade.

Laís: E a senhora falou que o padre ficava aqui [na sua casa], ele rezava a missa onde?

Mundica: No Baixio, ele ia no Baixio rezar. Meu pai ia no Periquito e pegava, arrumava um cavalo para ele e outro para o padre, o padre chegava montado num cavalo e vinha para aqui e aqui ele ia e celebrava, voltava e almoçava e daí ele pegava o cavalo, meu pai levava ele no Periquito e de lá ele ia embora.

Mundica: A minha mãe casou, a minha mãe tinha dezessete anos e a tia Marieta dezesseis. E jogaram minha mãe para 18 e a tia Marieta para 17 para elas casarem, porque o casamento aqui naquele tempo era de ano e ano, se você atrasasse para

arrumar para casar o padre já tinha ido embora, agora é só ano que vem. Era só no dia que fizesse um ano que ele chegava de novo.

Geni: *Menino para batizar também, se tivesse... Podia nascer agora se desse para levar, podia levar que ele batizava, que ele só vinha com um ano.*

Além de ocorrerem com pouca frequência, nem todas as famílias de Ilha Funda ou nem todos os membros familiares conseguiam se organizar para ir ao povoado onde o padre celebrava as missas e outros ritos católicos. Então, era comum que as mulheres ficassem em casa cuidando das crianças e dos afazeres domésticos enquanto os homens iam para a igreja acompanhados dos(as) filhos(as) mais velhos(as). Apesar de as pessoas da comunidade esforçarem-se para participar desses momentos litúrgicos, eles não faziam parte da estrutura do cotidiano, constituindo-se como uma realidade à parte, da qual elas participavam apenas como espectadoras.

Física: *O seu pai ia para a missa e vocês tudo iam também?*

Mundica: *Não, quando a minha mãe ia, que nós íamos, mas era muito difícil.*

Física: *Era longe a pé...*

Mundica: *Porque tinha que ficar, cozinhas, se a gente fosse malcriada a gente podia ir, mas a minha mãe que tinha que fazer a comida.*

Física: *Mas era de vez em quando, porque não tinha missa todo mês não.*

Mundica: *Tinha não. Era muito difícil, nem sei que data que tinha missa, mas era difícil ter missa.*

Juvenira: *De ano em ano, depois passou a ser de seis em seis meses, depois passou a ser de mês em mês...*

Mundica: *Agora depois que nós crescemos nós íamos, toda missa nós íamos, porque a minha mãe ia também, depois que nós ficamos grande.*

A celebração do matrimônio pela autoridade religiosa era apenas uma das etapas da “festa de casamento”, cuja organização iniciava-se cerca de uma semana antes, com o preparo dos doces, bolos e demais comidas que seriam distribuídas aos convidados. Tais atividades envolviam não só o núcleo familiar dos noivos, como também parentes, amigos e vizinhos, que auxiliavam nos preparativos sem cobrar nenhum pagamento em dinheiro pelos serviços prestados.

Mundica: *[...] para fazer o casamento da Geralda, foi o tio Itelvino que fez o doce. Eu fui para lá relar o mamão, chegou lá ele também mandou a Graça me ajudar, nós relamos o mamão. Ai tio Itelvino falou “vai gente, senão não vai dar tempo”. E nós relamos o mamão, tio Itelvino fez o bolo e meu pai buscou num cargueiro.*

Física: *Era muito doce que fazia, buscava no cargueiro³⁵.*

³⁵ Cargueiro é o nome dado aos caixotes ou balaios, que os animais de tração carregavam cheios de produtos e mercadorias.

Por meio do casamento, as famílias de Ilha Funda também estabeleciam relações de parentesco e de compadrio entre si e com as famílias dos povoados vizinhos, ampliando as redes de afinidade, trocas e solidariedade. O próprio ritual do casamento envolvia, não só os noivos, como também os demais convidados, com destaque para a participação dos padrinhos e madrinhas, que desempenhavam funções específicas.

Laís: E vocês falaram do casamento, como que era? Os convidados iam separados ou iam todo mundo junto?

Mundica: Não. A noiva na frente, o noivo atrás e o acompanhamento atrás e só soltando foguete.

Física: Depois do casamento voltava e ia embora...

Mundica: Depois do casamento voltava...

Madalena: Quando estava indo ia atirando?

Mundica: É já ia atirando até chegar e voltava atirando. Quando voltava mais atirava, porque já tinha casado.

Física: Os convidados reuniam-se na casa da noiva, era antes da noiva sair para o casamento?

Madalena: Era. Primeiro todo mundo esperando. Então, os padrinhos, não podia ir sem os padrinhos, ficava esperando eles chegarem, quando chegava estava aquele monte de gente e aquele monte de gente pela estrada afora. A noiva na frente e o povo atrás e um segurando a roupa da noiva, com o véu e tudo. A madrinha que ia segurando.

Física: Chamava madrinha de caminho.

Madalena: Casamento, quando voltava tinha a festa, não tinha?

Mundica: Nossa senhora! Batuque a noite inteira e comendo...

Madalena: Aí os porcos valiam.

Mundica: Aqui em casa mesmo quando a Dindinha casou, a Dindinha casou foi três dias de festa.

Física: Mas também passava um ano sem fazer um casamento.

Após o rito religioso do matrimônio as pessoas voltavam para a comunidade e iniciava-se a festa propriamente dita, onde eram distribuídas as comidas preparadas ao longo da semana e havia músicas e danças. Ainda que essas festas fossem ofertadas pela família dos noivos, a participação de parentes, vizinhos e amigos tanto nos preparativos quanto no dia do evento constituíam uma espécie de contrato diático simétrico, que segundo Foster (1961) são acordos implícitos estabelecidos entre pessoas de um mesmo estatuto socioeconômico, nos quais as obrigações e as relações de trocas de bens e serviços são recíprocas e complementares e servem para vinculá-las para além das relações formalmente instituídas.

Enquanto o casamento dependia da autoridade religiosas para sacramentar o rito, as festas dos santos padroeiros, também chamadas de rezas, eram conduzidas do início ao fim pela própria comunidade sem a necessidade de um mediador. Cada família tinha um santo de devoção e ficava responsável por organizar a festa no dia dele, nas quais havia o hasteamento de bandeiras em sua homenagem, leilões, orações, cantorias, fogueiras (mês de junho),

simpatias, foguetórios, brincadeiras, danças e comidas, como doces de frutas e bolos (também chamado de ranhão).

Juvenira: *Tinhas as rezas, as rezas religiosas que tinha rigorosamente na casa da vó tinha uma reza Dia de todos os Santos, 1º de novembro, levantava bandeira, foguete, caboclo... Eu chorava de foguete o tempo todo, porque eu tinha medo de foguete, não podia participar da festa que eu tinha medo de foguete. Eles soltando foguete, eu querendo carregar bandeira, mas não podia.*

Laís: *Que dó!*

Juvenira: *Eu tinha medo de foguete, aí ficava enroscando na saia da mãe.*

Maria do Socorro: *De primeiro eles soltavam foguete demais.*

Juvenira: *Mas a festa para mim era boa demais.*

Segundo Guarinello (2001, p. 971), as festas não são dádivas divinas que caem do céu, pelo contrário, “elas são laboriosamente e materialmente preparadas, custeadas, planejadas, montadas, segundo regras peculiares a cada uma e por atividades efetuadas no interior da própria vida cotidiana, da qual são necessariamente o produto e a expressão ativa”. De modo que a sua realização está condicionada à participação concreta do coletivo, mediante a distribuição dos participantes dentro de uma estrutura social de produção e consumo, na qual cada um ocupa lugares e papéis distintos.

José Maria: *Na maioria das vezes, mas sempre tinha lá na casa do vovô tinha Dia de Todos os Santos, que eles faziam a reza, que eles falavam reza. Um doce, que as mulheres trabalhavam a semana inteira só para fazer doce para o dia da festa.*

Era todo mundo envolvido. Não era só o dono da casa não. Era todo mundo envolvido. Trazia mamão, vinha para prestar serviço. Entendeu? Era um envolvimento geral e o troço era bacana e lá fazia no dia da reza da casa do vovô.

Ainda que houvesse uma distribuição dos lugares e funções, as crianças eram sempre envolvidas nos preparativos e na realização da festa, porque além de contribuírem com o trabalho, essa era uma forma dos mais velhos transmitirem seus conhecimentos e modos de fazer para as gerações seguintes, assegurando a sobrevivência da tradição. Segundo Bâ (2010, p. 169), a tradição oral é “a grande escala da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos. Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação [...]. Fundada com base na iniciação e na experiência, ela engaja o homem em sua totalidade”.

Maria do Socorro: *Na reza da vó, nas últimas semanas que estava chegando, íamos nós tudo relar mamão para fazer o doce e na véspera nós íamos cortar bandeira, as tias que faziam. Depois que as tias casaram, que fez essa semana 60 anos, aí ela não fez mais não. Deixou para as sobrinhas fazerem. Aí nós tínhamos aquela arrumação, aí nos íamos, fazíamos as bandeiras, enfeitava as bandeiras tudo. Aí ela já estava casada, ela vinha só na reza. Nós tínhamos uma tia muito engraçada, que fazia*

brincadeira com as meninas “Ah... vocês fizeram mais bonito que nós”, que ela incentivava a gente para fazer. Aí nós tínhamos aquela preocupação de arrumar, a gente arrumava as bandeiras, arrumava os trens tudo, relava o mamão, enfeitava as bandeiras e era aquele movimento, todo mundo queria enfeitar, cada um quer fazer um enfeite mais bonito, ficava tudo muito bem arrumadinho, rezava, nós mesmos que cantávamos e aquilo... Comprava roupa nova para ir e era aquele movimento e vinha gente. Não era só esse pinguinho de gente, não.

Madalena: *Dia 02 é dia de todos os santos. Tinha todos os santos aí. Eu sei que nós menino era uma coisa tão gostosa, porque nós tínhamos que pegar a bandeira para carregar e pegar um doce. Então, eu só lembro que eu tinha que pegar a folhinha de inhame, de mamona, de tudo... Para pegar o doce. Então, tinha dois pontos mais importantes para mim era isso, né. Levar a bandeira até lá em cima para dependurá-la lá em cima e pegar o doce.*

Para Guarinello (2001), ao mesmo tempo em que a festa faz parte da estrutura do cotidiano, aqui compreendido como o tempo concreto de realização das relações sociais, ela implica a interrupção do tempo social, com a suspensão temporária das atividades diárias. Isso ocorre porque tanto o preparo quanto a realização da festa exigem uma concentração de atenção, esforços e afetos dos participantes em torno do objeto focal, isto é, daquilo que motiva a comemoração e funciona como polo de agregação e símbolo identitário do grupo, o qual pode ser circunstancial ou permanente.

Essas interrupções podem ser episódicas, quando se comemoram eventos singulares ou cíclicas, quando se repetem dentro de um determinado intervalo de tempo. No caso de Ilha Funda e das comunidades do seu entorno, constatamos que havia um calendário tácito de festas, de modo que todos sabiam a data e o local onde elas ocorreriam, sem a necessidade de um comunicado formal. Segundo Sra. Física, “*Não precisava de convidar não, porque eles já sabiam. Que o dia de todos os santos é o dia da reza da lá vó. Vinha lá de longe, lá da Chieira, não eram só nossos parentes não. O povo vinha mesmo*”.

Por meio desse calendário de festas, as pessoas de Ilha Funda se mobilizavam para prepará-las ou para participar das comemorações em outras localidades. Era um momento confluência das relações sociais em torno de um símbolo de adoração e afeto em comum, por meio do qual os participantes alargavam suas redes de trocas e relações sociais para além dos limites físicos do povoado onde moravam, demonstrando que o território étnico, assim como propõe Almeida (2006, p. 173), “*transcende a uma noção estrito senso de terra, como recurso básico, e remete a interações sociais entre pessoas e famílias, entre povoados e entre redes de povoados entre si, nas quais as devoções é que definem o pertencimento às comunidades*”.

Física: *E aí depois que passou esse período, tanto que tinha a reza da vó, tinha na dona Altina, dia de Santa Luzia, eu acho, mês de dezembro. A mãe toda vida fez a reza, quem mais...*

Juvenira: Dona Altina fazia dia de Santa Luzia, a mãe dia de Nossa Senhora da Conceição.

Maria do Socorro: A dona Maria Campos.

Juvenira: Dona Maria fez uma vez só.

Física: Na Almerinda e na tia Nega não tinha essas rezas não?

Juvenira: Na Almerinda teve alguma vez, teve uma vez também.

Física: Então, era na dona Altina, aqui em casa, na vó, na Emília do Jerônimo, por aqui mais eram esses.

Juvenira: No Cabralzinho e no Vино Merquito.

Física: No Cabralzinho era do lado de lá, no povo da Chieira, não era parente nosso não, mas é um povo que chegou na mesma ocasião.

Maria do Socorro: E o Vино também fazia uma reza direto, nós íamos. O Vино é ali na Didi, que é da família também, mas morava ali. Aí ele fazia a reza também direto.

Física: Então, são bem tradicionais essas rezas aqui na região.

Maria do Socorro: Ali ele fazia uma reza direto e meu tio que era daqui também, ele era rezador, a gente ia para lá fazer a reza com ele, não sei que dia.

Juvenira: O dia eu também não sei não.

Física: A do Vино eu não lembro também não.

Juvenira: Alguém, igual o dono dessa fazenda aí, por uma vez ele também fez uma reza lá, pôs um cruzeiro lá no morro lá em cima e chamou nós para rezar.

Maria do Socorro: Pôs nós para ir rezar para ele, lá no alto da serra, nós fomos.

Ao agregar os participantes em torno da comemoração de um símbolo compartilhado, a festa produz uma determinada identidade entre eles, a qual se inscreve na memória coletiva como um afeto coletivo – decorrente da junção dos afetos e expectativas individuais – e cria um ponto de convergência que define a unidade deles. Assim, “a festa é, num sentido bem amplo, produção de memória e, portanto, de identidade no tempo e no espaço social” (GUARINELLO, 2001). De modo que se passaram anos, mas os(as) entrevistados(as) ainda mantêm viva em sua memória as lembranças das festas das quais participavam em Ilha Funda e nas comunidades do entorno, as quais ainda evocam um sentimento de pertencimento comunitário.

Joaquim: Tinha a festa do dia oito de dezembro, dia de Nossa Senhora da Conceição. Essa festa era feita na casa da tia Joana e era um festão e aí vinha é um povo do quilombo vinha de outras comunidades também, né? Iam pra lá, que era uma grande festa, com muita comida, muita festa mesmo, muito interessante. E tinha uma outra festa que era de São Sebastião. Só que não era no quilombo, mas o quilombo participa, né? Que a Comunidade de Ilha Funda participava, que era na casa de um senhor chamado Cabral, eles chamavam ele de Cabralzinho. Aí todo mundo ficava ansioso para o dia da festa, porque tinha muito bolo, muito doce, muita coisa, muita broa... O trem era muito legal mesmo, a festa do Cabralzinho. Aí você atravessava a serra, uma serra de toda a altura, mas é algo que não sai... Uma imagem que não sai da cabeça, porque ela é muito forte historicamente, né? Você subia aquela serra de manhãzinha, que a festa era basicamente o dia todo, né? Era muito interessante a festa do Cabralzinho, que era dia de São Sebastião. Então, de festa religiosa era basicamente essas duas: Nossa Senhora Conceição, que eu me lembro, né? Pode até que teve outra que, mas assim não marcou tanto quanto essa da festa da casa de tia Joana e desse Cabralzinho.

Com o falecimento das pessoas que ofereciam essas festas para os santos de devoção, muitas das comemorações citadas acima pararam de ocorrer. Contudo, após a construção da igreja de Nossa Senhora Aparecida em Ilha Funda na década de 1980, os moradores e lá passaram a comemorar nesse espaço uma festa em sua homenagem todo dia 12 de outubro, a qual reunia pessoas da própria comunidade, das cidades próximas, dos povoados do entorno e aquelas que se mudaram de Ilha Funda e regressavam nesses momentos festivos. Para estas, a festa também era uma forma de manter os vínculos afetivos, sociais e comunitários, mesmo estando morando longe.

***Ninica:** As festas dos padroeiros, que é Nossa Senhora Aparecida, que veio um pouquinho depois. Eu já estava mais velha quando formou a comunidade e aquelas festinhas todas da padroeira era comemorada com festa religiosa e ali tinha cantata de músicas sacras, cantatas de músicas populares.*

***Efigênia:** Tinha coroação, tinha festa de... Tinha leilão da igreja. Ali tinha quando era festa de 12 de outubro ou outras. Quase que eu lembro mais é de 12 de outubro, aquele negócio, Natal, Ano Novo toda vida teve a celebração, mas quando era Nossa Senhora Aparecida, como a fé é muito grande, fazia festa de... Gente, mas ali ia carro, ia ônibus de gente participar de festa ali. Ali toda vida foi um lugar muito movimentado, muito bom...*

***Cota:** A festa de Nossa Senhora Aparecida aqui.*

***Maria das Graças:** Nossa, era bonito demais, juntava tanta gente, outro dia mesmo estava falando com minha vizinha lá, no dia de Nossa Senhora Aparecida.*

***Cota:** Era bonito, tá?*

***Maria das Graças:** Era Bonito! Juntava tanta gente, eu falei aquela vargem da igrejinha lá ficava cheia de carro...*

***Cota:** Carro, ônibus, caminhão...*

***Física:** Era gente demais!*

De acordo com Castro (2012), Santo Antônio, São João e São Pedro são santos venerados pelo catolicismo oficial por meio de ritos litúrgicos formais e festejados pelo catolicismo popular através de práticas criadas e reinventadas ao longo do tempo, as quais entrelaçam o sagrado, o profano e o místico. Diferentemente dos ritos religiosos solenes, nos quais as crianças apenas executam funções pré-estabelecidas e ensaiadas, nas festas juninas realizadas em Ilha Funda para comemorar o dia desses santos, elas participavam ativamente dos preparativos, dos rituais e das brincadeiras, conforme nos conta Sra. Física.

***Física:** Eu tenho na minha memória, enquanto criança ainda, eu gostava muito das festas, nós fazíamos muita fogueira de São João aqui, nós éramos bem... Eu era menininha nova, tinha uns doze anos ainda, que a gente ainda fazia bastante festa, fogueira de São João principalmente. Aquela coisa, mês de maio, aquelas brincadeiras de passar na fogueira, eu ficava vendo aquele povo passar na fogueira, nunca tinha coragem, o dia que eu passei, eu falei “é verdade”, porque eles contavam*

que podia passar, alguém passava durante a... Os mais adultos passavam meia-noite, podia passar, que as brasas já apagavam. Aí quando eu tive coragem, eu passei também, vi que não queimava, não queima não, mas eu tive que passar para ter certeza de que realmente não queimava, mas tinha essa brincadeira, fazia canjição fazia batata assada na fogueira, aquela coisa toda, reunia a comunidade.

As simpatias eram rituais integrantes de algumas dessas festas, principalmente a de São João, em que à meia-noite as pessoas interessadas em antever alguma questão relacionada ao seu futuro tinham que realizar determinadas tarefas. Segundo Castro (2012),

Em torno dos festejos religiosos e populares de São João, que representa o clímax do ciclo junino, existe uma miríade de lendas, superstições, misticismo e simpatias, que se mesclam com práticas ligadas ao sagrado, ao profano e ao mítico, em uma atmosfera sincrética em que os elementos da natureza são essenciais. Nesse contexto, no qual o sagrado, o profano e o mítico se interpenetram e se mesclam, as festas juninas são reinventadas ludicamente nas casas, nas ruas, na dimensão comunitária, com grupos de amigos e em família (CASTRO, 2012, p. 118).

No excerto a seguir, as entrevistadas citam com entusiasmo várias simpatias realizadas na festa de São João, as quais estão relacionadas à sorte no dinheiro e no amor.

Juvenira: *Aí tinha aquela movimentação, de arrumar as coisas para fazer simpatia, né?*

Laís: *Ah... Tinha simpatia também?*

Juvenira: *Tinha muita simpatia, passar uma peneira de café, café verde, café seco, rodar assim e pegar pra casar com o rapaz novo ou velho.*

Laís: *Era no dia de Santo Antônio?*

Juvenira: *No dia de São João, fogueira de São João.*

Física: *O casamenteiro era Santo Antônio, mas o dia de fazer a fogueira é de São João.*

Maria do Socorro: *Enfiar a faca na bananeira para sair o número para comprar o bilhete e ficar rico, aquele tanto de negócio... Tudo meia-noite.*

Física: *Tudo no primeiro minuto da meia-noite.*

Laís: *A da peneira de café como que era mesmo?*

Maria do Socorro: *Enche a peneira de café, põe café na peneira verde, seco e maduro e uma pessoa roda. A mulher solteira roda, aqui as casadas que eram mais engraçadinhas ficavam rodando para solteirar. Aí se você pegar um grão de café seco você vai casar com um velho.*

Laís: *Se for maduro é um maduro e se for um verde é um novinho?*

Juvenira: *Tinha uma que você pegava para trás alguma coisa e levava para algum lugar, punha embaixo do travesseiro, aí você ia sonhar com a pessoa que você ia casar.*

Laís: *E o que que era isso que colocava debaixo do travesseiro?*

Maria do Socorro: *Alguma coisa, você virava a mão e pegava, você pegava escondido no chão.*

Física: *É tipo, assim, beira de terreiro, deu meia-noite você ia lá e pegava no escuro e levava e punha debaixo do travesseiro, mas não sabia o que que era não e dormia e no outro dia...*

Juvenira: *Sonhava com a pessoa, que você ia casar.*

Física: *Esse daí eu não brinquei não.*

Maria do Socorro: *O que você sonhasse, você ia casar com aquele. Agora não sei para que, sapecava um galho de mexerica e punha na beira d'água, se amanhecesse*

verde você ia casar com rapaz novo, se amanhecesse seco você ia casar com velho, não era isso?

Física: *É.*

Juvenira: *É Tinha um espelho, comprar um espelho, trazer ele enrolado, aí quando fosse meia-noite, olhava no espelho. Se você fosse casar, você se via vestida de noiva com o noivo do lado, aí se fosse morrer você via o caixão.*

Laís: *Essa eu já ouvi quando era criança...*

Juvenira: *Tinha uma história de chegar na beira d'água e olhar também, não sei o que que fazia.*

Física: *Eu lembro dessas coisas todas, só essa de olhar no espelho que eu nunca experimentei, a única coisa que eu lembro que eu fiz foi pegar... Não sei se eu peguei o café, mas eu lembro dessa história do café, mas eu lembro mais é de passar na fogueira, mas era isso. Antes da meia-noite era aquela contação de piadas, contando causos, cantigas de rodas, pulava corda, fazia versinhos.*

Maria do Socorro: *Lá fazia, aqui em casa nós fazíamos pouco.*

Física: *Eu lembro aqui de casa.*

Maria do Socorro: *Pai fazia pouco, quando ficou mais sem graça já fazia aqui, mas porque morreram há muito tempo.*

Diferentemente das festas, que implicavam uma suspensão temporária das atividades diárias, as novenas eram práticas religiosas incorporadas ao dia-a-dia comunitário, por meio das quais as famílias de Ilha Funda reuniam-se a cada noite na casa de um dos moradores da comunidade para realizar orações durante o período de nove dias seguidos. Tal ciclo repetia-se várias vezes ao ano, tornando mais frequente as interações e trocas entre a vizinhança e sedimentando ainda mais os vínculos sociais e comunitários.

Didi: *Lembro, nós rezávamos minha filha nos vizinho tudo aí, a gente fazia novena, rezava era mês inteiro, rezava um dia numa casa, outro dia na outra. Eu fico lembrando assim comadre naquele tempo, né?*

Efigênia: *É verdade. E quando nós íamos na Ilha Funda. Eu estava solteira quando as meninas reuniam, de cá nós juntávamos uma turma e corria os vizinhos tudo fazendo bolo nas casas, não era assim?*

Didi: *Era assim. Aqui também era minha filha, desde lá debaixo morava gente, desde a encruzilhada até em cima.*

Efigênia: *Na casa do seu pai e aquela reza de todo ano?*

Didi: *Todo ano rezava. Tinha gente daqui também que rezava.*

As promessas também constituem um forte elo dos moradores de Ilha Funda com os santos de devoção, que são entidades divinas. Consoante a definição de Foster (1961), essas promessas podem igualmente ser consideradas como contratos diáticos, porém de tipo assimétrico e não recíproco, porque se trata de acordos implícitos estabelecidos entre partes de natureza diferente (seres humanos e seres celestes) e cujas obrigações não são recíprocas nem complementares, uma vez que não há como retribuir uma graça recebida para um santo da mesma forma que se retribuiria um favor para um vizinho.

Madalena: *Pois é... Essas rezas eram promessas que esses velhos faziam. Tinha promessa de gente vestir de preto. Minha irmã vestia de preto. Toda a quaresma tinha*

que vestir de roupa preta. Tinha promessa de dia de Santa Luzia. Quem tinha problema de cegueira pedia esmola para Santa Luzia.

Laís: *Muita coisa...*

Madalena: *São Sebastião todo mundo às vezes... Uma porca criava. Aí fazia promessa porque a porca saiu bem e dava um porco mais bonito para São Sebastião, né menina? Frango bonito do terreiro...*

Efigênia: *Meu sogro tinha uma promessa de rezar dia primeiro de novembro, todo dia primeiro de novembro, juntava era gente e a gente estava ali no meio, então praticamente toda vida fui dessa região, dessa...*

Embora as promessas sejam feitas de maneira privada, parte delas envolvem benefícios coletivos, como a proteção dos animais, da colheita e da comunidade, de modo que o seu cumprimento se torna uma obrigação comunitária. Por meio disso, estabelece-se uma ligação simbólica da comunidade com os seres divinos, a qual também contribui para a constituição de uma identidade coletiva, fundada em torno da devoção a um santo padroeiro, dos acordos tácitos e das incumbências em comum.

Madalena: *O meu avô tinha outra tradição que era dia da Semana Santa. Dia de Sexta-feira da Paixão ele rezava com todos os filhos. Juntava aquele monte de gente. Os filhos todos e netos. Aí de um neto conversar. O pai... Coitado... O pai sofria. Tinha que estar todo mundo junto com ele para rezar 33 Credo. 33 Credo, porque o dia da Semana Santa. A Semana Santa. A Quaresma inteira era consagrada aos dias santos. Pai não batia em menino, menino não podia gritar, menino não podia fazer muita coisa, que eles só falavam: te acerto você depois. Só isso que eles falavam para eles calar. Aí uma coisa também gostosa que a gente fazia era: trabalhava, trabalhava a semana inteira até quinta-feira meio-dia todo mundo trabalhava para comer na Sexta-feira da Paixão. Sexta-feira da Paixão falava-se jantarada. Uma jantarada que fazia. Tinha doce... Aí fazia farinha de munho³⁶, doce, tudo... Mas não existia mesa naquela época. Meus pais muito pobres não tinham mesa em casa. Então, minha mãe... O que elas faziam: na Sexta-feira da Paixão o almoço e caiasse o fogão, forrava o fogão para todo mundo sentar ali, na roda do fogão, como mesa para a janta. Então era isso. E à noite tinha essa jantarada, que é o almoço que cada pai fazia. À noite nós ia fazer os 33 credos lá na vó. Sei que eles usavam grão de milho [...]. É uma antiga penitência. Eu sei que... A gente cita a palavra e joga no balde para contar. Os analfabetos também contavam 33. Era uma técnica deles.*

Em período de secas prolongadas, os moradores de Ilha Funda faziam uma penitência de caminhar até o Cruzeiro³⁷, instalado no alto de um morro, levando pedras e vasilhas com água, como forma de reconciliar-se com o divino e de clamar pela chuva.

Madalena: *Aí ele (tio Felix) fez também um Cruzeiro. Tinha o Cruzeiro que nós todos íamos quando começava tempo muito seco. A gente ia lá no Cruzeiro jogar água e engraçado chovia... Nós levávamos umas latinhas de óleo, carregava água, pedra... Menininho pequenininho carregando pedra na mão para por lá. Isso era a penitência que os meninos faziam para chover e chovia.*

³⁶ Moinho

³⁷ Cruzeiro é o nome atribuído a uma estrutura de madeira em formato de cruz instalada no ponto alto de um terreno e para onde as pessoas dirigem-se para fazer pedidos e orações.

Antônio: *Se você for um dia você vai lá para ver o cruzeiro. O cruzeiro nós estávamos todos na fila, meu padrinho Félix, que era o padre nosso, porque era ele que celebrava tudo. Levava aquele tanto de menino. Estava aquele solão, ele levava aquele tanto de menino com as garrafinhas de água para nós e de repente a chuva caía. E acabava de descer lá de cima, quando chegava à noite a nuvem chegava e a chuva começava. A gente acha que é brincadeira, mas a fé minha filha...*

Joaquim: *Lembro do Cruzeiro. Aí ele tem uma história interessante também que é que no período... A gente recorria ele muito no período da seca, né? É que passava muito tempo sem chover e aí tinha aquela... Eles falavam assim uma via sacra né? Mas não era bem a via sacra que falava na época eu nem me lembro eu sei que fazia uma caminhada. O Cruzeiro era bem no platô do terreno, quase no platô, um pouquinho virando para o outro lado, ele era bem no alto. É... Aí cada um levava uma garrafa d'água e lá rezava no pé do Cruzeiro pedindo a chuva e entornava a água no pé do Cruzeiro e chovia. Passava dois, três dias, né? Mas não sei quanto, mas sempre chovia naquele, assim, esse clamor que o pessoal fazia. Eu achava aquilo incrível, né? E continua incrível, ainda achando isso incrível, quanto esse clamor do sofrido, né? Deus. Ouvia mesmo, porque ele, ele chegava no limite, por exemplo, não chovia de espécie nenhuma, as plantas começavam a morrer, o gado começava a ficar... Mesmo que tinha pouco gado, né? Mas os animais em si ficavam com dificuldade de achar água, uns gostam muito do barro, outros gostam muito da sombra e as árvores não ficavam nem com sombra porque ficava muito seco e tem também a questão do alimento, né? Aí recorriam, né? Sempre recorriam ao Cruzeiro.*

Para Segalen (2002), apesar dos ritos expiatórios terem um triste ponto de partida, eles acabam por devolver a confiança na vida e as sevícias sofridas durante a sua realização passam a ser vistas como meio para alcançar a graça pretendida. Em contrapartida, a ausência de um ritual atuaria como uma ameaça à coletividade. Por isso, a autora afirma que, por menos importantes que sejam, as manifestações rituais rompem com o ramerrame do cotidiano e movimentam a coletividade: “os grupos se reúnem para celebrar. Do cotidiano em que cada um só pensa em si e em questões materiais passa-se ao tempo coletivo no decorrer do qual ‘a alma se regenera’” (SEGALLEN, 2002, p. 22).

3.4 OFÍCIOS, SABERES E FORMAS DE EXPRESSÃO TRADICIONAIS

Ao analisar a cultura africana da região de savana ao Sul do Saara, Bâ (2010, p. 185) explica que “os ofícios artesanais tradicionais são os grandes vetores da tradição oral”, a qual não se resume à transmissão de narrativas ou de conhecimentos, mas de um modo específico de ser e estar no mundo. Segundo o autor, por mais úteis que sejam os conteúdos ensinados nas escolas ocidentais, eles não abarcam a totalidade da vida como os conhecimentos herdados pela tradição oral, os quais envolvem um conjunto de gestos, ações, proibições e obrigações ligados aos ofícios, que também constituem verdadeiros códigos de comportamento moral, social e jurídico do grupo em relação à natureza e ao semelhante.

Se, por um lado, o acesso à educação formal era difícil para os moradores de Ilha Funda, por outro, eles tinham acesso a uma pluralidade de saberes e práticas tradicionais relacionadas ao cultivo da terra, uso das plantas, manejo dos animais, confecção de objetos e processos de saúde e cura, que constituíam uma espécie de “tesouro” herdado do passado e transmitido de geração em geração. Além de assegurarem a reprodução cultural e social do grupo, eles também constituíam a principal fonte de sustento, tratamento e cuidado, visto que o acesso das famílias a outros tipos de recurso era bastante limitado.

Ninica: A minha avó, além de ela ser parteira, ela sabia os chás necessários, fazia algumas benzições nas crianças, nos adultos quando machucavam, quebrava alguma coisa, ela fazia benzição naquelas juntas machucadas e os chás todos. Ela tratava gripe de criança, tosse, essas coisas, minha avó sabia os cuidados também com os chás. Por exemplo, ela pegava o poejo para aquela gripe de criança pequena, o poejo ela dava, eu lembro, eu não sou das irmãs mais velhas, mas eu sou curiosa. Mas, assim, o maracujá usava muito se a criança desse febre, pegava a planta do maracujá e punha na água quente e deixava um tempo ou pegava água morna e macerava as folhas na água morna e aí dava o banho na criança para tirar a febre, assim, ela mesmo cuidava e a minha mãe foi aprendendo com ela, aprendeu também com a mãe dela e foi passando para frente e hoje também nós sabemos vários chás que nós aprendemos com ela e multiplicou com outras leituras, conhecimento é assim. A vida lá era assim, não era o cuidado farmacêutico não. Poucos casos iam parar na farmácia, quase todos eram resolvidos com os chás caseiros.

Os saberes e práticas tradicionais faziam parte do cotidiano e cada pessoa detinha uma série de conhecimentos e habilidades, que atendiam às necessidades de sua família e da comunidade como um todo. Sra. Margarida, mais conhecida como Dona Nega, era costureira. Ela cosia roupas, lençóis, travesseiros para seus filhos, reaproveitando materiais industrializados e recursos obtidos da própria natureza, como tinturas extraídas de plantas, linhas fiadas do algodão e enchimentos produzidos a partir das fibras naturais de plantas nativas da região.

Antônio: A minha mãe começava a fazer roupa para nós. Pegava aquelas roupas brancas e pegava... O que eles utilizavam para pintar roupa era o cravinho.

Laís: O que que é cravinho?

Antônio: Era um mato, tipo umas folhas de limão. Eles pegavam, ela e cozinhava e jogava na vasilha e pegava e enterrava na lama, entendeu?

Laís: Aí tingia de que cor?

Antônio: Preto.

Laís: Tingia de preto?

Antônio: A roupa branca ficava pretinha.

Madalena: É porque ela usava saco de açúcar.

Laís: Fazia as roupas?

Antônio: Aí ficava todo mundo de calção preto. [...] Tinha as camas, mas era tudo esteira. Não tinha colchão não. Tinha travesseiro que a mamãe fazia, porque a mamãe era bem inteligente. Tecia no fuso. Você não conhece não, mas sua mãe deve ter ouvido falar. Ela fazia muito, fazia aquelas linhas. Ela chegava e fazia os novelos

de linha e fazia os travesseiros. Igual os sacos brancos ela cortava e fazia os travesseiros.

Laís: *E eles enchiam de...*

Antônio: *De paina de taboa e a esteira era da palha da taboa.*

Vários ofícios tradicionais eram voltados para a transformação dos recursos da natureza em utensílios e ferramentas de trabalho, os quais eram utilizados no cultivo da roça, na colheita dos grãos, no preparo dos alimentos e no manejo dos animais. Sr. Altivo, por exemplo, era um dos ferreiros da região, que aprendeu a arte de moldar metais após comprar uma tenda com os instrumentos de ferraria utilizados pelo seu falecido sogro. Sua filha, Sra. Efigênia, lembra-se com orgulho das habilidades do seu pai na forja do ferro.

Efigênia: *O meu pai fazia corrente para puxar madeira, esticava a corrente aqui ela ia até lá, fazendo uns elos desse tamanho e emendando eles. Como é que eles soldavam o ferro, você acha que tinha solda? Soldavam não. Eles passavam o sabão do ferro, batia ele, misturava ele na areia e punha lá no forno e ali era uma solda que nada descolava. Eu fico boba de que jeito que esse povo trabalhava.*

Madalena: *E a panela, você lembra dele fazer isso?*

Efigênia: *Colher de ferro, panelas... Fazia sim. Aquelas panelas grandes do povo cozinhar nas fazendas que dava aqueles buracos, ele remendava aquele trem, ele punha remendo naquele trem ali tudo, não pedia nada. Aquelas fincões de puxar madeira, aquele trem dessa altura, o meu pai fazia aquele trem à mão, ele comprava essas linhas de ferro aí, eles compravam quatrocentas chapas que o pessoal catava pelo mato a fora, tinha que colocar assim num lugar, o meu pai derretia aquele tudo na mão mais os meninos, o pessoal trabalhava demais [...].*

Madalena: *Enxada também fazia?*

Efigênia: *Enxada, foice, fazia qualquer coisa.*

Madalena: *Facão.*

Efigênia: *Meu pai não conhecia nem a letra do... Meu pai nunca foi na escola. Você chegava nele e falava assim “O Sr. Altivo, eu quero que o senhor faz um carimbo para eu carimbar umas criações, o meu nome é José Maria”. O camarada ia lá e fazia as letras no papel e dava pra ele e ia embora. Ele fazia o carimbo que você batia lá no animal todo mundo sabia que o nome dele era José Maria porque a primeira letra era J e a outra era M. Eu fico boba com isso hoje menina, que inteligência que Deus deu para esse homem. O meu pai era ferreiro de todo mundo dessa região. Aquelles homem lá de Felicina, de São Pedro, como é que chama... Aquelles homens punha os trens num cargueiro e trazia cá perto do Baixio pra ele. É por isso que em nossas casas, eu e minhas irmãs até hoje é assim, as irmãs e os menino e os meus filhos. A gente se acostumou com gente em casa, nós gostamos de gente em casa e todo mundo que chega nas nossas casas é comida, é café, é lugar de dormir, nós não nos importamos porque na casa do meu pai era assim.*

Já Sra. Efigênia produzia diversos tipos de objeto com taquara, uma espécie de bambu nativo da região, os quais eram utilizados no desempenho das tarefas cotidianas da sua casa – como apanhar o café, catar o feijão, coar o fubá *etc* – e também vendidos e/ou trocados com aqueles que não sabiam produzi-los.

Efigênia: *o que que acontecia, não existia essas peneiras de arame, não existia nada. As peneiras todas passavam nas nossas mãos. Eu mais a Mariquinha, Maria irmã do*

Sr. Paulo, nós éramos profissionais de peneira, que direto tinha gente lá [para comprar], era para coar o fubá, era o abano, era o abanador de café e feijão, a peneira era nós que fazíamos. O balaio de apanhar café éramos nós que fazíamos. As meninas que faziam, o balaio eu não sei fazer não, a Mariquinha que sabe. Meu pai que fazia tudo quanto há.

Laís: O balaio é de taquara?

Efigênia: Taquara. Balaio é de taquara.

A prática desses ofícios tradicionais garantia certo prestígio social a quem os exercia, pois eles(as) acabavam tornando-se referência para a própria comunidade e para os povoados vizinhos. Contudo, a relação que eles(as) estabeleciam não era de prestação de serviço, mas de colaboração e trocas comunitárias, porque não se tratava de um trabalho no sentido puramente econômico, mas de um dom sagrado, que envolvia um profundo conhecimento da natureza e o domínio de saberes e técnicas ancestrais, tal como os artesãos tradicionais africanos descritos por Bâ (2010).

Madalena: O meu pai que aplicava injeção em todo mundo. Castrava porco, amansava cavalo. Castrava cavalo também?

José Maria: Castrava cavalo, boi.

Madalena: Eu sou muito feliz porque...

José Maria: Matar porco. Eles chamavam meu pai para matar porco.

Madalena: Qualquer hora da noite, a pessoa chamava meu pai lá em casa? Eu sou feliz que a gente vê assim, meus irmãos tudo envolvido, eu também envolvida. Era o que ele fazia, Sabe? Então ele servia comunidade.

Antes da medicalização do parto, o ato de nascer era realizado em um ambiente doméstico, íntimo e exclusivamente feminino, porque quem apoiava as mulheres nesse momento eram as parteiras. Contudo, a atuação delas não ficava restrita somente ao parto, pois elas cuidavam da saúde da parturiente durante a gestação e o puerpério, tratavam das doenças femininas, davam orientações quanto a questões de fertilidade e auxiliavam nos cuidados com o recém-nascido (PALHARINI; FIGUEIRÔA, 2018). Devido à sua importância, o ofício de parteira era bastante difundido, requisitado e estimado socialmente em Ilha Funda e nos povoados do entorno, conforme demonstram os relatos abaixo.

Efigênia: Eram aquelas mulheres que eram parteiras, que era a minha sogra. Na Ilha Funda era a minha sogra e a mãe do... Dos Reis, a dona Altina, tinha duas parteiras naquele canto. A dona Altina, não é... Dona Altina era mulher do Zé Modesto... Não é... É Luiza Reis, é avó do Luiz Reis que foi prefeito aqui.

Laís: Ah... Tá.

Efigênia: Essas duas mulheres eram parteiras no Ilha Funda. Elas que sabiam fazer os chás bons e também, mas essas novas toda vida. Nós toda vida nos cuidamos com chá, não sei se sabia, mas toda vida na roça, passava mal e tomava chá, porque esses postos de saúde disponíveis agora que nós não tínhamos. Nós não tínhamos não. Um médico, para você achar um médico era difícil, engravidava e ficava ali tomando uns

chás do mato ali que a sogra fazia até chegar ali por uns 8 meses de gravidez, do meu tempo, que pra lá eu não sei o que acontecia.

Laís: *E quem que fez os partos da senhora? Foi sua mãe?*

Didi: *Minha mãe, minha vizinha que morava ali também...*

Efigênia: *Comadre Altina, não né?*

Didi: *Não, comadre Geralda.*

Efigênia: *A Geralda do...*

Didi: *A Geralda do Vино.*

Efigênia: *Ah... Sei comadre Geralda? Ela é madrinha daquele menino meu que é casado. A Geralda também era parteira...*

Didi: *Comadre Geralda do Vино, a Dona Antoninha que morava ali naquela casa ali.*

Efigênia: *Dona Antônia do Sr. Julinho, morreu há pouco tempo agora.*

Laís: *Todas eram parteiras aqui?*

Didi: *Eram.*

Laís: *A sua mãe é a Marieta?*

Didi: *A mãe é a Marieta.*

Laís: *Ah... Tá.*

Efigênia: *Então, só aqui no Baixio tinha mais de cinco parteiras.*

Didi: *Tinha comadre Geralda, tinha a Mariinha.*

Efigênia: *duas.*

Didi: *A mãe.*

Efigênia: *três.*

Didi: *A Julinha.*

Efigênia: *quatro.*

Didi: *A dona Malvina.*

Efigênia: *Cinco. A dona Altina, seis.*

Didi: *Agora ninguém ia ganhar neném...*

Efigênia: *A comadre Marieta, oito. Para o lado do Baixio, a Maria Moura, nove. Eu não estou lembrada de outra parteira no Baixio não.*

Didi: *Não tinha esse negócio de levar em médico não.*

Por mais importantes que fossem, aos poucos esses ofícios tradicionais foram perdendo o seu espaço na sociedade, devido à expansão da produção industrial, à ampliação do acesso à instrução formal, à desvalorização dos saberes tradicionais e à interrupção da cadeia de transmissão da tradição oral, com a morte dos artífices e a saída dos mais jovens para as grandes cidades causada pelo êxodo rural. No caso das parteiras, a perda de espaço foi desencadeada pelo processo de medicalização do parto, com a substituição do saber tradicional feminino pelo conhecimento institucionalizado masculino, que gradualmente levou à marginalização, desqualificação, restrição e proibição desse ofício (PALHARINI; FIGUEIRÔA, 2018).

Madalena: *[A vó Marieta era] parteira, benzedeira, sabe? Por isso que eles falavam que ela feiticeira, né? A gente deslocava o braço, a gente... Qualquer coisa a gente corria na casa da avó, aí a vó voltava nossas coisas, né? Cobreiro. Então era isso que eles faziam, porque eles não iam correr para o médico, por isso que o médico tinha ódio deles, né?*

Ainda que o movimento de institucionalização do parto tenha iniciado no Brasil no final do século XIX, seguindo o discurso civilizatório europeu da época, as parteiras ainda

continuaram atuando por muitas décadas, porque somente entre os anos de 1960 e 1970, que a medicalização do nascimento começou a se estabelecer de fato no país (PALHARINI; FIGUEIRÔA, 2018). Segundo Sra. Efigênia, no ano em que ela deu à luz a seu primeiro filho as parteiras da região já haviam parado de atuar por receio dessas proibições. Então, ao contrário de suas irmãs e cunhadas que tiveram seus bebês em casa, ela teve que se deslocar para o hospital localizado em outro município para que um médico fizesse o seu parto.

***Efigênia:** Eu casei mais o Sebastião, e fui morar nos fundos da casa da minha sogra e ali eu comecei a ter os meninos, mas assim, o nascimento deles já era no hospital. Eu já fui de uma época do hospital, porque as outras cunhadas que moraram lá, elas foram todas em casa. É, mas eu já sou de uma época que estava proibido.*

***Laís:** Ah... Foi proibido então?*

***Efigênia:** Não, era proibido, foi proibido.*

***Laís:** Não sabia disso não.*

***Efigênia:** Não sabia não? Foi proibido as mulheres darem à luz em casa, porque estava morrendo muita criança e outras nascendo com problemas, aí não é assim. Então, a minha sogra que era parteira.*

***Laís:** Qual que era o nome da sua sogra?*

***Efigênia:** A minha sogra era Maria Mendes Campos, apelido Marieta. Então, ela era parteira, ela fez o parto das noras todas da Madalena com os filhos todos, mas quando chegou em mim já tinha a lei que a mulher não podia dar à luz em casa, porque se ganhasse o menino em casa e desse um problema comigo ou com o menino, o pai do menino e a parteira ia processado, já tinha isso nesta época, há 40 anos atrás que... Não sei se é 40 ou se é 41 anos, que eu tenho 41 anos de casada, porque meu filho mais velho está fazendo 40 anos, nascido lá. Então, para dar à luz as mulheres tinham que se deslocar para outra cidade.*

Apesar do discurso sanitarista defender que os hospitais eram os locais mais adequados para a realização do parto, nem todas as mulheres grávidas tinham facilidade de acesso a esses espaços, sobretudo as que residiam nas zonas rurais e nas cidades do interior, pois a maior parte deles ficava localizado nas cidades de médio e grande porte. Em Ilha Funda e nos povoados vizinhos, as parturientes tinham que se deslocar até o município de Governador Valadares, situado a cerca de 50 Km de distância. Para tanto, elas tinham que percorrer alguns quilômetros de estrada de terra para pegar o ônibus que passava na BR-381, conforme nos conta Sra. Efigênia.

***Efigênia:** A gente saía de Ilha Funda e ia ganhar menino em Valadares, quantas vezes eu sai de garupa de bicicleta, pegava ônibus aqui para ir para lá.*

***Laís:** Grávida com barrigão?*

***Efigênia:** Não, nos dias de ganhar. Pergunta a Madalena, nos dias de ganhar. O dia que passava mal para ganhar menino nós tínhamos carro?*

***Laís:** Não tinha.*

***Efigênia:** Não tinha carro. Não tinha carro de saúde aqui no município. Eles tinham uns carrinhos aí, mas não preocupava muito com o pessoal da roça não. Eu saía lá de Ilha Funda, na garupa de bicicleta do marido para tomar ônibus aqui para descer para Valadares, quando era amanhã, quando era lá para as onze horas da noite já*

estava com o neném nos braços. Fico boba como é que as mulheres eram mais fortes, menina. Hoje o povo é fraco, né?

Laís: *E para voltar com o recém-nascido?*

Efigênia: *Não. O recém-nascido pegava, saía lá do regional com ele no braço, a bolsa do neném de um lado, pegava o ônibus na rodoviária e vinha, chegava aqui ia para a casa de uma colega, já tinha um ônibus que passava três horas aqui, pegava o ônibus ia e quando chegava no ponto lá, o marido estava esperando nós lá no ponto ou então os mais velhos já esperavam lá no ponto, naquele ponto lá.*

Esses relatos demonstram que a marginalização e a desqualificação das parteiras prejudicaram não só as mulheres que exerciam esse ofício, como também aquelas que eram pobres e viviam à margem dos grandes centros urbanos, porque em nenhum momento foi assegurado o acesso delas aos hospitais e maternidades, já que elas não poderiam mais recorrer às parteiras tradicionais. Segundo Palharini e Figueirôa (2018), o processo de medicalização do parto teve motivações diversas, sendo que algumas delas eram completamente alheias aos interesses das mulheres, pois visavam civilizar a população e controlar os corpos femininos, consoante os interesses de autoridades políticas e médicas masculinas.

Outra forma de transmissão da cultura oral em Ilha Funda eram os cantos, as danças e as brincadeiras, por meio das quais os participantes interagiam entre si, divertiam-se, estabeleciam vínculos, compartilhavam signos culturais e construíam memórias individuais e coletivas. Segundo Kishimoto (2014), as brincadeiras tradicionais incluem a produção cultural de um povo em um determinado período histórico e caracterizam-se por ser uma cultura não oficial, fluida, oral e em constante transformação, porque vai incorporando as criações anônimas das gerações seguintes. Por isso, a autora afirma que se trata de um tipo de “cultura que se caracteriza pelo anonimato, pela tradição de agrupamentos infantis que os reproduzem, especialmente pela oralidade, que ficam gravados na memória das infâncias, que se conservam e se modificam pelo poder criativo do brincante” (KISHIMOTO, 2014, p. 85).

As cantigas de roda foram a brincadeira mais lembrada pelas mulheres entrevistadas, pois era uma prática comum ao final do expediente de trabalho ou quando as famílias visitavam às outras. Assim, enquanto os adultos conversavam as crianças e adolescentes, sem distinção de gênero, participavam das rodas. Tal brincadeira possibilitava a reprodução e a recriação das cantigas tradicionais, pois uma parte dos versos sempre se repetia enquanto a outra era inventada na hora pelos participantes. Para Kishimoto (2014), esse tipo de brincadeira permite que os brincantes sejam vistos como um ser social, protagonista de suas ações e com poder de decisão na sua comunidade lúdica.

Efigênia: *As rodas são um trem cantado assim, as rodas um põe verso e continua cantando.*

Laís: Ah... Tá. Então, faz na hora?

Efigênia: Não. Faz na hora não, continua cantando. Tinha muita coisa, só que eu agora não estou lembrando mesmo. Tinha uma coisa que eles cantavam assim: “Ô rosa, rosa amarela / Rosa amarela eu sou / Eu sou a rosa amarela / Rosa branca é meu amor”. Eles iam continuando, punha versos.

Laís: Que divertido!

Efigênia: É sim. Eles iam cantando, cantava a noite inteira... “Quem quiser comprar eu vendo, um amor que eu tenho no mato, todo cobertinho de folha / todo roidinho de rato. Eles começavam a cantar.

Laís: Nossa, isso é muito legal.

Efigênia: Entendeu, é muita coisa que a gente, as meninas... Eu tinha até vergonha de cantar naquela época.

Laís: Mas a senhora canta bem.

Efigênia: Mas as meninas, parei muito tempo, mas elas cantavam roda a noite inteira.

Laís: Que legal!

Efigênia: Cravo roxo é cravo roxo / E é sinal da esperança / deixa de ser tola moça / quem espera sempre alcança. Meu anel bateu na pedra / e tiniu mais de uma hora / se eu não tenho amor aqui / eu despeço e vou embora. As moças arrumavam aquela boqueira pelo terreiro afora e aquilo cantava até tardão da noite. Quando era daí uns 15 dias os pais daquelas juntava elas e levava para a casa nossa, o pessoal tinha prazer e o pessoal não tinha medo igual tem hoje não, porque naquele tempo tinha é muito bicho, né?

De acordo com Kishimoto (2014, p. 85), as “brincadeiras evidenciam o pertencimento de crianças e jovens a um grupo social que convive e partilha dos mesmos signos culturais, socializando-se, indicando seu lugar na sociedade e criando identidades”. Além disso, o ato de brincar também favorece a construção de experiências criativas, poéticas e lúdicas, que permitem a flexibilização de condutas sociais. Em Ilha Funda, por exemplo, algumas adolescentes utilizavam as cantigas de roda para resolverem seus conflitos e desavenças pessoais de maneira jocosa, o que ajudava a manter a unidade e a coesão do grupo, conforme nos conta Sra. Efigênia.

Didi: Ô gente, mas tem dia que eu deito na cama e fico lembrando daquelas rodas que nós cantávamos.

Laís: Eu perguntei a Efigênia e a senhora também lembra de alguma música das rodas?

Didi: Abre a roda tindolelê / abre a roda tindolalá / abre a roda tindolelê, tindolelê, tindolalá. E aí ia pondo verso e ia cantando.

Efigênia: Cada um punha um verso e ia cantando. Então, quando a gente estava com raiva uma da outra... Quando uma estava com raiva da outra por causa de namorado, mas saía cada verso de implicância na roda e ninguém importava. Levava tudo na brincadeira.

Didi: Não importava não, só mesmo para brincar. Agora hoje o pessoal não sabe brincar não, comadre?

Efigênia: Não sabe não. Qualquer coisa o povo estranha.

Didi: Sabe não. Aquele tanto de moça ali naquele Ilha Funda já foi bom.

Ao indagar “onde estão as brincadeiras, os jogos, os cantos e danças de outrora?” Bosi (1987, p. 41) mesma responde:

Nas lembranças de velhos aparecem e nos surpreendem pela sua riqueza. O velho, de um lado, busca a confirmação do que se passou com seus coetâneos, em testemunhos escritos ou orais, investiga, pesquisa, confronta esse tesouro de que é guardião. De outro lado, recupera o tempo que correu e aquelas coisas que, quando as perdemos, nos fazem sentir diminuir e morrer (BOSI, 1987, p. 41).

A letra, o ritmo e a rima das cantigas de rodas apareceram vívidas nos relatos e na afinação das entrevistadas que se dispuseram a cantá-las e ensiná-las para as mais jovens, num ato que simboliza o compartilhamento de um tesouro guardado por anos na memória, tal como se fosse uma relíquia comunitária de valor inestimável sendo repassada para as gerações futuras cuidarem para que elas não se percam.

Laís: *E quando mais nova, vocês não podiam dançar, mas vocês cantavam?*

Mundica: *Se nós cantávamos?*

Laís: *É.*

Mundica: *Cantava roda no terreiro.*

Laís: *Ah... Tá.*

Mundica: *Cantava, mas até depois nós cantamos umas vezes lá, não cantou?*

Física: *Foi.*

Mundica: *Pois é, roda nós cantávamos.*

Laís: *E vocês lembram das músicas até hoje?*

Mundica: *Lembra, só não canta mais porque a gente já está de idade, já não está boa para cantar igual nós éramos.*

Física: *Mas lembra algumas ainda, não lembra?*

Mundica: *Lembra de muitas rodas que nós cantávamos.*

Geni: *Se nós juntar mais as meninas nós cantamos uma roda.*

Mundica: *Canta.*

Física: *Nós precisamos de voltar a lembrar das nossas rodinhas, nossas rodas, nossas músicas.*

Mundica: *Olha, quando nós começávamos a cantar aqui, chegava gente de longe para poder vim para cantar também, vocês não estavam nem nascidas nessa época. Era muito bom mesmo.*

Madalena: *Aqui tinha muita gente, por aqui.*

Mundica: *Tinha muita gente por aqui, era só a gente cantar aqui, que vinha todo mundo. Aí quando a Geni trabalhou lá no compadre, quando chegava na brejaúba ali, eu começava a cantar, que voltava aquele punhado de gente, nós cantávamos.*

Física: *Aqui você lembra de só umazinha, desculpa aí Laís, porque eu estou querendo que ela lembre para mim, umazinha só, que você lembra, assim, nem um pedacinho, que vocês cantavam...*

Mundica: *Eu lembro de muitas, só que eu não estou mais assim cantando mais. ´*

Física: *Canta uma só para a gente ver.*

Mundica: *Então, nós tínhamos uma roda que cantava: Ô rosa, rosa amarela /rosa amarela eu sou / eu também sou... Amarela um negócio lá, e aí você jogava verso. Um cantava, o outro punha um verso. A gente cantava assim, um jogava um verso, você jogava outro, aí formava a roda.*

Física: *Aí, que legal!*

Mundica: *Era desse jeito.*

Todas: *Ô rosa, rosa amarela /rosa amarela eu sou / eu sou rosa amarela / rosa branca é meu amor.*

Mundica: *Você respondia: Açucena quando nasce, toma conta do jardim / eu também vou cantando / quem toma conta de mim.*

Todas: *Ô rosa, rosa amarela /rosa amarela eu sou / eu sou rosa amarela / rosa branca é meu amor.*

Mundica: Pois é. Aprenderam, né? Tem uma outra: Eu não apanho mais café / nem para mim nem para ninguém / vou apanhar lá para o meu sogro / para ficar perto do meu bem. E aí ia jogando verso e cantando...

Madalena: Era muita roda bonita!

Geni: Nós cantávamos mais as meninas do senhor Altivo.

Mundica: Elas vinham para cá para nós cantar.

Física: Era um tempo gostoso e de lua clara, então?

Mundica: Era com a lua clara que cantava mesmo.

Geni: No outro dia o terreiro amanhecia até varrido de tanto a gente rodar.

Enquanto as rodas foram lembradas por quase todas as entrevistadas, as danças tradicionais foram citadas apenas pelas pessoas mais velhas, porque elas pararam de ser praticadas há muitos anos, quando elas ainda eram crianças. Ainda que ninguém tenha apontado os motivos do desaparecimento dessas práticas culturais, os relatos indicam que elas eram protagonizadas e/ou conduzidas pelos homens e como eles foram os que mais migraram de Ilha Funda para outros lugares é possível que eles não chegaram a aprendê-las ou carregaram consigo essa tradição.

Mundica: Batuque mesmo, nós não chegamos a ver batuque não, batuque é da data que nós estávamos pequenas, nós não vimos batuque não.

Laís: Ah... Tá.

Mundica: Eu nunca vi um batuque. Geraldo Pereira diz que fazia batuque...

Laís: Qual que era a diferença dos batuques para os bailes?

Mundica: Ah... Era muito diferente. O baile você dança, o batuque você dança um atrás do outro de roda, vai dançando assim de roda, depois você vira para lá e para cá e dá uma ombrada no homem e vira para cá e dá uma ombrada em outro homem e o baile você dança segurando no homem.

Diferentemente do Batuque, o Caboclinho era um tipo de encenação teatral cômica, acompanhada de música e protagonizada por um grupo de homens, intitulados “cabocleiros”. Eles apresentavam-se nas festas de santo ou após o término das missas e das rezas.

José Maria: Agora a festa de São João. A Festa de São João que tinha o caboclinho.

Laís: O que que é caboclinho?

José Maria: É uma festa folclórica, mas é bonita para danar quando eles faziam.

Laís: E que jeito que é?

José Maria: Eu sei que eles arranjavam uma forma lá que ficava os homens de um lado com um cipó. Cipó de um lado e passava de lá para cá e fazia uma cama para poder deitar o caboclinho em cima. Era na sanfona e na zabumba.

Madalena: Do jeito que eles trançavam, eles também destrançavam, né?

José Maria: Da mesma forma.

Laís: Fazia uma cama?

José Maria: Fazia uma cama. Eles faziam um representante do caboclinho, que era uma pessoa. Aí pegava o caboclinho e deitava ele lá na cama. Era bonito para dedéu.

Laís: E fazia ela na festa de São João?

José Maria: Na maioria das vezes, mas sempre tinha lá na casa do vovô, tinha Dia de Todos os Santos, que eles faziam a reza.

Na apresentação do caboclinho, os protagonistas eram um casal de velhos formado por um homem e uma mulher, mas ambos eram representados por homens, conforme explica Sra. Efigênia e Sra. Didi.

Laís: E o que que é essa festa do caboclo?

Efigênia: É um grupo de caboclo antigo que o povo dançava no terreiro. Tinham caixa, tinham tambores, tinha como é que fala?

Didi: Sanfona, violão.

Efigênia: Sanfona, tinha violão, tinha tudo. Uns saiam com a rodilha de cipó de Santo Antônio, o pai da Francisca. Eles faziam...

Didi: O Zé Nego.

Efigênia: O Zé Nego, o pai da Lena? Eles tudo era um grupo, era um grupo de caboclo que tinha no lugar na roça, quando tinha festa na Ilha Funda, passava a missa, os cabocleiros juntavam na praça da igreja brincando, a gente gostava demais daquilo.

Laís: E eles vestiam roupa diferente ou não era?

Didi: Tinha um casal de velho, né? Mas todos os dois era homem, mas um vestia de mulher.

Efigênia: Capaz que o Zé Nego era uma mulher tão grandona.

Didi: O Zé Nego era o homem.

Efigênia: Ele não vestia de mulher não, ele era muito bravo.

Didi: Mas tinha a mulher, o Borges era a mulher, vestia de vestido... Aí minha filha ele tocava sanfona, cantava, era caboclinho.

Segundo Kishimoto (2014), mesmo que os jogadores desconheçam os motivos que originaram o jogo no passado, ainda persiste em suas recordações a maneira de jogá-lo, que decorre de lembranças do cotidiano, que transforma a memória coletiva em uma memória individual. Para a autora, ao conservarmos uma tradição também criamos a possibilidade de projetá-la para o futuro, por meio da tradição oral, pois “os relatos, mitos, lendas, contos e crônicas não escritas constituem a memória histórica de coletividades humanas e a substância social da memória de cada brincante (KISHIMOTO, 2014, p. 101).

CAPÍTULO 4 – PROCESSOS SOCIAIS DE DESENRAIZAMENTO

4.1 IMPLANTAÇÃO DE EMPREENDIMENTOS NO VALE DO RIO DOCE

Segundo Espindola (2015), o projeto de industrialização do Brasil, que ganhou força após a revolução de 1930, considerou o Vale do Rio Doce como uma região estratégica para o desenvolvimento do país, tornando-a lócus de grandes investimentos econômicos e de implantação de diversos tipos de empreendimentos (ferroviários, rodoviários, siderúrgicos, minerários e hidroelétricos). Com isso, as dinâmicas locais foram submetidas à lógica externa do poder do Estado e do capital internacional, o que impactou drasticamente os modos de vida dos grupos sociais que ocupavam essas terras, sobretudo a partir da segunda metade do século passado, com a conformação da microrregião do Vale do Aço, a qual concentrava as atividades da Companhia Aços Especiais de Itabira³⁸ (ACESITA), da Celulose Nipo-Brasileira S.A (CENIBRA) e das Usinas Siderúrgicas de Minas Gerais S.A (USIMINAS), conforme apresentado na imagem a seguir.

Figura 7 – Mapa da região do Vale do Aço³⁹



Fonte: Adaptado de Luciano (2013, p. 62).

³⁸ Atual *Aperam South America*.

³⁹ O município de Periquito não aparece nesse mapa, porque ele só foi criado em 1995, entre os municípios de Ipatinga e Governador Valadares.

A implantação desses projetos no Vale do Rio Doce acabou atraindo um grande contingente populacional para a região, cuja maior parte começou a trabalhar com o extrativismo vegetal de madeira de lei, dormentes⁴⁰, lenha e carvão vegetal para atender às demandas da mineração, das indústrias siderúrgicas e dos empreendimentos agropastoris (monocultura do café e pecuária extensiva de corte). Ainda que a extração de madeira fosse uma atividade precária e pouco remunerada, muitas pessoas acabavam trabalhando com isso, devido à falta de oportunidades melhores e à necessidade de garantir o sustento da própria família (ESPINDOLA, 2015). Esse é o caso de muitos homens de Ilha Funda, que trabalharam tanto na extração de madeira quanto na produção de carvão vegetal.

Antônio: Não tinha lenha para queimar porque o pessoal cortava a lenha tudo para vender, para tentar fazer dinheiro.

Madalena: Mas era indução do tempo passado, dos caminhões.

Antônio: Pegaram as lenhas e cortaram tudo. Acabou tudo.

Madalena: Pôs forno lá dentro da Ilha Funda. Ilha Funda tinha forno de assar carvão.

Laís: Esse carvão ia tudo para a siderúrgica?

Antônio: Tudo para a USIMINAS e vinha aqui para Betim. As siderúrgicas vinham carvão da região lá.

Laís: Aí foram queimando as lenhas tudo?

Madalena: Aí ficou seco, seco...

Embora hoje as pessoas entrevistadas tenham uma visão crítica com relação à prática de extração de madeira, o contexto histórico em que isso ocorreu em Ilha Funda era outro: na época o mercado de trabalho era voltado para suprir as necessidades dos empreendimentos instalados na região e a preservação ambiental ainda não era uma questão de interesse público, vindo a torna-se relevante somente em meados da década de 1970, com as repercussões da primeira conferência sobre o meio ambiente promovida pela Organização das Nações Unidas (ONU) em 1972, na Suécia (LOPES, 2006). Além disso, nem todos os trabalhadores tinham noção da cadeia produtiva em que estavam inseridos, diferentemente da produção agrícola em que eles controlavam todo o processo.

José Maria: Quando eu entendi por gente já não tinha mata virgem mais não.

Madalena: Só que eles não tinham expulsado todo mundo não?

José Maria: Não, não tinha não, estava todo mundo lá ainda, mas, porém, nessa ocasião já era o nosso povo que destruía as matas para vender para os grandes lá.

Madalena: Eles fizeram primeiro o povo destruir para vender pra eles.

José Maria: Pra vender pra eles.

⁴⁰ São as peças de madeira colocadas transversalmente nos trilhos da via férrea.

A participação de um mediador da própria comunidade durante as entrevistas potencializou a produção de análises críticas acerca do passado, a partir das quais os(as) entrevistados(as) passaram a problematizar determinadas situações vividas; desnaturalizar hábitos cotidianos sedimentados pela opressão, ideologia e alienação; e romper com ideias dominantes derivadas de estratégias de opressão social, ou seja, desideologizar. Tudo isso, conforme sugere Montero (2006), faz parte do processo de conscientização que emerge da reflexão coletiva. O excerto a seguir demonstra como a interação com outra entrevistada permitiu à Sra. Maria Helena compreender para que servia o forno instalado nos arredores de sua casa quando ela ainda era criança.

Madalena: Aí é a época da grande Acesita, da chegada da Acesita, nós estávamos tudo pequeno.

Laís: Você lembra de como foi isso?

Maria Helena: Eu lembro, assim, que eu já vi só o local onde era eles, aí eles falavam que era onde colocava lenha para... Mas chegar a ver mesmo o trabalho antes, eu não via não, eu não lembro não.

Madalena: Você não lembra dos caminhões não? A gente até falava Fenemê⁴¹.

Maria Helena: Não, isso deve que foi antes de eu nascer.

Rorsino: Tinha uns caminhões antigos, só tinha caminhões antigos...

Maria Helena: Os caminhões vinham para pegar o que?

Madalena: Vinha cá buscar o carvão e lenha também.

Maria Helena: Ah... Tá.

Madalena: Aí foi a época da chegada da ACESITA...

Rorsino: Na terra do meu avô lá não teve isso não, essa coisa de carvão não. Nós aprendemos com a firma, onde tinha aquelas baterias de coisa ali, a gente aprendeu fazer aqueles forninhos e fazia carvãozinho ali brincando, rebocava tudo, começava a soltar fumaça, tampava os fueiros, aqueles fueiros, deixava em um só, aquilo fumaça saia grossa e tudo, a gente jogava água em cima para poder... Sabia fazer, aprendeu com eles, era criancinha, era moleque de doze, treze anos.

Maria Helena: Eu cheguei a ver esses fornos, mas nunca procurei saber com o que que trabalhava, como que trabalhava com eles, o que que fazia para transportar pra fora, como é que era... Nunca fiquei sabendo, não. Fiquei sabendo agora que você está falando.

Rorsino: Aquilo ali é para fazer ferro.

Madalena: Isso tudo induziu os velhos, que os velhos tinham a lenha para ficar, nesse tempo tudo era coberto, aí metade dessas lenhas foram tiradas, eles induziram para fazer pasto e vender lenha para a ACESITA. Aí por isso que cortou muito, para você vê que aqui o seu pai não aceitou cortar, mas aqui fora já cortou, o prejuízo que foi, foi cortar a lenha e fazer buraco, né? Mas é induzido porque a lenha diz que era um material bom pra se vender. Aí a ACESITA dava o direito de fazer até os fornos também no local, para queimar o carvão no mesmo local, que era mais fácil.

Além de fornecer matéria-prima para os empreendimentos madeireiros, minerários e siderúrgicos, o desmatamento das áreas de vegetação nativa contribuiu para a implantação das

⁴¹ Era o nome atribuído aos primeiros caminhões produzidos pela Fábrica Nacional de Motores (FNM), criado em 1942 durante a Era Vargas.

lavouras de café e mais adiante, quando a produção cafeeira começou a decair, de pastagens para o gado bovino.

***Madalena:** Aí naquelas toras de braúna que foi derrubando, derrubando... Eles derrubavam e vendiam, davam mais para aqueles fazendeiros carregando e plantava café, aí o café não deu força... Acabou com a água, com a terra.*

***Antônio:** Aí o pessoal parou de plantar milho, porque plantava milho e vendia muito milho, porque o milho eles não debulhavam, vendia na palha e o café também era vendido na palha, não era limpo não. Depois que o tempo foi passando, foi fraquejando, dando pouco café, eles pegaram a vender no saco.*

De acordo com Espindola (2015),

As diversas análises feitas nestes solos [do Vale do Rio Doce], numa verdadeira escala de tempo de utilização, mostram que, uma vez retirada a vegetação, e possível obter-se altos rendimentos agrícolas, que podem cair assustadoramente se a fertilidade existente for apenas a resultante daquela vegetação florestal. Assim, uma lavoura podia não passar de 10 anos, depois de ter começado a decair já nos primeiros anos; mesmo em condições melhores, não ultrapassava 15 anos para a lavoura do café e mais 5 anos, com lavoura de subsistência, escodando-se em 20 anos (ESPINDOLA, 2015, p. 18).

Além do esgotamento do solo, os cafezais da região também foram afetados pela disseminação da broca-do-café, uma praga agrícola que acometeu as lavouras cafeeiras, prejudicando as plantas, a quantidade de sacas produzidas e a qualidade dos grãos.

***Mundica:** Ô gente as brocas, mas aqui em casa não, nós não cortamos não, mas pegou dá muita broca, matou o cafezeiro. Dava aquelas brocas, o café ficava todo cheio daqueles pulgãozinhos preto. Aqueles pulgãozinho preto aí acabou tudo.*

***Madalena:** Não tinha ninguém para olhar, não?*

***Mundica:** Mas até hoje tem uns pés de café ali, que nós usamos é café de casa.*

***Láís:** Olha!*

***Mundica:** Tem uns pezinhos de café ali ainda, que a gente apanha todo ano, nós usamos mais o café de casa. No mais, minha filha, acabou tudo. Por aqui a gente não está vendo isso não. Não está vendo esse negócio de cafezeiro, isso acabou tudo.*

Nessa mesma época, o governo federal criou o Grupo Exclusivo da Recuperação da Cafeicultura (GERCA), cuja finalidade era a diversificação da produção cafeeira no país para combater a deflação gerada pelo excesso de produtos circulando no mercado. Para tanto, em 1962 esse grupo propôs a política nacional de erradicação dos cafezais de baixa produtividade, cujas consequências negativas mais imediatas foram a liberação da mão-de-obra rural e a substituição das lavouras por pastagens (PANAGIDES, 1969). Apesar de as famílias de Ilha Funda não terem chegado a cortar suas lavouras de café, Sr. Antônio fala dos efeitos negativos da seca e dessa política supostamente desenvolvimentista na vida dos moradores da região.

Antônio: As águas secaram. As águas acabaram tudo. Papai... Nós tínhamos cambeva, vendia muito cambeva. Você lembra Madalena? Eles vendiam madeira, mas nem tinha tempo de cortar madeira. Tinha que cortar, desmatando para plantar café. Tinha café naqueles morros todos. Era muito. Tinha aqueles caminhões... Quando os caminhões iam carregar café ficavam meses e mais meses carregando saco de café. E aqueles terreirões de café pra secar, enchia saco de café, mas depois dessa seca para cá os cafés acabou tudo. Aí o governo deu orientação para o pessoal arrancar o café tudo. Aí arrancou o café, onde veio a pobreza. Todo mundo tinha uma vida mais ou menos. Aí acabou o café, acabou as canas de açúcar.

Ao passo em que as plantações de café do Vale do Rio Doce foram parando de produzir e/ou sendo arrancadas, as terras onde elas encontravam-se foram sendo substituídas por pastagens, assim como em outras partes do país (PANAGIDES, 1969). A expansão da pecuária bovina, porém, trouxe vários prejuízos para os pequenos agricultores da região, devido ao choque entre duas lógicas antagônicas de apropriação e uso do território. Isso, porque enquanto a agricultura familiar permitia o uso comum das terras, a criação de bois exigia a construção de delimitações físicas para evitar a invasão e a destruição das roças pelo rebanho, o pisoteio e a compactação do solo de áreas agricultáveis, a ocorrência de acidentes causados pela livre circulação dos animais, dentre outros problemas.

Além de interferir nas dinâmicas geoespaciais, a construção de cercas é um procedimento oneroso, que muitos proprietários se recusam a fazer por causa dos custos e por não serem afetados diretamente pela invasão das roças pelos bois. Assim, a história narrada a seguir pela Sra. Efigênia, continua a acontecer no presente com os moradores de Ilha Funda, conforme observamos no relato posterior da Sra. Física.

Efigênia: Janir comparava o café nosso, comprava o café de todo mundo da região, milho, feijão, arroz, que colhia, comprava tudo para despachar para onde não tinha, mas na hora que veio o processo do boi, todo mundo, os grandes tudo encasquetou com boi e desceu, acabou com o preço do café, ali quem tinha lavoura de café não tinha mais como caminhar, porque o café não tinha preço, o que que o pessoal pegou a fazer... Os bois deles pegou a entrar, não tinha cerca, ninguém fazia e as lavouras foram acabando.

Madalena: Aí quer dizer, aqueles iguais ao Zé Silivério que tinham a terra aqui, que ficava todo mundo ali, eles não tinham cerca.

Efigênia: Tinha não. Ninguém usava cerca não.

Madalena: Aí a ACESITA chegou e possuiu um outro lugar, entrou os bois, porque não tinha cerca, eles não sabiam fazer cerca [...].

Física: Agora você observa a diferença de cada casa, mas o ensinamento foi pra todo mundo. Fizemos um plantio, um projeto de recuperação de áreas degradadas, começamos desde ali de baixo até na cabeceira para preservar a nascente, toda a bacia, toda mata ciliar e topo de morro. Aí, assim, quem criava boi comprometeu-se de cercar as árvores, deixar a mata ciliar sem colocar boi, mas depois esquece, o boi e entra, porque sempre ficou sem árvore na mata ciliar, sombras que cresceriam naturalmente cortaram, quintais, desde a cabeceira, nós tínhamos esse projeto, mas nem todo mundo fez. Então, há diferença dos olhares, mas a ação de resistência sempre foi feita aqui na comunidade.

Por outro lado, o intrusamento dos territórios tradicionais com cercas também é um problema compartilhado por comunidades quilombolas de outras regiões do país, que tem se agravado com a eletrificação⁴² dessas cercas pelos fazendeiros, conforme relata Sra. Nice, liderança quilombola de Penalva, no Maranhão.

Em 2006, foi criada a associação dos moradores, mas a gente ainda não sabia o que era quilombola. E foi com luta e é com luta e vai ser com luta, é a luta que ensina nós a ser quilombola. Fomos passando pelo conflito, fui presidente de associação e começamos a enfrentar várias dificuldades e eu descobri que essa dificuldade era conflito, derrubada de palmeira, cercamento de recursos naturais, e isso, pra nós, chamamos de conflitos. E, também, essa cerca elétrica, veio chamando muita atenção da gente. Dessa cerca elétrica vem acontecendo muito conflito, morte elétrica, de companheiras quebradeiras de coco do município de Matinha, agarrada em cerca elétrica de fazendeiros (AIRES, 2016, p. 38).

Com o passar dos anos, os moradores de Ilha Funda também começaram a sofrer os efeitos da devastação ambiental causada pela derrubada das matas, com o empobrecimento do solo, a formação de voçorocas e o assoreamento das nascentes e dos cursos d'água pela erosão.

Didi: Depois que eles queimaram a lenha das matas tudo.

Efigênia: A gente falou disso lá. Depois que eles acabaram com as matas tudo, estragou com as terras e as águas do lugar.

Didi: Quando nós casamos, ali naquele lado ali ainda tinha mata ainda. Eu lembro que nós vínhamos no tio Meio Quilo, ali em cima, nós passávamos naquela estrada ali, passava debaixo da mata, era mata desde lá até no tio Meio Quilo, era mata e agora você olha como é que está.

Efigênia: Se você for andar ali para dentro hoje, você vai ver uma coisa... Onde era caturral de banana, canal de fazer rapadura, lavoura de café, mas deu uma erosão que o buraco é aquela arejada que está descendo cá embaixo. Então, nas coisas ir estragando, as matas, você sabe que no passado toda essa terra, eu sei que o meu pai também morou nessa terra, lá em cima tinha aquela capoeirada. Eu não sei por qual motivo que o povo de lá derrubou as matas tudo para vender as lenhas. [...] porque neles irem acabando com as matas, foi acabando com a felicidade do povo, mas... Então, é isso aí. Eu sei que muita coisa boa aconteceu, mas depois quando entrou o poder demais dos outros de roda, acontece o que está se vendo hoje. Só que nós nunca, entra coisa e sai coisa, mas nós nunca desistimos, porque o negócio é lutar, ter fé e coragem.

O efeito cumulativo desses processos de devastação ambiental associado à irregularidade das chuvas na região – ora abundantes, ora escassas – culminou em uma grande seca na década de 1970, a qual foi amplamente lembrada pelos(as) entrevistados(as), porque destruiu as plantações, gerou carestia de alimentos e diminuição dos cursos d'água, levando

⁴² Apesar de não ter aparecido nas entrevistas, nas conversas informais com os(as) moradores(as) de Ilha Funda, eles relataram que o problema de eletrificação das cercas também tem os afetado.

muitas famílias de Ilha Funda a venderem sua força de trabalho para os fazendeiros da região ou a mudarem-se para outros lugares à procura de melhores condições de vida.

Maria das Graças: Depois também a terra foi enfraquecendo, pegou a não dar mantimento mais não, aí o pessoal foi desanimando e saiu para fora, porque enquanto estava dando. A coisa até falou agora, foi depois da época que eu ganhei a Pretinha, choveu 45 dias, as roças...

Física: Enchente de 75...

Maria das Graças: As roças... Você sentava no meio das roças, assim, seu pé entrava, a água parecia que era brejo, os milharais amarelaram tudo, feijão de água perdeu tudo, aí dessa época para cá veio fracassando, depois da época da Pretinha para cá o trem fracassou demais.

Física: Quantos anos tem a pretinha hoje?

Cota: A Pretinha em 44 ou 45, mãe?

Maria das Graças: Não sei minha filha, essas idades aí... Mais ou menos só estou sabendo a idade só minha.

Cota: Ela tem 44, acho que é 44.

Laís: Mas dessa época depois veio fracassando porque deu seca ou continuou chovendo muito?

Maria das Graças: Ah... Minha filha, parece que atrapalhou, sabe?

Física: Desceu muita terra as vezes...

Maria das Graças: Pegou a dar erosão, porque não dava erosão para esses trens a dentro aí não, pegou a abrir aqueles buracões, aterrando as coisas, foi aterrando os brejos, tudo. Essa vargem mesmo plantava arroz daqui até lá em cima lá e dava era arroz, agora está aí, aquele tanto de areia, desceu muita areia.

Laís: E lá vocês trabalhavam na roça?

Antônio: Na roça.

Laís: Mas era de vocês ou de outro?

Antônio: De outros também. Além de trabalhar na fazenda nossa, na terra nossa, ainda para os fazendeiros ainda.

Laís: Ah... Tá.

Antônio: Para tentar trazer recurso porque a arrecadação era muito pouca. Minha família grande, papai doente, mamãe doente ... A maioria deles adoecia porque nós tivemos uma crise muito violenta naquela época, naquela época em que eu mudei para aqui teve uma crise muito violenta.

Laís: De que?

Antônio: Foi no governo Figueiredo.

Laís: Ah... Tá. Aí isso prejudicou bastante quem estava morando na roça?

Antônio: Muito. Lá na roça acabou com a roça tudo. Deu uma seca, uma falta de chuva muitos anos. E aí as lavouras nossas acabaram. Nós tínhamos plantação de café, tinha muita cana, muita banana. Acabou tudo os negócios. Ficou muito tempo... Aí o que que aconteceu...

Laís: Aí teve uma seca nessa época...

Antônio: Uma seca violenta. Esse que você entrevistou é o Itelvino. Quando teve essa seca o Itelvino era pequenininho. Ele até aguou. Você já ouviu falar de aguamento⁴³?

Laís: Já.

Antônio: Ele aguou por falta de doce, de recurso... Aí onde nós tivemos que trabalhar nas fazendas para conseguir alimento. Ganhava uma mixaria danada, mas uma mixaria já ajudava. Foi eu e o meu outro irmão que está ali, o José Maria.

⁴³ Doença popularmente conhecida na região, a qual é causada pela privação de um alimento que se deseja.

Essa época citada pelos(as) entrevistados(as) coincide com o avanço da monocultura do eucalipto no país, impulsionada pelas leis de incentivos fiscais federais⁴⁴ e estaduais a empresas de reflorestamento ambiental, como a Florestas Rio Doce S.A (FRDSA), a ACESITA e a CENIBRA, as quais eram subsidiárias da Companhia Vale do Rio Doce (CVRD). O objetivo desses empreendimentos era atender à crescente demanda da indústria siderúrgica por insumos energéticos, em face da escassez das florestas de madeira nativa. Contudo, Pereira (2011) explica que em vez de promover o desenvolvimento sustentável, a expansão das plantações de eucalipto no Vale do Rio Doce favoreceu a formação de latifúndios e a expulsão dos trabalhadores rurais do campo, com a proibição do seu acesso à terra.

Apesar da CENIBRA continuar atuando em Periquito, os(as) moradores(as) de Ilha Funda não se lembram ao certo como a empresa se estabeleceu no município, visto que eles(as) têm sido historicamente excluídos dos debates públicos relacionados à implantação de empreendimentos na região, mesmo que eles afetem diretamente as dinâmicas socioespaciais estabelecidas em seu território.

Madalena: Eu sei que a chegada deles aí... A ACESITA já cedeu para a CENIBRA, o que eu sei um pouco da história é isso: cedeu para a CENIBRA, porque a CENIBRA nunca comprou um pedaço de terra aqui não, porque a ACESITA é do Estado e o Estado deu [terra] a companhia que veio do exterior para cá. Aí deu para eles porque eles são bonzinhos, mas preto não pode comer, mas eles podem ter. Ganhou tudo, aí começou a arrumar emprego, aí que veio a grande riqueza deles.

Sra. Madalena ainda se lembra de que a implantação da CENIBRA em Periquito também impactou a produção agrícola de Ilha Funda, pois a princípio a empresa fazia pulverização aérea do plantio de eucalipto, cujos resíduos tóxicos contaminavam as plantações do entorno. Segundo ela, “veio o avião jogando veneno, matando os colônias⁴⁵, matando os ramos de mato. Foi para isso que o CAT chegou em Ilha Funda, que nossa cana acabou tudo, deu um borrão, que nós também não ficamos com nada. Perdeu tudo de novo”.

A partir dos dados obtidos nas entrevistas, constatamos que as promessas de desenvolvimento duradouro advindas da inclusão do Vale do Rio Doce no plano de industrialização nacional não se concretizaram, ao passo que a atração de empreendimentos madeireiros, siderúrgicos e agropecuários para a região trouxe impactos ambientais e sociais negativos – como a perda da cobertura florestal, a diminuição da biodiversidade, a poluição dos cursos d’água, o aumento populacional, a escassez de emprego *etc* – os quais precarizaram

⁴⁴ e.g. Lei nº 5.106, de 2 de setembro de 1966 e o Decreto-lei nº 1.134, de 16 de novembro de 1970.

⁴⁵ Espécie de capim nativa da região.

ainda mais as condições de vida da população local (PEREIRA; ESPINDOLA; MARTINS, 2019).

4.2 MUDANÇAS DAS RELAÇÕES DE TRABALHO E DOS MODOS DE PRODUÇÃO

Além de causarem vários impactos ambientais, a implantação dos referidos empreendimentos causou mudanças profundas nas relações de trabalho e nas lógicas de produção estabelecidas entre os moradores de Ilha Funda e dos povoados vizinhos. Como efeito disso, observamos vários processos sociais de desenraizamento associados às novas dinâmicas laborais (SVARTMAN, 2011), como a exploração da mão-de-obra, a precarização das condições de trabalho, a submissão a modos de produção estranhos à comunidade e a perda do lugar social ocupado anteriormente pelos trabalhadores, os quais serão descritos de maneira detalhada a seguir.

Segundo os(as) entrevistados(as), quando a ACESITA chegou à região ela começou a contratar a mão-de-obra local para prestar serviços de baixa remuneração associados à extração de madeira e à produção de carvão vegetal. Apesar de ser uma indústria de siderurgia, Sra. Efigênia afirma que a princípio ela contratava seu pai, o ferreiro Altivo, para produzir os instrumentos de ferro utilizados pelos trabalhadores na execução dessas tarefas. Nas suas palavras,

***Efigênia:** A ACESITA já tinha aquele negócio, assim, quando o pessoal descobria que o cara era ferreiro, a região toda... Porque a corrente do boi, que era de cangar boi, aqueles trens de criação, tudo passava na mão dele, aqui só tinha dois ferreiros, o Milico ali, que consertava, tipo... As vezes meu pai trabalhava... Essa devastação da ACESITA aí, as ferramentas daquele trem todas foram o meu pai que fez.*

***Efigênia:** Engraçado, é ele que fazia os garfos do carvão, não sei se você já viu os garfos de mexer com carvão.*

***Madalena:** Ah... O Sr. Altivo fazia os garfos...*

***Efigênia:** Aqueles garfos foi ele quem fez, aqueles garfos de mexer, quando eles começaram, ele ganhava muito dinheiro.*

Na medida em que as atividades da indústria siderúrgica foram se expandindo, os ferreiros foram perdendo espaço e, conseqüentemente, parando de exercer seu ofício e de transmiti-lo para as próximas gerações, em razão da sua obsolescência mediante à produção industrial em larga escala. A imagem a seguir, extraída de um jornal mineiro da década de 1950, demonstra justamente como a ACESITA absorveu o ofício dos ferreiros, que antes eram bastante requisitados para a produção de ferramentas voltadas para o trabalho na roça, como machados, correntes e enxadas.

Figura 8 – Propaganda da ACESITA



Fonte: Jornal Alterosa. 01 dez. 1953, p. 63.

Com isso, os descendentes dos ferreiros, além de não terem aprendido a arte de manipular metais, também não foram absorvidos como mão-de-obra pelos empreendimentos siderúrgicos que usurparam o ofício de seus pais, conforme nos conta Sra. Madalena. Segundo ela, “*nenhum filho do Sr. Altivo pôde ser empregado lá [na ACESITA]*”. Ou seja, a entrada dessas empresas nas dinâmicas estabelecidas localmente acarretou uma dupla perda aos forjadores: de rendimento e de lugar social, uma vez que eles deixaram de ter a mesma importância, prestígio e estima que tinham no passado e de serem reconhecidos pelo seu trabalho na comunidade.

O pai da Sra. Fisica também chegou a trabalhar para a ACESITA, quando a produção da sua roça decaiu e ele viu-se obrigado a prestar serviços a terceiros para assegurar o sustento

de sua família. Foi assim que ele e suas filhas passaram a fazer plantações no terreno cedido pela referida empresa, conforme explica o relato a seguir.

***Física:** Era assim... Quando a gente parou de poder produzir aqui por perto de casa, plantar o arroz naquele espaço que eu já te mostrei, a roça do milho, fomos perdendo esses espaços. Nosso pai foi plantar... Aí nosso pai saía conosco para plantarmos no terreno da ACESITA. Como que a ACESITA orientava o plantio? Era assim: dava a terra (mata), aí você pode plantar nessa área aqui onde você está vendo até lá assim, para você plantar esse ano. Aí você abria, pegava machado, eu cansei de fazer isso, cortava as árvores e abria a mata para poder plantar. Aí tá. Abria, repicava em metros de lenha, tinha o tamanho certo de cortar, tinha uma medida. A gente cortava de um tamanho só as madeiras, fazia um metro de madeira. Tinha uma medida de altura e de largura certinha. Fincava um toco e fazia as pilhas de madeira repicada, tudo a machado, não tinha motor serra não. E as galhas a gente repicava também, tinha hora que usava foice, tinha hora que usava machado ou facão e as varas a gente empilhava para poder queimar, chamava coivara. Coivarava tudo assim. Aí a gente fazia isso durante três anos, abria aquela picada, juntava a lenha, a lenha era do dono da terra, nós não pegávamos o dinheiro da lenha não. Eles pagavam um valorzinho lá pelos metros de lenha picada, o próprio fazendeiro lá. Não era nós que vendíamos a lenha não. Eles usavam nossa lenha para vender do preço que eles queriam lá. E aí eu abri esse ano, picava, a terra ainda ficava ruim para plantar, mas já plantava os milhos ali com aqueles ressaço de galho, porque não dava para queimar, porque a terra era de madeira verde, não era de madeira seca, dava aquela sapecada, plantava entre os galhos e no ano seguinte já estava um pouco melhor, porque os galhos estavam apodrecendo, no terceiro ano quando a terra já estava boa para plantar, aí você já plantava o milho, mas plantava a braquiária⁴⁶ já, aí punha boi. Nos intervalos de uma roça até a outra eles soltavam o boi nesse pasto que a gente tinha aberto. Disso a história do boi na ACESITA é essa.*

***Laís:** Vocês faziam isso no terreno da ACESITA?*

***Física:** Aí no ano seguinte a gente podia abrir outro espaço para fazer a mesma coisa [...]. E a gente gostava, porque o milho ficava muito bom, o milho da escola que produzia grandão, só que o ano seguinte eu não podia plantar ele mesmo, mas todo ano eles davam o milho da escola. Eles sabiam que o milho deles não tinha reprodução. Todo ano eles davam o milho e a gente sem saber, achando que estava fazendo o bem, era o que tinha. Olha para você ver que esforço depois de andar três horas a pé para lá e para cá, chegava lá trabalhava, depois plantava [...].*

Esse relato da Sra. Física demonstra como as grandes empresas apropriaram-se da mão-de-obra local para se estabelecerem na região e, depois disso, mudam completamente a lógica como os(as) trabalhadores(as) organizam o seu trabalho e a sua produção. Como exemplo disso, podemos citar a introdução de espécies exóticas, como a do capim-braquiária que substituiu as pastagens nativas e a de sementes híbridas, como a do “milho da escola”, que era fornecido aos pequenos agricultores pelo serviço de Assistência Técnica e Extensão Rural (ATER), cujas consequências ambientais foram a disseminação de espécies invasoras e o desaparecimento das sementes crioulas.

Apesar disso, Sra. Geralda ressalta que na época seu pai não teve outra alternativa, a não ser prestar serviços para a ACESITA para assegurar o sustento de sua família.

⁴⁶ Capim-braquiária é uma espécie utilizada para a formação de pastagens em substituição aos capins nativos.

Geralda: *É interessante, que no meio disso tudo, nesse bate papo todo, esse bolão que fez, foi em nome de boa coisa, porque quem está passando fome, falta demais, qualquer coisa que vinha... Tudo isso em nome da boa coisa, porque quem trabalhou o ano passado inteiro e não colheu nada e quando foi esse ano colheu e trouxe para casa, para o filho dele comer. Está bom ou não está? Está bom. Então, quer dizer é preciso sentar, pensar, estudar e saber onde que está o erro, nós saímos desses trens tudo, mas eu acho que é porque nós fomos lá que nós voltamos cá. Se nós não estivéssemos ido lá, nós não tínhamos voltado cá. Por que só Deus e a gente sabe como nosso pai sofreu e eu não falo mal do meu pai, que ele não foi desinteligente não. Sofreu para tratar de nós. Nós graças a Deus nunca passamos fome, mas para construir essa casa, só Deus sabe como nós construímos. Ela não ficou bonita não, mas só Deus sabe. Nós comemos o pão que o diabo amassou, mas não devemos ninguém. Aqui em casa só entra o que nós podemos [...]. Mas que é isso que fez a gente hoje está aí igual tá. Eu não dou nada por arrependido, porque eu sei que quem fez pode ter feito do jeito que foi, mas nós pegamos, como diz, o que tocou para nós e saímos lá na frente, graças a Deus.*

Outra mudança introduzida com a chegada das grandes empresas na região foi a substituição das refeições fornecidas aos trabalhadores pelo pagamento em dinheiro pelos serviços prestados ao final do mês. Mas, em vez de ajudá-los, essa nova dinâmica acabou precarizando ainda mais as condições de vida deles, pois muitos sequer tinham condições de levar a sua própria marmita, ficando o dia inteiro sem comer, conforme relembra Sra. Efigênia.

Didi: *Papai pagava não era com dinheiro não, era café, feijão, toucinho.*

Efigênia: *Porque quase ninguém tinha dinheiro.*

Didi: *Ninguém tinha dinheiro.*

José: *O dinheiro era difícil.*

Didi: *Pagava, quando saía, aqueles velhos que você via que não estava aguentando nem andar, chegavam de manhã cedinho com as ferramentas.*

Efigênia: *Para trabalhar em troca de comida... E outra coisa, quando era igual o pai dela, igual eu estava contando para vocês do meu pai lá, porque ela conheceu, sabe como que era a casa do meu pai lá, o meu pai igual a Madalena falou, ele não era dono de terra não, mas ele era dono da lavoura de café que ele trabalhava a meia. Quando eram uns igual o meu pai, o pai dela e outros, assim, alguns outros, o camarada recebia o de comer e se pagasse com dinheiro ainda dava a coisa de comer para ajudar a pessoa, mas tinha lugar que o cara saía assim para trabalhar... Veio, passou, veio o tempo das marmitas, veio a ACESITA, a ACESITA veio trazendo a lei das marmitas, o camarada vinha, trabalhava na roça dos outros lá, ele não tinha nem jeito de levar comida.*

Laís: *Porque?*

Efigênia: *Não tinha.*

Didi: *Ele ia trabalhar para ganhar dinheiro para poder comprar.*

Antes da chamada “lei da marmita”, os pequenos produtores rurais, que não tinham condições financeiras de pagar as pessoas que trabalhavam em suas terras, ofereciam como forma de pagamento várias refeições durante o dia e parte do excedente da produção, o que assegurava também a sobrevivência de sua família. Ao discutir sobre o desenraizamento causado pelas transformações no contexto laboral, Bauman (2003) lembra que para Max Weber o ato constitutivo do capitalismo moderno é justamente a separação entre os negócios e o espaço

doméstico e, conseqüentemente, entre os trabalhadores e a sua fonte de sobrevivência, desvinculando de uma vez por todas o trabalho da rede de laços morais e emocionais constituída pela família e a vizinhança.

Para Sra. Madalena, essas mudanças nas relações de trabalho e nos costumes da comunidade também contribuíram para o êxodo rural das famílias de Ilha Funda. Nas suas palavras “*Essa mania de expulsar, era uma expulsão que a gente não sabe que tipo de expulsão. Expulsão de boi, de porco, de muita coisa, tanta coisa que fez as pessoas irem embora. Essa mudança também de costume era um tipo de expulsão*”.

4.3 ESTRATÉGIAS EXTERNAS DE DESMOBILIZAÇÃO POPULAR

Ao longo da história de Ilha Funda identificamos várias estratégias de desmobilização popular empreendidas por agentes externos contra as formas de organização coletiva dos moradores dessa comunidade, as quais corroboraram para a construção de uma visão de mundo fatalista, segundo a qual não importava o que eles fizessem, as coisas sempre continuariam do mesmo jeito: a classe dominante sempre sairia ganhando. Para Martin-Baró (1987), os sucessivos golpes de Estado na América Latina passaram a fazer parte integrante do “folclore latino” e representam simples reviravoltas para continuar assando o mesmo bolo, só que do outro lado, ou seja, para que o outro grupo minoritário assuma a sua vez no desfrute do banquete, enquanto para o povo tudo permanece igual.

De acordo com Freire (1992, p. 5), “a desesperança nos imobiliza e nos faz sucumbir no fatalismo onde não é possível juntar as forças indispensáveis ao embate recriador do mundo”. É justamente isso que as repetidas tentativas de subjugação dos moradores de Ilha Funda aos interesses dos grupos dominantes da região buscaram fazer: acabar com as esperanças da comunidade de que outro mundo seria possível, porque “com a vontade enfraquecida, a resistência frágil, a identidade posta em dúvida, a auto-estima esfarrapada, não se pode lutar” (FREIRE, 2000, p. 23).

Um dos episódios que afetaram as interações comunitárias estabelecidas entre os moradores de Ilha Funda e dos povoados vizinhos foi o desmanche da igreja de São Sebastião, a qual ficava localizada no Córrego dos Tavares. Apesar de ela ter sido construída dentro de uma propriedade privada, as famílias dos povoados do entorno participavam juntas das celebrações, procissões, coroações, barraquinhas, leilões e novenas que ocorriam nela. Contudo, quando as terras onde ela ficava foram vendidas para um fazendeiro, as relações estabelecidas pela comunidade religiosa com esse espaço se modificaram. Assim, com o passar

dos anos a construção foi deteriorando-se e, como não foi realizada nenhuma obra de manutenção, ela acabou tendo que ser desmanchada para evitar o seu desabamento.

Como os(as) entrevistados(as) eram muito novos(as) nessa época, eles(as) não se lembram ao certo como ocorreu o processo de desmanche da igreja, embora ainda guardem vivo em sua memória o sentimento de tristeza e de revolta desencadeado por esse evento, conforme podemos observar nos relatos do Sr. José Maria e da Sra. Madalena.

***José Maria:** Tinha uma igreja muito grande lá no córrego dos Tavares, que também pertencia a nós. Pelo ou menos a família do meu pai, que somos filhos dele, que era parente também, que era bisavô, bisavó, tios. Essa igreja do outro lado lá.*

***Laís:** Foi essa igreja que eles fecharam?*

***José Maria:** Venderam para poder sair, porque o negócio deles... Venderam e o fazendeiro pegou e jogou no chão.*

***Laís:** A igreja?*

***José Maria:** Cultura você sabe como era antigamente. Hoje a cultura está pouca e antigamente não tinha nada. Então, esse negócio de preservação... Antigamente não preservava nada. O negócio era destruir.*

***Madalena:** Destruir também as famílias.*

***Madalena:** Os nossos pais perderam tudo o que tinham. Até a igreja. Até o sino que nós tínhamos na igreja ele foi tirado. Tudo...Santo, tudo... O resto do povo de Ilha Funda ficou sem igreja. Quem construiu a igreja... Depois que a igreja caiu. A gente tirou ela. Pedacos, igual o Joaquim pegou. Nós carregamos e construímos aquela igreja de Ilha Funda, mas ela era no córrego dos Tavares.*

***Laís:** Antes eles celebravam missa lá e isso tudo parou?*

***Madalena:** Parou tudo. Dizem que saiu padre chorando.*

Ainda que não se tenha certeza se o desmanche da igreja do Córrego dos Tavares foi uma ação proposital ou decorrente da deterioração natural causada pela ação do tempo, o fato das terras onde ela ficava terem sido vendidas a alguém alheio à comunidade religiosa, limitava o poder de intervenção das famílias que dela participavam, as quais tiveram que assistir a sua ruína sem poder fazer nada ou quase nada, mesmo que ela fosse considerada como uma espécie de patrimônio comunitário. Por isso, a sua derrubada não se resume à destruição de um mero espaço físico, mas de um espaço simbólico, onde se inscrevia a vida e a história da comunidade.

Segundo Sr. José Maria as terras onde a igreja ficava foram vendidas porque as famílias que moravam nelas decidiram sair da zona rural e migrar para outras regiões do país. Com essa saída em massa dos moradores locais, o atual proprietário não respeitou os acordos tácitos estabelecidos anteriormente com relação à utilização da igreja pela comunidade religiosa, formada pelas famílias dos povoados do seu entorno. Sra. Ormir, antiga moradora do Córrego dos Tavares, lembra que “quando o Geni comprou a fazenda, ele comprou um santo do meu tamanho e colocou lá, do São Judas Tadeu, ele mudou [o santo padroeiro]”.

José Maria: *A igreja estava em pé lá ainda, só que não tinha mais... Não tinha nem como usar ela mais.*

Laís: *Ela ficava na terra de algum fazendeiro?*

José Maria: *Ficava dentro da fazenda que foi vendida.*

Laís: *Aí eles não deixaram mais usar a igreja?*

José Maria: *Não é que não deixava. Já não tinha mais gente para poder frequentar.*

Madalena: *Tinha gente José Maria.*

José Maria: *[...] Tinha muito pouca.*

Mesmo que estivesse em condições precárias, a igreja do Córrego dos Tavares também servia de espaço para alfabetização das crianças e jovens dos povoados circunvizinhos, conforme lembra Sra. Hosana, uma das primeiras professoras que atuou nessa escola, que era chamada de Concesso Barbosa.

Hosana: *Primeiro ela [a escola] começou lá na casa do papai, ela era onde o papai costurava, a minha vó mudou e deixou um barraco debaixo das árvores. Aí eu não sei quem que teve a ideia de montar essa escola. E convidaram a minha irmã para ser professora. A Odete, minha irmã. Aí ela começou tudo lá. Eu só não lembro como que foi, né? Porque nessa época não estava muito ativa não, não sei nem se estudava, aí depois ela passou para igrejinha, quando eu comecei já era na igreja. A igreja estava toda detonada, estava, assim, caindo aos pedaços. Só que a gente foi para lá, levou os bancos, no meio da igreja a gente escolheu a parte melhorzinha, no meio da igreja a gente colocou o quadro e ali naqueles bancos, que era parecendo seis bancos, nós tivemos escola lá não sei até quando foi a escola, porque quando eu fiquei sabendo que essa escola acabou, eu até chorei.*

A Sra. Maria Helena estudava nessa escola que funcionava na igreja do Córrego dos Tavares e com o seu fechamento teve que ir estudar no povoado do Baixio, que ficava distante da sua casa.

Maria Helena: *Na minha infância, a escola mais próxima que tinha era aqui no Córrego dos Tavares, nessa virada aqui, depois de lá a gente foi para o Baixio, depois do Baixio, que já era bem longe, depois de lá fomos para o periquito, já é uns nove quilômetros daqui lá, a gente fazia a pé.*

Laís: *Nove quilômetros? Todo dia?*

Maria Helena: *Sim*

Madalena: *É uma das coisas, assim, muito feia, sair também, gente daqui também, foi muita escola, nós nunca tivemos bem organização de escola... Até a quarta série a gente teve, né? Até a terceira na nossa época, depois veio até a quarta série, mas foi uma dificuldade muito grande que nós tivemos com a educação aqui, na nossa época esse povo aí, dos sessenta, nessa época nós não tínhamos carro para nos ajudar, depois passou a ter carro, mas passou, foi no ano dois mil pra cá que a gente via carro passando, não foi?*

Rorsino: *Era muito difícil, você andava meio mundo aí, não via um carro, não via nada.*

Sra. Juvenira e suas irmãs começaram a estudar no povoado da Chieira, mas a escola logo fechou e elas tiveram que ficar um período sem estudar e retomaram depois também na escola do povoado do Baixio.

Juvenira: *Primeiro, antes da Física estudar, aí começou nós mais velhas, nós cinco aqui, nós quatro aqui, nós fomos para a escola lá no chamado Córrego do Boa Vista, que é Chieira, aí nós fomos, mas só que a escola durou uns seis meses, aí acabou, fechou a escola, aí nós ficamos apertadas, porque eu já tinha nove anos, aí depois eu voltei quando eu já estava com quatorze anos, que eu voltei a estudar, aí comecei a estudar em São Sebastião do Baixio, aí estudei dos quatorze aos dezessete, aí fiz a quarta série e fiquei até oitenta e dois que eu voltei para fazer de quinta a oitava. E assim foi até em noventa e um, quando eu terminei o magistério e em dois mil e quatro, que eu terminei a faculdade. Muito espaçoso meu tempo de estudo, nesse meio de tempo eu comecei a trabalhar, estudando e trabalhando.*

Quando Sra. Ninica entrou em idade escolar, ela também acompanhou suas irmãs que já estavam estudando na escola do povoado do Baixio.

Ninica: *Para estudar, eu comecei com 7 anos. Fui para a escola com 7 anos. Aí nós tínhamos que andar 1 hora e meia para ir e 1 hora e meia para voltar. Eu fiz de 1ª a 4ª série na Escola Estadual São Sebastião do Baixio que ficava esse pedaço aí, que dava para a gente andar 1 hora e meia, mais ou menos 7KM para ir, 7KM para voltar e pequeno, demorava para passar essas estradas. As vezes a gente fazia um trilho pelo morro para fazer atalho, passava no meio de criação, às vezes a mãe ficava muito preocupada porque era tempo de cachorro, que eles falavam cachorro zangado, cachorro doido. Então, as mães tiveram muita dificuldade com a gente nesse período de infância, mas sempre muito alegres.*

Por volta da década de 1980, a prefeitura municipal de Açucena reabriu a escola Concesso Barbosa em Ilha Funda, conforme nos conta Sra. Madalena, que foi uma das primeiras professoras nesse novo espaço.

Madalena: *Depois eu virei professora, quando nós estávamos na luta já. Já trouxemos ela para Ilha Funda. Eu fui professora, a Juvenira foi dessa mesma escola. Sei que nós ficamos balançando foi anos. Por isso, que nós ficamos. [...] As professoras não ganhavam nada gente, nós não ganhávamos, nós ganhávamos a terça parte do salário mínimo.*

Rorsino: *O que que é isso! Falta de respeito.*

Madalena: *A terça parte do salário mínimo e quando nós íamos para Açucena para receber e tinha uma ida para Açucena, que eles tinham mania de corrigir plano de aula da gente... Ô meu Deus do céu, chegava lá, tinha humilhação para ganhar... A gente pagava para ir para Açucena, com dificuldade demais e receber quando o prefeito pensava que tinha que pagar, costumava nós passarmos seis, sete meses trabalhando assim.*

Rorsino: *Sem ver a cor do dinheiro.*

Madalena: *Igual merenda, merenda a Graça sempre foi merendeira para mim a Graça sempre foi, igual outras meninas, igual a Oraldina, eles aprendiam arrancar mandioca no quintal, cozinhar banana pros meninos. É isso, mas nós não deixamos...*

Rorsino: *De lá mesmo não vinha nada?*

Madalena: *Nada. Depois começou, veio uma época, apareceu algum prefeito que tentou trazer alguma coisa, né? Mas é muito pouco e todas as professoras, se você for perguntar todas as professoras que passaram antes de mim era isso, trabalhava de graça [...]. Coitada, a professora estava trabalhando e nós ainda ficávamos muito honradas, era muito honrada porque nós sabíamos que aqueles meninos e os pais ficavam muito honrados de saber que era a professora e nós tínhamos o direito a cumprir e os meninos eram todos registrados, era o tipo que nós falávamos e era*

muito bom, que fazia até a terceira série ou até a quarta série, depois de concluir, eu fui a última até a quarta série. Era bom pros meninos ter diploma.

Depois que a Sra. Madalena foi demitida, a Sra. Ninica foi quem assumiu o cargo de professora da agora Escola Municipal Concesso Barbosa, onde continuou enfrentando dificuldades semelhantes para garantir o ensino das crianças de Ilha Funda. Embora as professoras exercessem uma atividade que fazia sentido para elas e era prestigiada pela comunidade, as situações de humilhação social que a prefeitura municipal de Açucena e depois de Periquito as submetiam geravam sofrimento no trabalho e ainda são lembranças difíceis de serem digeridas, conforme observamos em seus relatos.

Ninica: *No meu tempo a prefeitura colocou uma merendeira mais a frente, que a minha irmã mesmo fazia a merenda para mim. Mas a gente ia para Açucena, que era o polo uma vez por mês. Ali a gente... Eu vou contar a parte mais difícil, mas a gente fazia com carinho. A gente tinha que trazer o material escolar do aluno na mão, a comida do aluno na mão e, assim, tinha que andar... Dava uns 8 KM do Periquito lá em casa. É... O material escolar, lápis, caderno, borracha, feijão, leite, tudo... Trazia na mão. Ninguém entregava para a gente.*

Laís: *A escola não entregava?*

Ninica: *A prefeitura não entregava, mas ali nós trabalhávamos com... Falava escola multisseriada, na mesma sala tinha a 1ª, a 2ª e a 3ª série, mas era um tempo gostoso, porque as crianças aprendiam desde a leitura, aos chás, a plantação, tinha uma hortinha delas, que a gente fazia com elas. A hora da recreação, elas gostavam. Os alunos quando dava a hora de ir embora, eles não queriam ir embora não. Eles queriam ficar. A gente tinha que estar pedindo para eles irem embora mais rápido, mas eles queriam ficar ali. Ali virou uma casa deles. Foi gostoso trabalhar ali. A minha experiência mais se deu nisso. O que eu achava mais difícil é que eles perdiam muita hora. Enquanto eu estava ajudando a 1ª série, a 2ª não estava... Perdendo tempo. Enquanto eu ensinava a 2ª a 3ª estava perdendo tempo. Aí a gente dividia a lousa em três partes e ali ia trabalhando com todos eles. Essa é minha experiência.*

Além dessas humilhações sociais para o exercício do magistério, os vínculos laborais eram extremamente precários, de modo que os prefeitos poderiam demitir as professoras e fechar as escolas caso elas não compartilhassem do seu mesmo posicionamento político.

Ninica: *Era, assim, uma política, que tinha o seguinte: quando você apoiava o prefeito, você era o professor, quando você não achava que a política do prefeito estava correta, aí você era mandada embora e fechava até a escola. Nesse tempo comigo, a escola fechou. Depois desses 2 anos, 2 anos e pouco, a escola fechou e depois reabriu a escola e a Física foi professora nessa época também. Foi depois. Eu já estava trabalhando no Baixio. Eu fui para lá. Essa mudança também se deu por falta de criança. As vezes tinha um número de crianças e o prefeito falava “não vale à pena trabalhar com essas crianças não”, mas não tinha condução para levar as crianças não. Não tinha um micro-ônibus, um carrinho de passeio, não tinha nada. Então, os pais ficavam a ver navios.*

Em uma dessas ocasiões em que a prefeitura municipal fechou a escola, através da suspensão dos recursos financeiros destinados ao pagamento da professora e dos demais gastos operacionais, os jovens de Ilha Funda mantiveram-na funcionando por alguns meses, com o dinheiro arrecadado com a venda da farinha de mandioca produzida na comunidade. A organização da juventude foi encarada como uma afronta pelos políticos locais, os quais acordaram de comprar toda a plantação de mandioca de Ilha Funda na surdina, sem que eles tomassem conhecimento dessa ação. Tal episódio é lembrado com um misto de tristeza e revolta, porque foi um golpe orquestrado contra a comunidade como um todo.

Madalena: *Infelizmente, os políticos viram que nós estávamos crescendo muito, politicamente. Muito grande, muito forte. Então, se uma de nós falássemos quem ia ser prefeito ali saía. Era muito forte. Nós tínhamos escolinha, tudo... Aí o que que eles fizeram? Cortaram a escola e também arranjaram pessoas para comprar a mandioca dos nossos pais. Usaram muita cachaça com nossa família. Muitos pais bebiam bastante e não reuniam muito, porque pai nunca foi muito de reunir. Então, um dia nós estávamos fazendo uma reunião no domingo, nós reuníamos sempre, celebrando... Aí nós estávamos vendo aquele tanto de caminhão passando, porque nós... Cada família estava tirando mais ou menos naquela época. Nós falávamos Cr\$50 (cinquenta conto), R\$50 (cinquenta reais). Era hoje quase R\$500 (quinhentos reais) por semana, porque todos tinham mandiocal. Com o pouco nós vimos aquele tanto de caminhão passando duro de gente, de homens, que eram os chapinhas que iam dentro do caminhão. Com pouco o caminhão descendo, com pouco o caminhão chegou e colocou barraca perto. Na casa das próprias meninas. Só lá em casa que não foi porque não tinha mais pai. O que que é esse tanto de mandioca que esse povo está descendo? É o povo veio lá de Valadares com um tanto de homem e está comprando a mandioca toda. Comprou tudo. Comprou toda a mandioca com toda a rama. Até a rama eles levaram. Nós ficamos aí com uns 10% daquele quintal. Aí no outro dia nós amanhecemos todo mundo borocoxô porque não dava para fazer nada. Não dava para entregar mais nada, porque mandioca é mais de um ano para crescer. E quando aqueles chapinha quebrou tudo.*

Laís: *Chapinha são os rapazes que eles levaram para arrancar a mandioca?*

Madalena: *É... Que leva para arrancar e carregar a mandioca. Na cidade tudo tem os chapinha. As pessoas passam e eles já vão no caminhão... Aquelas pessoas que não sabem nem o que que é arrancar um pé de mandioca. Acabou. Nem rama de mandioca nós tínhamos mais. Então... Quando eu conto essa história é muito bom para as pessoas, porque eu não parei não. Eu tive uma força muito grande e eu parti no mundo mesmo. Eu já tinha uma liderança maior com a Ninica, com a Graça e mesmo com a Física que estava nova. Então, a gente ficou, mas nós fomos para o chão também. Nós criamos movimento... Nós tentamos... Há uma frustração muito grande dentro da comunidade [...]. Aí você vai contando e você volta atrás, quando você começa a falar aí... A história do quilombo foi isso: nós criamos... Quando nossos pais chegaram em 1930 eles foram criando... Eles criaram também igreja que... Nós sempre fomos perseguidos pelos brancos e ricos. Então, eles foram e roubaram de nós a igreja e pôs ela no Periquito.*

Anos depois desse episódio, a Escola Municipal Concesso Barbosa foi reaberta pela prefeitura e posteriormente fechada de novo. Com isso, várias famílias de Ilha Funda acabaram se mudando para garantir a educação dos seus filhos, conforme relembra Sra. Rosa.

Rosa: Na época tinha, tinha sim porque os meninos tinham escola lá, porque ela era anexa. Então, chegou um determinado tempo, que os alunos estudavam lá. Aí depois a escola perdeu. Perdeu o número de... A demanda, porque os meninos foram embora, as duas famílias que moravam lá saíram com os filhos, pela dificuldade e acabou indo embora. Aí deu êxodo rural.

Todos esses episódios descritos acima – do desmanche da igreja, do fechamento da escola, das humilhações no exercício do magistério e da compra da mandioca para impedir a autonomia produtiva e a geração de renda da comunidade de Ilha Funda – exemplificam como os processos sociais de desenraizamento operam de diferentes formas para desmobilizar a organização comunitária. Por outro lado, eles também demonstram a capacidade de resiliência da comunidade de Ilha Funda para seguir lutando contra a ordem dominante, apesar do desânimo causados por esses sucessivos golpes. Não à toa, Freire (1992) afirma que a esperança de refazer o mundo é uma condição indispensável na luta dos oprimidos e oprimidas.

4.4 ÊXODO RURAL E ESVAZIAMENTO DE ILHA FUNDA

Os processos sociais de desenraizamento descritos acima contribuíram para a saída de dezenas de famílias de Ilha Funda e dos povoados vizinhos, sobretudo na década de 1970, quando a capacidade de resiliência de várias pessoas se esgotou e elas se viram obrigadas a sair do seu lugar de origem para buscar melhores condições de vida para si e para seus familiares. Por isso, quando Weil (2014, p. 48) afirma que “o desenraizamento é de longe a doença mais perigosa das sociedades humanas, porque se multiplica”, ela quer chamar atenção justamente para a característica de autorreprodução do desenraizamento, em que um processo social de desenraizamento desencadeia vários outros, tal como veremos a seguir.

Os motivos que levaram os moradores de Ilha Funda e dos povoados vizinhos a migrarem são vários e entrelaçam-se a questões de ordem pessoal, social, econômica, ambiental e histórica, pois o período de maior saída das pessoas da região coincide com as políticas de integração nacional promovidas pelo governo de Getúlio Vargas e depois pelo dos militares (MONDARDO, 2011; OLIVEIRA; AMARAL, 2018) e com a aceleração do processo de urbanização do país em virtude do aumento dos fluxos migratórios da zona rural para as áreas urbanas (BRITO, 2006).

A devastação ambiental causada pela instalação de empreendimentos capitalistas no Vale do Rio Doce, associada à irregularidade das chuvas nessa região, impactou a produção local de alimentos de tal forma, que muitas famílias resolveram migrar para outras partes do

país, devido ao receio de passarem fome. Em consequência disso, muitas delas acabaram perdendo seus vínculos com o seu lugar de origem.

***Didi:** Enquanto tinha mata para eles fazerem dinheiro eles ficavam, acabou com a mata o pessoal foi saindo, os mais novos foram saindo, não achava que dava para viver mais, foi saindo, saindo, saindo. Foi saiu tudo. Foi todo mundo embora.*

***José:** Na bíblia está escrito que o rio é a raiz do mar. Então as pessoas acharam que não dava para morar, eu mesmo tenho os meus tios que moravam aqui, que essa terra foi da minha vó, dos meus tios, dali para cá. Então, eu tive um tio que falou um dia que precisava de ir embora daqui, que aqui nem chover mais queria chover, que porque as coisas iam morrer de fome. Aí ele foi embora para o Paraná. Morreu lá no Paraná. Esse era o mais novo né? Aí morreu lá no Paraná esse daí. Morreu o mais velho, depois morreu um outro. Morreu tudo para o lado de lá, morreu em Curitiba, foi desse jeito.*

Além da degradação do solo, a necessidade de vender a força de trabalho para os fazendeiros locais, a falta de renda, a dificuldade de acesso à saúde e a saída dos mais velhos também foram situações que forçaram a migração dos moradores de Ilha Funda para as grandes cidades.

***Joaquim:** Eu saí com dezessete anos.*

***Laís:** E por que que você saiu de lá?*

***Joaquim:** Uai, sai porque já estava perdendo espaço assim de sobrevivência né? Primeiro era isso. Já não estava tendo espaço pra gente... Assim, já tinha perdido meu pai e a vida já estava muito difícil, até porque eu já estava trabalhando em uma fazenda, que é a fazenda do Álvaro Baiano, é um fazendeiro que a fazenda dele limita com os terrenos da minha vó. E aí eu já estava trabalhando nessa fazenda, aí que complica, né? Eu trabalhava até meio-dia, meio-dia eu saía correndo, almoçava um pouco e ia pra escola. Nesse tempo ficou pesado e aí teve um período que eu adoeci também, tive um problema, um traumatismo na perna e comecei a fazer um tratamento aqui e aqui eu já tinha uns dezesseis anos, mas continuei estudando lá, né? E... Com dezessete anos eu vim pra cá e concluí a oitava série aqui. O ensino fundamental eu concluí na Escola Maria Cristina aqui no Laranjeiras, mas então basicamente saí da roça porque já não tinha oportunidades mais. As terras já muito escassas, os nutrientes da terra, tudo que plantava já dava muito pouco e as forças do pessoal, as forças da turma mais antiga inclusive que que tinha sabedoria do plantio já tinha basicamente acabado. Tinha perdido meu pai, meus tios já estavam todos velhos, meus irmãos já tinham saído de lá também, os irmãos mais velhos. Então, já não tinha mais condições de ficar ali não, já tinha chegado no limite do limite.*

No caso do Sr. Joaquim, ele veio depois que seus irmãos mais velhos já haviam se estabelecido na RMBH. Assim, o primeiro que veio auxiliava os outros a virem também, como nos conta Sr. José Maria.

***José Maria:** Eu vim em 1975 e casei em 1981.*

***Laís:** Ah... Tá.*

***Madalena:** Aí foi buscando os irmãos?*

***José Maria:** Aí eu vim e veio essa corruaça toda atrás de mim.*

Madalena: *Mas é você que buscava também...*

José Maria: *Eu fui e busquei Antônio, agora o resto foi o Antônio que buscou, não fui eu. Eu tenho o prazer de dizer que fiz o alicerce para eles aqui. Eles já sabiam para onde estava indo. Eu não. Eu vim para aqui na cara e na coragem.*

Laís: *Vocês não tinham nem parente aqui, nem ninguém não?*

José Maria: *Tinha, mas não sabia onde. Não conhecia Belo Horizonte, nem endereço tinha direito. Eu pensei no dia que eu vim “seja o que Deus quiser” e vou falar com você: Deus é bom demais. No primeiro dia que eu cheguei aqui, no segundo eu estava empregado. Com alojamento e tudo.*

Laís: *Que bom!*

José Maria: *Eu cheguei em Belo Horizonte. Eu fiquei em Belo Horizonte e me mandou para aqui. Para a FIAT. A FIAT estava na terraplanagem ainda. Já me pôs... Cheguei e já fui direto para o alojamento. Agora depois que saí de lá, eu fui buscar o Antônio e já alugamos uma casa, né. Casa não, um barraco. Alugamos um barraco, passamos bastante pesada depois disso, mas pelo ou menos um lugar de ficar a gente tinha.*

Ainda que houvesse alguém esperando por eles nas grandes cidades, a adaptação no meio urbano não era fácil, pois a lógica de organização do trabalho, das relações sociais e das redes de troca era muito diferente. Eles deixavam de ser trabalhadores do campo, que sabiam cultivar a terra e produzir alimentos, para tornarem-se mão-de-obra assalariada para as novas indústrias que estavam sendo implantadas no país, conforme podemos observar no relato do Sr. Antônio sobre a sua chegada em Belo Horizonte na década de 1970.

Antônio: *A gente trazia [a mala] e quando soltava a gente na Lagoinha⁴⁷, onde é a rodoviária. Já tinha a rodoviária de Belo Horizonte. Do outro lado tinha o trem, a Lagoinha que recebia todo mundo da roça. Lá era prostíbulo, era hotel, era tudo. Belo Horizonte é feito de tudo. Tem tudo.*

Madalena: *Muita gente parava naquele trem ali sem ter eira nem beira.*

Antônio: *Nada. Ficava na pensão de um dia para o outro para depois vim para Betim, porque aqui antigamente era ruim, mas tinha emprego. Hoje a gente vê caminhão só fazer propaganda para vender coisa. Antigamente a gente via caminhão de emprego. Via aqueles caminhões de som com o baú, com o pau de arara cheio, com aquela carroceria e falando “nós estamos precisando de tantos funcionários, tantos pedes para tantas obras novas em Betim, nós estamos construindo a FIAT, a Petrobras e toda hora as propagandas passando para ir para Betim, Contagem.*

Ao mesmo tempo em que o êxodo rural se constitui como um processo social de desenraizamento que arranca o homem do campo da sua coletividade, para Weil (2014), o trabalho assalariado também é uma condição social em que a doença do desenraizamento se manifesta de maneira mais grave, pois nela o trabalhador está inteiramente e perpetuamente dependente do dinheiro. Segundo a autora, ao tornar-se assalariado o operário deixa de preocupar-se com o trabalho em si e passa a preocupar-se com a contagem dos tostões e com o risco do desemprego, que seria uma forma de desenraizamento total ou elevada à segunda potência.

⁴⁷ Nome como é popularmente conhecida a região central de Belo Horizonte.

Segundo Brito (2006), a rápida urbanização do território brasileiro não foi um processo estritamente demográfico, pois as grandes cidades converteram-se em um lócus privilegiado das atividades econômicas mais relevantes do país e em difusoras de novos padrões de relações sociais e de estilo de vida. Podemos notar isso no trecho a seguir, extraído também da entrevista com o Sr. Antônio, no qual ele fala do prestígio social com que as pessoas que migraram para São Paulo eram recebidas quando retornavam aos seus povoados de origem.

Antônio: De lá de casa a gente via o Itapemirim⁴⁸ passando. O amarelão passando. Os paulistas chegando.

Madalena: Eles chegavam ali, né?

Antônio: Eles chegavam soltando foguete...

Laís: Esses paulistas eram de onde, era o pessoal daqui que morava fora?

Antônio: Era o pessoal de lá da roça que foi para São Paulo e voltava tudo rico. Voltava de terno, gravata... Para a gente era um luxo. Chegava igual doutor.

Apesar das grandes cidades brasileiras constituírem grandes polos de atração de mão-de-obra na segunda metade do século XX (BRITO, 2006), as políticas de integração nacional propostas pelo governo de Getúlio Vargas (1930-1945) e depois pelo governo militar (1964-1985) incentivaram fluxos migratórios para colonização dos denominados “espaços vazios” do território brasileiro, como a região amazônica e as regiões de fronteiras, as quais acabaram atraindo um enorme contingente de pessoas advindas de outros estados (MONDARDO, 2011; OLIVEIRA; AMARAL, 2018), como foi o caso das famílias do Córrego dos Tavares que migraram para os estados de Rondônia e do Paraná.

Maria: O pessoal foi mudando de lá [Córrego dos Tavares], porque o terreno estava muito surrado, foi mudando, foi para o Paraná, para o Paraná foram umas quatro famílias.

José Maria: Só ficou lá [no Córrego dos Tavares] o Levi do Simão, o vovô pai da mamãe, tio Quinzinho foi para São Paulo, tio Bastião foi para São Paulo, aqueles dos Ramualdo moravam um pouco para baixo, em frente à igreja, vieram para Belo Horizonte, foram para Rondônia. Jandiro mudou para rua.

Madalena: Eles passaram parece que foi uma coisa ruim, que todo mundo saiu [...].

Laís: Essas pessoas todas que mudaram trabalhavam nessa fazenda?

José Maria: Trabalhavam. Sobreviviam da terra lá.

Laís: Aí trabalhavam por diária?

Madalena: A terra era deles. Eles que entregaram.

José Maria: Que venderam.

Laís: Ah... entendi. Aí todo mundo saiu para entregar para o fazendeiro?

José Maria: Ali como que chamava?

Madalena: Vendeu foi para o Geni...

José Maria: Ainda ficou lá em cima no córrego dos Tavares. Ainda ficou lá aquele pessoal do Ricardinho, do José Levi. Ficaram lá em cima, mas já tudo capengando.

Laís: Isso tudo foi na década de 1970 ou foi antes?

⁴⁸ Empresa de ônibus interestadual.

José Maria: Foi na travessia da década de 1960 para a década de 1970.

A promessa de tornar os trabalhadores rurais proprietários de terra fez parte do projeto de colonização e nacionalização das fronteiras brasileiras do Estado Novo, cujo objetivo era fixar a população no campo e motivá-la a migrar para as áreas “pouco povoadas” do país para desbravá-las e com isso promover a expansão e integração do território brasileiro (MONDARDO, 2011). Contudo, muitos trabalhadores rurais da região do Vale do Rio Doce movidos por essa velha esperança de conquistar o seu pedaço de terra acabaram caindo em golpes aplicados por grileiros, conforme nos conta Sr. José.

Laís: E quem que levava o pessoal para o Paraná? Tinha alguém?

José: Tinha uns paus de arara, que eles fretavam ele e levava para o Paraná as pessoas. As pessoas vendiam o outro lá e a pessoa ficava lá muito tempo lá trabalhando pra pagar, não podia dar licença pra sair pra vim onde é que estava os pais que ficou pra trás de jeito nenhum. Enquanto devesse tinha que ficar lá.

Laís: Aí muitos capaz que não conseguiam voltar, né?

José: Muitos morriam, né? Não dá de voltar não e muitos ficava por lá sem jeito de voltar, ficava por lá até quando dava. Eu mesmo tinha parente que foi pra lá, comprou terra lá e ficou lá. Com pouco o dono da terra chegava lá, igual tinha um aqui em Aramirim, João Afonsinho, meu primo, foi pra lá, comprou uma terra lá, quando foi um dia chegou uma moça lá com uma pasta na mão e conversando mais ele e tal, aí pegou e falou assim: “O senhor está aqui, o senhor comprou essa terra?” / “Comprei sim senhora” / “O senhor tem documento dela?” / “Tenho sim senhora”. Aí ela pegou e falou assim: “É, pois, essa terra é minha”, falou com ele. Ele falou assim: “Não senhora, eu tenho um documento legal dela”. Aí tirou o documento e mostrou ele, né. A terra era dela mesmo. Aí ela pegou e falou pra ele assim “Para o senhor não ficar no prejuízo vou pagar o serviço que o senhor já fez aqui”. Aí falou com ele assim, ele foi em outro mundo e voltou, ficou triste, né? Com aquilo e aí que que ele fazia? Pegar e entregar a terra pra ela né? Marcou o tempo de entregar e entregou e ele ficou à toa, sem nada. E ele tinha um lugar bom cá em Aramirim, que é onde é que ele morava, que eles eram dois irmãos que morava lá.

Como se pode notar nos relatos, a maior parte das pessoas que saíram de Ilha Funda e dos povoados vizinhos para outras cidades ou regiões do país eram homens solteiros, o que contribuiu para que a comunidade se torna-se majoritariamente feminina conforme nos explica Sra. Ninica.

Ninica: Eu acompanhei várias pessoas saindo de lá. Por exemplo, os primeiros que eu assisti saindo foram os irmãos do meu pai mais novos, tio Antônio, tio Nelson, que nós chamávamos de Popoti. É teve... O tio Tatão já casou e morou lá mesmo. Era o caçula, mas morou lá. Depois veio os irmãos de Madalena, que é o Antônio, Itelvino, Joaquim, José Maria, o João, que é o irmão adotivo deles e o Joaquim. Foram esses seis que saíram nesse tempo e o meu irmão. Só dessa família, os netos da minha avó, os meus primos e lá de casa, está dando aí um número de 7 pessoas que saíram. 7 meninos. A realidade da comunidade é que os meninos todos saíram. Algumas meninas ficaram, mas os meninos todos saíram. Igual meninas eram menos que saía, por exemplo, a filha da Oraldina, a Marlene saiu para trabalhar de doméstica, uma filha de uma outra senhora que hoje não está entre nós mais, Dona Marica, que é até minha comadre hoje, mas ela não está entre nós mais não. A filha dela também saiu

para ser doméstica, mas era pontual alguma moça que saiu para ser doméstica, mas as meninas casavam e saíam para onde os maridos iam, porque era só uma terra e normalmente são posseiros de pouca terra, os meninos não tinha o que fazer para pensar no futuro de família e como lá em casa as meninas estão quase todas sem casar. [...] Por isso, acho que esse êxodo está ligado a essa questão da comunidade hoje ser muito feminina, porque se os meninos não encontrassem subsídios que dava para eles essa garantia de que eles iam conseguir criar os filhos ali, cuidar da esposa, que a ideia antiga o menino era o provedor, [eles saíam].

Contudo, também houve casos em que as famílias se mudaram para a área urbana do próprio município para assegurar o acesso dos filhos à educação, quando a escola que tinha em Ilha Funda foi fechada pela prefeitura municipal.

Efigênia: *Teve uma escola lá, que os meninos mais velhos começaram a estudar lá, mas eu não sei pelo amor de que, por causa de que, que o prefeito de Açucena fechou a escola e na escola ser fechada, nós com cinco filhos para estudar, mas nós tínhamos cinco filhos, mas nós já tínhamos um recursozinho e compramos uma terra na beira do rio, foi aí que nós viemos para cá, estudamos os meninos, mas nunca ninguém tinha dinheiro, estudamos os filhos, com dinheiro de verdura, colhida aqui e lá na roça, por isso que alguém falou para mim assim: “você não precisa de mais não, você já trabalhou demais”. Eu falo “gente, eu nunca vou deixar de conseguir cuidar daquilo que me ajudou a vida inteira”, que graças a Deus todos cresceram, todos estudaram, então alguma coisa ajudou, né.*

Laís: *Então, essa casa daqui que a senhora fala que a senhora veio para os meninos estudarem?*

Efigênia: *Era na beira do rio, aí nós compramos, meu marido comprou uma chácara na beira do rio e nós plantávamos, que ele falou para mim, assim, nós vamos ter que ir para a rua. Eu que falei com ele primeiro, que a mãe é sempre mais... Nós vamos ter que arrumar um jeito de morar mais perto da rua, que na escola fechar para as crianças vim de lá a pé, não nesse tempo, não tinha condições de levar as crianças, para as crianças virem de lá a pé nós não iríamos ter confiança e não podia, era muito longe, então nós viemos para a beira do rio estudar os filhos. Depois de lá, na beira do rio lá, passado um tempo, parece que de 14 a 15 anos, veio a barragem de Baguari. [...] A hidrelétrica de Baguari que tirou nós de lá, porque o rio ia encher e não podia ficar lá. Então, foi aí que com o recurso que eles pagaram que nós compramos aqui [em Periquito].*

Pelo relato da Sra. Efigênia, constatamos que a sua família foi obrigada a se mudar do seu lugar de moradia por duas vezes. Primeiro pelo fechamento da escola e depois pela construção da hidrelétrica de Baguari que alagou o terreno onde ela morava. Todos esses deslocamentos forçados acabam fragilizando os vínculos sociais e comunitários. Contudo, ela afirma nunca perdeu seu contato com Ilha Funda: *“Eu ficava semana toda com eles [filhos] aqui, o marido ficava lá trabalhando na roça, olhando criação, dava fim de semana eu juntava todo mundo, nós íamos para lá, nós saíamos daqui numa hora e seis horas da manhã nós já estávamos lá perto”*.

A migração não afeta apenas a vida de quem se mudou, mas as dinâmicas territoriais e os modos de vida daqueles que ficaram. A saída dos jovens de Ilha Funda, por exemplo,

interrompeu a cadeia de transmissão das tradições orais, por meio da qual se repassa as histórias, os costumes, os saberes e as práticas ancestrais de uma geração para a outra (BÂ, 2010). Assim, quando os mais velhos morreram eles levaram consigo parte desses conhecimentos tradicionais que não conseguiram transmitir aos mais novos, fazendo com que muitos deles desaparecessem e/ou parassem de ser praticados na comunidade, conforme nos conta Sra. Madalena.

Madalena: É muito interessante, mas muito triste para mim. Olha para você vê. Nós não ficamos mais... Aí não vinham mais festa não, não vinha mais missa, não tinha mais nada, não tinha aqueles batuques, aqueles caboclinhos que o José Maria falou. Eu pelo ou menos... Eu lembro muito pequenininha das Bandeiras. Eu acho que sei lá deve ter morrido muita gente idosa também nessa coisa, né. E mudou, foi embora. Eu não conheço esse meu tio, meu tio que é o meu padrinho, que ele falou que era o professor, que era o que tomava conta da comunidade. Ele mudou, acho que foi para o Espírito Santo, não sei... Eu não conheci, mas eu tinha vontade de conhecer ele. Sumiu. E aí muitos né foram embora, né.

Segundo Krenak (2019), as pessoas precisam se manter conectadas às suas raízes para conseguirem sustentar sua identidade individual e coletiva e não sucumbirem às doenças e ao sofrimento gerado pela sociedade moderna. Nas suas palavras,

A modernização jogou essa gente do campo e da floresta para viver em favelas e em periferias, para virar mão de obra em centros urbanos. Essas pessoas foram arrancadas de seus coletivos, de seus lugares de origem, e jogadas nesse liquidificador chamado humanidade. Se as pessoas não tiverem vínculos profundos com sua memória ancestral, com as referências que dão sustentação a uma identidade, vão ficar loucas neste mundo maluco que compartilhamos (KRENAK, 2019, p. 9).

Por isso, no capítulo seguinte iremos argumentar que mesmo distantes de Ilha Funda, parte dos moradores que migraram de lá pelos mais variados motivos procuraram manter vivos seus vínculos com a comunidade e que isso foi fundamental para que eles conseguissem reconstruir suas vidas, integrar outras coletividades e enraizarem-se de novo. Tal como afirma Weil (2014, p. 51), “o futuro não nos traz nada, não nos dá nada, somos nós que, para o construirmos, temos de lhe dar tudo, dar-lhe até a nossa própria vida. Mas para dar é preciso possuir, e não temos outra vida, outra seiva, a não ser os tesouros herdados do passado e digeridos, assimilados, que recriámos”.

4.5 DISCRIMINAÇÃO RACIAL E DE GÊNERO

Ao mesmo tempo em que o racismo é uma das consequências do processo brutal de desenraizamento, que os povos negros vêm sofrendo desde a diáspora africana, causada pelo

tráfico transatlântico, em que eles foram arrancados de seus locais de origem e submetidos a regimes de exploração e dominação, que se perpetuam até hoje de diferentes formas, ele também engendra processos sociais de desenraizamento, porque “no racismo, corpos negros são construídos como corpos impróprios, como corpos que estão ‘fora do lugar’ e, por essa razão, corpos que não podem pertencer” (KILOMBA, 2019, p. 56).

Ao estabelecer os lugares sociais que as pessoas negras podem (ou não) ocupar, o racismo as impede de participarem de maneira real, ativa e natural da existência de uma coletividade, que é uma condição fundamental para que elas criem múltiplas raízes (WEIL, 2014). Em sua entrevista, Sr. José Maria destacou justamente os limites que o preconceito racial impõe àqueles que não são brancos. Segundo ele, “*o negro até hoje ainda não tem voz. O negro não pode ir. O negro ele tem o limite dele ir. Para o negro ir, ele tem que ser superdotado, se ele não for, ele não vai. É limitado, eu falo pra você que eu já senti na pele o limite que eu podia ir*”.

De acordo com Souza (1983), a representação das pessoas negras como socialmente inferiores era uma realidade na sociedade escravocrata, mas com a desagregação desse sistema social e econômico e a sua substituição pela sociedade capitalista tal ideia tornou-se obsoleta. Então, para justificar a manutenção da espoliação social das pessoas negras, as classes dominantes criaram todo um dispositivo de atribuição de características negativas às pessoas negras, cuja função principal era manter o espaço de participação social delas circunscrito aos limites estabelecidos pela antiga ordem, tal como nos demonstram as situações descritas logo abaixo.

Efigênia: *As nossas professoras eram de 4ª série, não tinham magistério, mas só que a Alaíde do tio Jair, você sabe quem é a irmã da Mundica?*

Madalena: *Sei.*

Efigênia: *Ela era doidinha para ser professora, porque ela gostava demais de menino, mas ela não podia dar aula não, porque ela era preta, gente preta naquela época não podia ser professora. Isso é a verdade.*

Madalena: *Servia só para o trabalho.*

Efigênia: *Servia só para o trabalho.*

Madalena: *Trabalho, assim, manual.*

Efigênia: *Preto era olhado só pra trabalhar na roça e cozinha, para cozinhar, mas para ser registrado não.*

Madalena: *O povo aceitava preta ser costureira?*

Efigênia: *Costureira pro nosso povo podia ser, mas dizer que você podia ser uma costureira de alto nível, você não podia.*

Ninica: *A gente ia para a comunidade para ser catequista na comunidade, porque não era remunerado tudo era bom para nós fazermos, para lavar a igreja, tanto de Periquito quanto... Isso lá no início na década de 80, início da década de 80, não é final de 70 não. No início de 80, eu já tinha lá meus 19 anos, a gente ia para lavar igreja. Beleza. Bem-vinda para lavar, ia para ser coordenadora de catequese,*

catequista, eu fiquei na coordenação de catequese um tempo enorme lá, não sei mais precisar quantos anos não, mas fiquei bastante tempo na coordenação, talvez uns quatro, cinco anos. Quando não era remunerado, beleza, mas às vezes para fazer uma leitura no altar para subir para fazer uma leitura esses reclamavam. Tinha gente que reclamava porque era de cor, que estava fazendo a leitura e não era bom e o povo super carente, não era o povo que tinha as coisas não, era super carente e falava.

A fala da Sra. Ninica também chama atenção para o fato de que o discurso do opressor não é reproduzido apenas pelo grupo dominante, mas também por grupos dominados. Segundo Fanon (2008, p. 34), isso acontece porque “todo povo colonizado – isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural – toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana”. Assim, “quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva” (FANON, 2008, p. 34)

Para Souza (1983), a raça exerce funções simbólicas valorativas e estratificadoras, que possibilitam a distribuição dos indivíduos em diferentes posições na estrutura de classes, consoante a sua distância dos padrões sociais dominantes. A partir do acionamento da categoria racial, busca-se naturalizar a ocupação dos espaços sociais de poder pelas pessoas brancas e os de subalternidade pelas pessoas negras, ainda que não haja nada concreto que justifique essa forma de disposição espacial. Nos excertos a seguir, Sra. Ninica e a Sra. Física lembraram situações de humilhação social, na qual a capacidade intelectual e profissional delas foi posta em xeque apenas pelo fato de elas serem negras, mesmo elas tendo elementos suficientes comprovando o contrário.

Ninica: Na faculdade, quando eu já tinha meus trinta e poucos anos, que eu entrei na faculdade, as pessoas falavam assim... Quando a gente apresentava trabalho elas falavam assim [mulheres que eram professoras] “nossa, diz que negro não tem inteligência, como é que vocês fizeram esse trabalho tão bem feito assim, ficou melhor do que o nosso”. Desse jeito assim, a gente levou isso tudo pela cara afora, entendeu?

Física: Infelizmente é uma situação que todo negro sente e sofre, mas eu particularmente consigo dizer que em nenhum momento nós baixamos a cabeça. Eu tenho uma historinha muito assim rapidinha pra contar, quando nós fizemos pedagogia tinha duas ou três pessoas no município de Periquito que tinha curso superior. Então quando nós três aqui tivemos curso superior, três pessoas em todo o município de Periquito é que tinha curso superior. Então, assim, foi no peito e na raça que a gente fez, mas não é isso aí que eu ia contar não, é que quando eu fui chamada para trabalhar lá na prefeitura de Periquito, organizando a documentação do RH, eu cheguei pra tirar uma cópia do meu diploma, do meu certificado do curso de pedagogia aí, a menina que estava lá no xerox falou assim “não é possível que você... Olhava pra mim, não é possível que você tem curso superior”, mas assim era uma branca igual você e mesmo assim ela não acreditou que o diploma era meu, porque eu era negra não é? É meu mesmo. Estudei, eu que estudei e se você quiser você vai estudar também que você vai ter. Eu assim, não baixei a cabeça, estou botando exemplos pra você ver que isso é uma forma de discriminação muito forte.

Segundo Souza (1983), para ocultar as contradições suscitadas pelo acionamento da categoria raça desenvolveu-se a ideia do mito, que é um tipo de discurso verbal ou visual produzido acerca de um objeto ou pessoa, com a finalidade de escamotear o real, de produzir ilusões e de negar a história transformando-a em natureza. Por isso, no ponto de vista da autora, o mito é um instrumento formal da ideologia, que resulta da convergência de determinações econômicas, políticas, ideológicas e psíquicas e, além disso, produz efeitos sociais. A sexualização da mulher negra, por exemplo, é uma espécie de mito que transforma seu corpo em mero objeto de prazer e autoriza todo e qualquer tipo de violência contra ele.

***Madalena:** Mas aí nós mulheres fomos muito massacradas, marginalizadas. Nossos pais tinham... Eu lembro... Estava menina nova nosso pai tinha um ciúme da gente, porque as negras foram muito abusadas pelas pessoas no passado. Para a gente pegar uma carona, Nossa Senhora! Nós não podíamos nem pegar uma carona. Não podia pegar nada. Meu pai não deixava. Nem na igreja meu pai não deixava. Era difícil para uma moça ir à igreja. Os pais não deixavam, não. Não deixavam ir na igreja para não aprender coisa. Então nós ficamos um tipo de mulheres... Então, aquele troço: você é negra e os outros vão abusar de você, mas porque os nossos pais perderam tudo o que tinham.*

Em consequência desse mito, as próprias famílias começaram a privar suas filhas de participarem ativamente da vida comunitária, de frequentarem determinados espaços e de comportarem-se de determinada forma para evitar que isso ensejasse algum tipo de violência contra elas. Apesar de isso ser uma forma de proteção, também demonstra como a articulação entre as ideologias de gênero, classe e raça produzem formas sofisticadas de opressão social contra as mulheres negras (DAVIS, 2016). Sra. Didi, por exemplo, nos contou que seu pai não deixou que ela nem suas irmãs estudassem, apenas seus irmãos, o que demonstra que essas restrições eram voltadas especificamente para as mulheres.

***Efigênia:** No tempo dela já tinha escola no Baixo.
Didi: Só não quiseram por nós na escola, mas os meninos eles puseram.
Efigênia: O pai da gente... Eu estudei porque eu era mais nova.
Lais: Ah... Tá. Seus irmãos estudaram, as meninas não?
Didi: Não, nós que aprendemos a fazer nosso nome mal, mal, foi com o nosso irmão mais velho do que nós, que ensinou nós em casa, mas que o papai dava ordem de soltar nós lá para escola, nós iríamos nos perder no caminho.*

Muitos pais também proibiam suas filhas de dançarem nas festas e nos bailes. Apesar disso, muitas delas não respeitavam essa proibição e acabavam dançando escondido, como uma forma de resistência a esse sistema de opressão contra as mulheres negras.

Didi: A gente brincava, que os meninos juntavam lá em casa, tocando violão, a gente cantava, dançava, papai não gostava que nós dançássemos não, mas nós dançávamos escondido do papai. Dançava lá de brincadeira, cantando e tocando violão. Ô meu Deus do céu, aquele tempo não vai voltar mais não, tanta coisa boa que a gente passou.

Outra espécie de mito em relação às pessoas negras é a sua associação ao que é sujo, selvagem e impuro. Segundo Souza (1983, p. 29), “a linguagem gestual, oral e escrita institucionaliza o sentido depreciativo do significante negro: o ‘Aurélio’, por exemplo – para citar apenas um dos nossos mais conceituados dicionários – vincula ao verbete NEGRO os atributos sujo, sujeira, entre dez outros de caráter pejorativo”. Esses mitos se revelam em frases cotidianas utilizadas para humilhar, inferiorizar e desumanizar as pessoas negras, conforme demonstra o trecho a seguir.

Ninica: A gente chegava em Periquito às vezes as pessoas falavam com a gente “Nossa, lá vem as negras de Ilha Funda... Hum... Catinga de capeta”. Desse jeito, e a gente não era suja não, a gente era limpo, só era de cor, mas as pessoas às vezes são muito racistas. Se a gente falar alguém ainda vai achar que é mentira, porque parece que o ser humano não tem coragem de fazer isso, né. Pessoa civilizada, mas isso existe. Eles faziam isso com a gente na rua.

A desqualificação das pessoas negras não envolve apenas suas características físicas, mas seus conhecimentos, tradições, costumes e modos de vida, porque o racismo, como nos explica Kilomba (2019), não é um regime biológico e sim discursivo, em que se associa a cor da superfície da epiderme a atributos negativos, como ausência de sabedoria, ausência de cultura, ausência de história, ausência de inteligência *etc.* Podemos perceber isso nas falas a seguir da Sra. Madalena.

Madalena: Agora para você ver... Tem essa coisa que os médicos tiraram de nós, que os grandes tiraram de nós. A essência das coisas, né? E colocou que os velhos eram bobos... Uns eram bobos, outros eram preguiçosos, outro era macumbeiro, outro era safado, assim...

Madalena: É eles que falam que a gente é preguiçoso, é porque nós sabíamos viver daquilo que nós tínhamos.

José Maria: Só vivíamos da flora e da fauna.

Madalena: Nós plantávamos... Você não falou? Nós dançávamos, nós rezávamos, nós fazíamos cachaça, nós fazíamos tudo.

José Maria: Não, a cachaça foi o índio que inventou.

Madalena: Pois é, mas eles faziam fumo. Quantas vezes você fazia o fumo mais o vovô?

José Maria: O vovô, o papai...

Madalena: O papai. Nós fazíamos tudo, aí eles davam nome de preguiçoso porque não era rico. Nós não queríamos criar boi, não. Só criávamos cabrito.

Em diversos momentos das entrevistas, Sra. Madalena também chama atenção para o fato de que o adoecimento e as mortes precoces, sobretudo dos homens da comunidade de Ilha Funda, podem estar relacionados a todo esse sofrimento desencadeado por essas estruturas de poder e dominação. Segundo Smith (2016), por vezes os povos colonizados, oprimidos e explorados são culpabilizados pela situação de pobreza dos seus membros, o uso abusivo de álcool e o desenvolvimento de relações emocionais destrutivas. Entretanto, pouco se questiona sobre o que isso tem a ver com os efeitos da opressão, do colonialismo e do imperialismo.

Para Silva (2017)

As consequências da dominação na dimensão psicológica são heterogêneas e fortemente determinadas por diferentes graus de elaboração do sofrimento social. Essas consequências vão de formulações patológicas até críticas. As expressões patológicas – o desrespeito, a humilhação e o preconceito – são formas de reação subjetiva à dominação. Outras formas apontam na direção da resistência à opressão e da criatividade – o reconhecimento recíproco, a capacidade de realizar atividades coordenadas e estéticas – ao serem críticas à dominação, sendo ou produtos acadêmicos, ou populares, cujo sentido é o da emancipação social (SILVA, 2017, p. 92).

Por isso, também ouvimos relatos de resiliência dos(as) moradores(as) de Ilha Funda em face dessas situações de humilhação, racismo e opressão social, como esse da Sra. Física.

Física: Tem coisas assim... De a gente passar e alguém falar “que catinga de capeta, são essas meninas de Ilha Funda, que passou aqui”, mas isso nunca atingiu nós, toda vida nós continuamos. Nós saíamos daqui, participamos da igreja, os outros achavam que nós estávamos feias, mas nós estávamos bonitas, ia para a frente da igreja e cantava e animava a comunidade. Essas coisas assim a gente sempre viveu, sabe que o povo não nos enxerga bem e continua não nos enxergando, mas a gente finge que não está vendo aquilo e vasa. Tem sim, muitas ações de resistência.

Segundo hooks (2019), a dominação e a opressão tentam destruir a capacidade de as pessoas negras conhecerem a si mesmas e de saberem quem elas são. Por isso, ela argumenta que o enfrentamento dessas formas de violação e de desumanização perpassa pela junção dos fragmentos do eu e a recuperação da própria história, pois “esse processo de autorrecuperação permite que nos vejamos como se fosse a primeira vez, pois nosso campo de visão não é mais configurado ou determinado somente pela condição de dominação” (hooks, 2019, p. 59). Esse movimento de resgate das “propriedades ancestrais” está intrinsecamente relacionado à tomada de consciência e às estratégias de resistência da comunidade de Ilha Funda, conforme mostraremos no capítulo a seguir.

CAPÍTULO 5 – ESTRATÉGIAS DE LUTA E RESISTÊNCIA POLÍTICA

5.1 RELAÇÕES SOCIOESPACIAIS ESTABELECIDAS COM O TERRITÓRIO DE ILHA FUNDA

Se por um lado o êxodo rural causado pelos processos sociais de desenraizamento que incidiram sobre Ilha Funda, sobretudo na década de 1970, causaram o esvaziamento da comunidade e a cisão de alguns elos da cadeia de transmissão da tradição oral; por outro, verificamos que nem todas as pessoas que saíram de lá perderam seus vínculos com a comunidade e tampouco se tornaram seres desenraizados. Isto é, que caíram numa inércia de alma equivalente à morte ou lançaram-se em atividades que tendem a multiplicar o desenraizamento de si e dos outros (WEIL, 2014).

Segundo Massola e Swartman (2018), há autores que veem novas possibilidades surgirem diante dos fenômenos de desenraizamento e de desterritorialização, dado o caráter criativo e inovador que tais processos podem oferecer. Guattari e Rolnik (1996), por exemplo, afirmam que

O território pode se desterritorializar, isto é, abrir-se, engajar-se em linhas de fuga e até sair de seu curso e se destruir. A espécie humana está mergulhada num imenso movimento de desterritorialização, no sentido de que seus territórios "originais" se desfazem ininterruptamente com a divisão social do trabalho, com a ação dos deuses universais que ultrapassam os quadros da tribo e da etnia, com os sistemas maquínicos que a levam a atravessar, cada vez mais rapidamente, as estratificações materiais e mentais (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 323).

A reterritorialização, por sua vez, seria uma tentativa de recompor o território engajado em um processo de desterritorialização, porque ambos os movimentos são concomitantes e indissociáveis, conforme Guattari e Rolnik explicam:

Jamais nos desterritorializamos sozinhos, mas no mínimo com dois termos: mão-objeto de uso, boca-seio, rosto-paisagem. E cada um dos dois termos se reterritorializa sobre o outro. De forma que não se deve confundir a reterritorialização com o retorno a uma territorialidade primitiva ou mais antiga: ela implica necessariamente um conjunto de artifícios pelos quais um elemento, ele mesmo desterritorializado, serve de territorialidade nova ao outro que também perdeu a sua. Daí todo um sistema de reterritorializações horizontais e complementares, entre a mão e a ferramenta, a boca e o seio (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 41, apud HAESBAERT, 2020, p. 128).

Inspirado no trabalho desses autores, Haesbart (2020, p. 337) defende que “o mundo ‘moderno’ das territorialidades contínuas/contíguas regidas pelo princípio da exclusividade (...)

estaria cedendo lugar hoje ao mundo das múltiplas territorialidades ativadas de acordo com os interesses, o momento e o lugar em que nos encontramos”. De modo que não há mais como priorizarmos esses padrões territoriais formado por blocos sólidos e sim o convívio com uma infinidade de territórios-rede caracterizados pela descontinuidade e pela fragmentação, que permitem a passagem de um território a outro, num jogo que o autor denomina de multiterritorialidade e não de desterritorialização. No seu ponto de vista, a multiterritorialização não resulta apenas da sobreposição ou da imbricação entre múltiplos tipos de territórios, mas da sua experimentação/reconstrução de forma singular pelo indivíduo, grupo social ou instituição, a qual resulta de formas de territorialização complexas, em rede e com fortes conotações rizomáticas e não hierarquizadas.

Essa chave de leitura auxilia-nos a compreender a relação dentro-fora que muitas pessoas de Ilha Funda mantêm com o seu território de origem, a qual se exprime por meio de diferentes tipos de organização socioespacial. Identificamos nas entrevistas casos em que mesmo morando em outro lugar, a pessoa/família mantém fortes vínculos com a comunidade e continua participando do cotidiano comunitário, ainda que as formas de divisão social do trabalho no contexto capitalista limitem essas dinâmicas.

Física: E os meninos todos, o interessante que os meninos que saíram daqui bem jovenzinhos ainda, saíram, emprego, casaram e assim... Mas não perderam a relação com a roça, eles sempre dão um jeito de estar aqui, eles sempre estão aqui.

Cota: Como se diz, mudaram para trabalhar.

Outros(as) entrevistados(as) citaram que a saída de um ou mais familiar de Ilha Funda para trabalhar na cidade foi fundamental para a manutenção dos que permaneceram no território, porque o dinheiro enviado por aqueles(as) que estavam fora assegurou a sobrevivência daqueles(as) que ficaram na comunidade, especialmente os(as) que não tinham condições de trabalhar. Sr. Antônio, por exemplo, viu-se obrigado a sair de Ilha Funda para sustentar seus irmãos mais novos no período em que seu pai adoeceu e a produção de alimentos decaiu em virtude da seca. Por isso, ele afirma que: “Betim para nós foi um apoio para lá”.

Madalena: Quando veio a seca acabou tudo, porque a taboa também morreu.

Antônio: Acabou tudo. Nós não plantamos arroz, porque não dava arroz.

Laís: Nossa!

Antônio: Nossa situação ficou... No lugar que tinha aqueles brejos, que atolava e ficava até aqui na lama para plantar arroz, mas dessa época para cá papai começou a adoecer. Bebia bastante.

Madalena: Deve ser uma depressão, né Antônio? Por que acabou com tudo. Tinha tudo.

Antônio: Viu tudo acabar.

Laís: Ainda com... Muitas pessoas tinham muitos filhos aí era mais difícil ainda, né. Assim, quando davam essas secas.

Antônio: É... muito sofrido, onde fez nós virmos para aqui. Mas aquilo caçar terra no lugar que você não plantou, não colheu, não sabe o que que é. Não tinha... A gente veio aventurar, tentar onde era difícil, se não a gente ia ter que ir para São Paulo [...].

Madalena: Vocês saíram de lá foi para tratar de nós, não foi?

Antônio: Foi.

Madalena: Como é que vocês conseguiam levar dinheiro?

Antônio: Ia lá.

Madalena: Todo mês vocês iam?

Antônio: Todo mês eu ia. O José Maria trouxe eu com intuito para a gente trabalhar porque talvez algum ir, porque não tinha dinheiro para pagar duas passagens. No dia que ele não queria pagar a passagem dele, eu levava para ajudá-lo. Aí ia só um. A gente ia sempre só no final do ano que ia os dois.

Também identificamos nas entrevistas outro tipo de situação, em que o lugar onde as pessoas estabeleceram-se após sair de Ilha Funda tornou-se um ponto de apoio para quando aqueles(as) que permaneceram no território precisavam de acessar recursos específicos em outro município, como trabalho, estudo, tratamentos de saúde *etc.*

Ninica: Eu tinha uma casa em Periquito na época, nós tínhamos. Nós lá de casa e a casa é nossa. A casa do Periquito é nossa.

Laís: E essa casa ela servia tipo uma base de apoio?

Ninica: Uma base de apoio. Isso. Inclusive morava eu, minhas primas, que trabalhavam na prefeitura de Periquito e algumas pessoas que trabalhavam na secretaria comigo ficava lá em casa também. Tinha umas duas pessoas lá. Sueli e Marco Aurélio morou com a gente um tempão lá para trabalhar na prefeitura. E tinha uma menina que veio do Naque morou lá em casa também, mas ela voltava mais para casa, porque é só 15 KM entre Periquito e Naque. As vezes ia para almoçar, alguma coisa assim. Aí serviu de base para nós e até hoje a casa está lá, serve de base para a gente. As vezes a estrada não passa porque os carros se debatem na lama, aí aguarda na casa de Periquito.

Madalena: O José Maria não contou não, mas vocês também ficaram ajudando nós lá e depois construiu uma casa aqui para fazer tratamento, arrancar dente. É bom você falar isso.

Laís: Como é que foi isso?

Antônio: Era casa aqui [...]. Estava viva até hoje essa casa. Aí foi trazendo de um a um. Começou pagando aluguel, porque teve que trazer o papai forçado [para fazer tratamento de saúde].

Essas três situações descritas acima dizem sobre diferentes formas das pessoas que saíram de Ilha Funda relacionarem-se com o território, seja através da participação constante no contexto comunitário, da criação de pontos de apoio para a comunidade fora do território ou do envio de recursos financeiro para aqueles(as) que permaneceram com o intuito de que eles(as) também não precisassem de sair. Por vezes, esses lugares externos à comunidade foram nomeados pelos(as) entrevistados(as) de “extensões do quilombo”, como na fala da Sra. Física descrita logo abaixo.

Laís: *Agora eu vou pegar uma fala que você acabou de falar... Onde é uma extensão do Quilombo?*

Física: *Em Valadares. Estou dizendo assim os meninos sobrinhos dela que criança via essa cena nossa de ir pra lá rezar e estar com a família, hoje eles estão em Valadares, mas eles têm um envolvimento com a com a vida aqui, com a comunidade aqui, sempre que a gente faz alguma festividade, algum encontro eles fazem questão de estar nesse universo também e está sempre vindo na casa delas, primeiro que são sobrinhos e nunca perderam a relação aqui com a comunidade, é a extensão do quilombo lá [em Valadares]. E aí nós estamos no estudo da nossa árvore genealógica, né? Começou, pela pandemia a gente parou e a gente não retomou ainda pra concluir, mas está na manga para a gente concluir em breve, a gente traz esse povo, toda essa história, traz esse povo embora não estão todos nos encontros em que a gente vem construindo a árvore genealógica, mas eles estão cientes de que a gente está construindo essa árvore, porque as histórias vão sendo contadas, né?*

Enquanto os(as) entrevistados(as) que viveram uma parte de sua vida em Ilha Funda continuam participando de alguma maneira do cotidiano comunitário, mesmo após terem se mudado para outras localidades, aqueles que já nasceram fora, isto é, os(as) descendentes daqueles(as) que saíram, desenvolveram relações mais pontuais com a comunidade, embora mantenham vínculos afetivos e históricos com o lugar que eles designam de “roça” (vide o Quadro 3). Esse contraste entre as diferentes gerações com relação às formas de vivência comunitária pode ser observado nos excertos a seguir.

Ninica: *Eu vou para lá a cada 60 dias no máximo e lá eu ajudo as meninas no quintal, nossa eu gosto de ficar lá. Eu não larguei Ilha Funda, eu falo que eu sou de Ilha Funda mesmo até hoje, eu estou aqui mesmo por esse imbróglho do casamento, mas nada disso me tira de Ilha Funda não.*

Rosa: *Quando eu mudei para lá já estava [acostumada], mas eu tenho esse contato, porque eu ia muito lá. Eu ia duas vezes por ano.*

Laís: *Ah... Entendi.*

Rosa: *Eu levava os meninos. Antes de mudar eu levava os meninos. Os meninos passaram praticamente a infância quase toda lá, porque quando saía de férias aqui, o lugar que a gente tinha para ir era lá.*

Fátima: *Meu filho foi 4 vezes e minha filha foi 2. Meu filho foi mais. Ele foi 2 vezes enquanto bebê, que não tem memória. E depois foi no casamento da Raíssa... Não, ele foi no casamento da Indaiara, nós fomos de férias e foi no casamento da Raíssa. Foi três vezes. Ela foi uma. A Thais foi uma.*

Laís: *Ah... Tá. Então acaba que ela tem menos contato.*

Tal como foi citado anteriormente, as festas comunitárias de Ilha Funda (casamentos, aniversários, dias dos santos padroeiros) são espaços privilegiados de encontro, partilha e integração comunitária entre os(as) moradores(as) que saíram e aqueles(as) que permaneceram no território. Por meio delas, os(as) participantes concentram seus afetos e emoções em torno do objeto celebrado e comemorado, cuja finalidade principal é, para Guarinello (2001, p. 972), “a simbolização da unidade dos participantes na esfera de uma determinada identidade. Festa é

um ponto de confluência das ações sociais cujo fim é a própria reunião ativa de seus participantes”.

Ninica: Era bem legal encontrar. Aí aqueles que já tinham saído por motivo de trabalho voltavam para esses momentos. Então, era, assim, um ambiente muito legal. Era mais essas festas populares dos santos padroeiros e dos aniversários e outra coisa também que acontecia é que a gente às vezes reunia muito para poder fazer cantata final de tarde, assim, final de dia, sobretudo quando os meninos de Belo Horizonte iam para lá ou de outros lugares.

Laís: Ah... Tá.

Ninica: E mais antigo também Laís, é bom lembrar que um tempo antes de você, tinha um tempo que os rapazes que saíam traziam as vitrolas de lá, aqueles aparelhos com aqueles discos de vinil, que era colocado aquela agulhinha. Ia para a casa da gente com as músicas, levava os aparelhos e ficava tocando música até tarde, até pai da gente começar a abrir a boca querendo dormir, ficava eles ali com os aparelhos tocando aquelas músicas antigas, você não tinha nem pensado em nascer ainda. Esse tempo, muito gostoso também esse tempo.

Embora as relações socioespaciais tenham mudado com a saída de várias famílias de Ilha Funda, não se trata de um processo de desterritorialização somente, mas de reterritorialização do território pelas pessoas que nele permaneceram, porque ao buscarem formas de intervir nos problemas ambientais desencadeados pela exploração do solo e dos recursos naturais de maneira predatória, a comunidade reinventou a sua própria relação com o território. Por isso, Haesbaert (2020, p. 130) considera que “pensar é desterritorializar. Isto quer dizer que o pensamento só é possível na criação, e para se criar algo novo é necessário romper com o território existente, criando outro” (2020, p. 130).

Efigênia: Então, as coisas mudaram. Mas é isso aí, graças a Deus foi um povo que tudo trabalhou e a raiz dos antigos, um povo que trabalhou muito, fez muita coisa, mas graças a Deus aquilo não acabou não, lá vai multiplicando, aqueles que estão lá fora, estão lá, mas estão ligados cá, ninguém nunca vendeu.

5.2 AÇÕES DE RESISTÊNCIA, MOBILIZAÇÕES E ARTICULAÇÕES POLÍTICAS

Enquanto a década de 1970 caracteriza-se como um período de intenso êxodo rural, com a saída de várias pessoas de Ilha Funda para as grandes cidades, a de 1980 marca a aproximação dos(as) moradores(as) que permaneceram no território, em sua maioria mulheres, da luta política, cujas reivindicações articulavam questões de ordem econômica, ambiental e identitária. Nessa época houve uma confluência de fatores que levaram à criação de diversas organizações da sociedade civil na região com a finalidade de transformar a realidade social, como o grupo Juventude Evangelizando e Denunciando a Divisão JEDD (1975), o Movimento

da Boa Nova (MOBON) (1979), o CAT (1989), a Associação Comunitária de Ilha Funda (1989), dentre outras.

A partir dessas formas de organização social, que a comunidade de Ilha Funda vem conseguindo mobilizar-se politicamente para garantir o seu acesso às políticas públicas, resistir às pressões dos empreendimentos instalados no seu entorno, defender os seus direitos étnicos e territoriais e colocar-se como protagonista da sua história, sem a necessidade de mediadores externos para falar em seu nome. Trata-se de uma luta que começou lá atrás, mas que permanece ativa até hoje em razão do avanço do capitalismo predatório sobre os territórios e da resiliência da comunidade, sobretudo das mulheres, que apesar das dificuldades, não desistem de seguir lutando por um futuro melhor, conforme ressalta Sra. Ninica.

Ninica: Nosso envolvimento na área social, Laís, tem tudo a ver. Desde a escolinha, do tempo da escolinha para nós garantirmos o ponto de ônibus foi através dos movimentos sociais, que nós garantimos que o nosso ônibus... Nós pagávamos passagem inteira de Baixio para cá, depois nós tivemos oportunidade da passagem realmente de Ilha Funda. Nosso, só o nome Ilha Funda para garantir que esse nome seja verdade, entrasse no mapa como verdade, precisou de muita luta, porque, assim, nossa caminhada foi bastante difícil, se nós fossemos olhar, assim, por causa da raça, por causa de ser mulher foi muito difícil, não foram flores não, foi muito difícil.

A luta política em Ilha Funda está fortemente associada à questão religiosa, pois uma das primeiras formas de organização comunitária criada pelos(as) moradores(as) de lá foi o JEDD, um grupo de jovens que articulava a leitura da bíblia a uma interpretação crítica da realidade, a partir da qual eles(as) desnaturalizavam as desigualdades e injustiças sociais. Além disso, tal grupo fomentava a participação comunitária e agregava jovens dos povoados vizinhos, fortalecendo os vínculos sociais e comunitários entre eles(as).

Física: Nós criamos o JEDD, Juventude Evangelizando e Denunciando a Divisão. Esse grupo era tão ativo, que fazia ação de solidariedade, de fazer mutirão para construir casas de pessoas pobrezinhas lá em Periquito, nós saíamos daqui e ia fazer mutirão de limpeza lá na igreja do Baixio, nós fazíamos trem demais da conta. Nós saíamos daqui, aí nós tínhamos relação com os jovens também lá da Chieira, nós saíamos daqui e íamos fazer trabalho em mutirão lá na Chieira. Muito interessante! Nós não deixávamos passar um aniversário sem nós fazermos uma surpresa, era um grupo muito gostoso. Tanto à noite ou com chuva a gente ia, reunia, fazia surpresa. Cada um fazia um prato e levava na casa da pessoa. Nós gostávamos de acordar, cantávamos os parabéns na porta, quando a pessoa já estava dormindo, fazia serenata de madrugada ou à noite depois que ele deitava, nós combinávamos e saíamos todo mundo junto, ia lá na casa. Todo mundo sabia, só o aniversariante que não sabia, aquilo o sigilo rolava e nós preparávamos uma festa bonita, celebração e serenata.

Todas: Vim de longe, bem longe somente para te ver / Se está dormindo acorda teus prantos vem socorrer / acorda meu anjo acorda deixe o leito de doçura / acorda chegue à janela vem ver a lua no céu como é bela.

Física: E cantava e batia palma...

Laís: *Que linda essa história!*

Física: *Tinha várias músicas que a gente cantava e o sujeito saía de lá com a cara toda amarrotada, todo alegre. Essas coisas foram criando muita sintonia e graças a Deus a gente vai dando uma melhorada.*

Laís: *E aí envolvia os jovens, não só de Ilha Funda, mas de outras...*

Física: *De outras famílias, né.*

Maria do Socorro: *Tem a Chieira aqui é longe, mas faz parte da Chieira e o córrego dos Tavares e juntava bastante.*

Juvenira: *Nós éramos 20 jovens quando vinha todo mundo aqui.*

Maria do Socorro: *Acho que era. Era muito jovem... Tinha festa que a gente fazia, aniversário todo mundo gosta, um passa para o outro, assim e juntava. Um dia foi um aniversário nosso, nós somos três aniversariantes no mês de novembro, aí nós fizemos uma festa, não sei qual a idade... Ah... Quando vocês fizerem a primeira formatura de pedagogia, aí nós fizemos uma festinha boa, mas aquilo os jovens vieram tudo e ficaram à noite inteira dançando e nesse dia disse que eu tinha que dançar... “gente eu não danço”. Ah, mais enquanto não ver ela dançar eu não...*

Física: *A gente não passava nem um natal ou ano novo que não reunia para fazer aquela festa, era uma brincadeira entre nós mesmo, grupo de jovens, nossos pais estavam sempre por ali também. E era, assim, muito gostoso, virava à noite brincando e dançando, de manhã todo mundo ia embora ou...*

Laís: *De manhã?*

Física: *Costumava passar à noite, a nossa alegria era caipirinha, cachaça com limão, nem cerveja nós tínhamos ainda, era cachaça com limão, a gente nem sabia que existia cerveja.*

Maria do Socorro: *Tudo sossegado, bacana...*

Física: *Limonada, era nossa bebida, fazia coxinha, coxinha que nós fazemos em casa, a gente achava... Assava batata, amendoim torrado, esses trens eram nossa... Canjicão, eram os nossos comes, banana frita...*

Maria do Socorro: *E era a maior alegria, tranquilo.*

Física: *Assim que a gente se divertia.*

Maria do Socorro: *Todo mundo achava bacana aquilo*

Física: *E saía lá da chieira, jovens de lá e íamos na casa da Mundica, nós dividíamos grupos de novena para motivar, para ir nas casas, jovens vinham lá da Chieira para encontrar com alguns de nós aqui e nós celebrávamos novena lá na casa da Mundica mais da Geni [...].*

Segundo Sra. Madalena, o JEDD era tão potente, que a partir dele foram criadas e fortalecidas outras formas de organização social locais, como associações, sindicatos e partidos políticos. Todavia, ela se lembra de que essa movimentação dos(as) jovens começou a incomodar os grupos políticos locais, a ponto de eles articularem uma ação para desmobilizá-los(as), que foi a compra de toda a plantação de mandioca de Ilha Funda sem o consentimento deles(as), a qual foi descrita no **Capítulo 4**.

Madalena: *Nós tivemos um momento muito rico na época do grupo de jovens. Nós crescemos, assim, num momento muito difícil. Nós crescemos aquele tanto de jovens e nós criamos um grupo de jovens. Esse grupo de jovens a gente deu um nome tão interessante, que a gente começou a participar de movimentos, de tudo... Aí o primeiro movimento que nós fizemos foi o grupo de jovens. O grupo de jovens era JEDD (Juventude Evangelizando e Denunciando a Divisão). Nome chique demais!*

Laís: *Ele era só do Ilha Funda?*

Madalena: *Só Ilha Funda. Mas nós éramos muitos jovens. Esses rapazes estavam todos lá. Nós moças todas, assim. E nós começamos com... Os mais velhos tinham saído e vindo para Belo Horizonte, mas os rapazes iguais ao Joaquim já estava. Quase todos e era muito jovem mesmo. Ali era muita gente porque as pessoas não*

tinham saído de lá ainda. E nós fizemos a nossa igrejinha lá. Foi esse JEDD que fez. A gente saía de Ilha Funda e fazia casa lá no Periquito. Fazia caminhada dentro do Periquito no dia dos jovens. Nós pegávamos folha e saía pra rua gritando que era dia dos jovens. Partiu para movimento político. Criamos partido e criamos associação... E engraçado. Nós todo 12 de outubro era o dia da gente fazer a grande festa de Nossa Senhora Aparecida. Então estava vindo gente de toda a região para celebrar conosco. Então, nós tínhamos que fazer cabanas para fazer comida. Nós fazíamos almoço para vender. Almoço mesmo. Era muita gente. Nós fazíamos show com artista mesmo. E o que que nós fazíamos. Uma coisa muito bonita. Então, o dia que nascia o mês de janeiro era o tempo da gente começar... Toda galinha que nascia, porco que nascia... Nós tirávamos ele, nos cortávamos... Todo mês de janeiro até outubro tudo que nascia nosso, dos jovens, a gente tirava um para fazer a festa. Aí cortava o dedinho do frango. A galinha tirava 12 frangos se tivesse, um deles era nosso. Então aquele de dedinho cortado ninguém pegava. Se crescesse muito nós vendíamos e arrumava o dinheiro para ficar ali. Ou então ficava com ele pra fazer a festa, pra matar. Então esse JEDD foi crescendo, nós também fizemos... Esse JEDD foi tão grande. Tão forte que os políticos começaram a sentir peso, porque nós éramos pesados mesmo, porque nós, assim... Se unimos com outra comunidade, chamada Serraria. Tinha um sindicato forte e nós começamos a pensar o que a gente ia fazer ali e nós compramos uma máquina. Nós fizemos uma associação e compramos máquina de fazer mandioca. Nós pensamos a terra melhor... O que que dava melhor ali? Era farinha de mandioca. Então nós fizemos. Então, essa comunidade de fora pegava de nós. Comprava de nós... A ACESITA energética existia naquela época. Então, eles compravam de nós a farinha e o polvilho.

A mobilização do grupo de jovens de Ilha Funda insere-se dentro de um contexto mais amplo da Igreja Católica, no qual ela deixa de ser uma instituição tipicamente conservadora e alheia aos problemas locais para tornar-se uma instituição mais atuante e próxima dos movimentos sociais durante a década de 1970. Nessa época, as correntes mais progressistas do catolicismo começaram a criar organizações e movimentos religiosos comprometidos com a transformação da realidade social, como as Comunidades Eclesiais de Base (CEBS), inspiradas na Teologia da Libertação; a Comissão Pastoral da Terra (CPT), em defesa da luta camponesa; e o MOBON, que atuava na região do Vale do Rio Doce com o objetivo de aproximar os leigos das atividades religiosas ao trazer os ensinamentos bíblicos para o cotidiano (OLIVEIRA, 2020).

Ninica: *Se não fosse essas ações sociais da Pastoral da Terra, como a ONG, como o CAT, como a associação de moradores de Ilha Funda, a gente não conseguia sair disso sozinho não, isolado não saía disso não, foram essas ações, não impor com brutalidade, mas conscientizar dos valores da gente, teve um movimento que valeu demais para nós, o Movimento da Boa Nova, você já ouviu falar do MOBOM em Caratinga?*

Laís: *Ah... Sim.*

Ninica: *O Movimento da Boa Nova, o MOBON fica lá em Dom Cavati, em Caratinga. Aquele movimento que eu participo dele desde 82, a primeira vez que eu fui lá, fazer o pré Boa Nova ajudou demais da conta, passar a leitura religiosa que nós tínhamos da bíblia, que nós com o jeito da gente ensinava que a religião é a base da vida da gente, a leitura religiosa nossa ela não serviu para abafar, ela serviu para libertar [...]. A bíblia só tem valor quando ela é incorporada na realidade da vida. Você aprendeu isso onde? Você aprendeu isso nos movimentos sociais, que liberta você*

desses detalhes. Não fica preso aquela escritura, aquela lei que vai fazendo você andar um atrás do outro. Entendeu?

Com o surgimento do MOBON no final da década de 1960, as atividades religiosas promovidas pela igreja católica no Vale do Rio Doce deixaram de ser centradas exclusivamente na figura do padre – que não conseguia estar presente com frequência em todos os povoados – e passaram a focar na formação de lideranças religiosas locais, por meio de cursos bíblicos temáticos, para que elas mesmas pudessem divulgar o evangelho em suas comunidades. Além de fortalecer o protagonismo e a interação entre as lideranças de diversos povoados, esses cursos foram importantes para o surgimento e a consolidação da militância do recém-criado Partido dos Trabalhadores (PT) na região (OLIVEIRA, 2020).

Madalena: O MOBON era curso, igual agora no período da Semana Santa nós trabalhávamos muito com curso da Semana Santa, que ia até a metade do tempo, depois nós pegávamos o curso de Natal e tinha aquela reflexão, os roteiros que a gente... O ano inteiro nós tínhamos aquele grupo dentro da comunidade. Isso que eu falei com você, que a gente se uniu, toda essa linha, que teve essa linha vermelha, o povo passou muito susto por isso, porque nós uníamos as dioceses, as dioceses se uniram também nisso, porque todo mês a gente estudava, toda semana tinha um grupo e chegava no final do mês nós tínhamos uma plenária, todos os grupos das comunidades, que nós tínhamos uma plenária para as lideranças.

A aproximação da comunidade de Ilha Funda com o sindicato também foi fundamental para garantir o acesso das pessoas idosas que residem no território à aposentadoria rural e, por conseguinte, a uma vida digna durante a velhice, pois o referido benefício funciona como um seguro contra a perda da capacidade laborativa e, ao mesmo tempo, contribui para o aumento da renda no campo e a erradicação da pobreza no meio rural (BELTRÃO; OLIVEIRA; PINHEIRO, 2000).

Madalena: Quem salvou nós no campo foi a aposentadoria.

Antônio: Aposentadoria que eles ficaram doído para acabar. Hoje não tem ninguém na roça passando fome igual passava não.

Antes da aposentadoria rural, as pessoas idosas que não tinham terra, rede de apoio e/ou condições físicas de seguirem trabalhando na roça ficavam à mercê dos seus antigos patrões, que lhes forneciam os restos de comida que sobravam das refeições para que eles não morressem de fome.

Efigênia: Quando o camarada ficava velho igual e falando assim: “não estou aguentando nada”, ia trabalhando em fazenda de fazendeiro rico, ia trabalhando, trabalhando, quando o camarada ficava assim que não aguentava trabalhar, ele

passava a vida inteira sentado pelas beiras do terreiro do patrão, ia ali com o tempo, depois que todo mundo alimentava, meu pai acompanhou isso aqui em Açucena, depois que todo mundo almoçava, o grupo de trabalho todo almoçava, agora eles tiravam aquela rapa das panelas e punha aquele pouquinho no prato e dava aquele velho ali, a pessoa ia até a morte com aquela vida.

Além de participarem do JEDD, do sindicato, da associação comunitária de Ilha Funda, do MOBON e da CPT, os(as) moradores(as) de Ilha Funda também contribuíram com a criação do CAT, uma organização não governamental sem fins lucrativos fundada em 1989 na região do Médio Rio Doce. Tal entidade atua em conjunto com trabalhadores(as) rurais, pesquisadores(as), agentes pastorais e profissionais de diversas áreas do conhecimento para o fortalecimento da agroecologia, da agricultura familiar, das organizações comunitárias e da rede de economia popular solidária (ESPINDOLA *et al.*, 2022).

Física: *Antes da gente fazer faculdade já vinha o trabalho de assessoria técnica, que a gente começou nessa interação com outros espaços e sindicatos e tudo. A gente articulou com o CAT, que é o Centro Agroecológico Tamanduá, que nasceu em oitenta e nove já, o CAT é uma organização que desde oitenta e nove ela foi instituída e a gente começou nessa articulação a buscar melhoria para o lugar da gente, mas também já com o foco, a cabeça já estava um pouco também mais evoluída, estudando também fora, né?*

Laís: *O CAT, ele envolvia pessoas só de Ilha Funda, ou de outros lugares também?*

Física: *De outros lugares. O CAT sempre trabalhou... Aqui no município o foco sempre foi Ilha Funda, porque Ilha Funda buscou né? Mas ele atende muitos outros municípios, sempre trabalhou com muitos outros municípios. O CAT, eu posso dizer que é uma entidade de referência em todo o Vale do Rio Doce, mas aqui em Periquito tem sido aqui em Ilha Funda, a referência, que a gente reconheceu e participou do processo de fundação dele lá naquela ocasião.*

Juvenira: *Até porque é fazendo trabalho com a gente, a gente começou a buscar a partir da gente na associação e a partir de então já tinha essa organização pra buscar essa organização. Aí a gente começou um trabalho bem antes, porque a associação já era mais velha que o CAT.*

Laís: *E a associação é só daqui?*

Física: *A associação é daqui.*

Juvenira: *Associação Comunitária de Ilha Funda. Então, a partir da organização da nossa associação, que nós já começamos o trabalho com o CAT, fundado já depois da associação e veio oriundo ao trabalho da associação.*

Sra. Ninica também destaca que a atuação do CAT está interconectada com a de outros movimentos sociais associados à luta pela terra e à reforma agrária, a qual tem sido fundamental para ampliar a visão das pessoas de Ilha Funda para questões relacionadas ao meio-ambiente, agroecologia e soberania alimentar.

Ninica: *Que faz a gente entender, que faz ter essa clareza da vida, graças aos movimentos sociais. Enquanto CAT houve também uma ajuda muito grande no reflorestamento de Ilha Funda. Ilha Funda é uma terra muito fraca, teve até uns desastres lá, algumas pessoas que pensavam diferente, tampou umas voçorocas com o trator que desceu muita terra, foi muito triste para nós todos, mas o CAT, através*

da sua orientação nós conseguimos arborizar aquele morro da igreja ali era para estar todo abaixo, aquele morro ali está melhor por causa da interferência do CAT, as organizações dos quintais, ali produz pouco ainda, mas produz sem veneno alguma coisa, algumas plantinhas, tem coco lá o ano inteiro, você não foi lá em casa de dia ainda não. Se você for lá de dia você vai ver os pés de coco. Tudo aquilo ali é graças à interferência do CAT, que vai ajudando a gente a mover com a terra o centro de assistência técnica gratuita para gente, que através dos projetos misereor, que nós trabalhamos enquanto CAT para poder resolver e a Pastoral da Terra é isso, é ligar a vida, ligar a vida à bíblia e a bíblia à vida, a bíblia só vai valer se for respeitando a vida.

A atuação do CAT em Ilha Funda tem contribuído para as ações de resistência desenvolvidas pela comunidade, por meio das quais ela posiciona-se contra as formas predatórias de apropriação do território e dos recursos naturais; busca recuperar as áreas degradadas pela atividade de extração de madeira e pecuária; tenta reestabelecer formas de cultivo tradicionais, bem como o uso de sementes crioulas; e tem feito o resgate de suas memórias e tradições, conforme discutiremos no tópico 5.3.

***Física:** Ao falar de memória e do presente é importante também trazer aqui que muitas ações de resistência foram feitas aqui nesse espaço pra gente estar aqui. Essas árvores que você está vendo aqui no entorno, elas não estiveram sempre aqui, assim como nossos pais chegaram aqui tinha muita árvore e tudo, nós também vivemos período em que não tinha nada de árvore aqui e que degradação total, se você olhar ali mais fora você vê muita degradação, tem muita erosão, tem muita e tem muita coisa feia né? Mas aí também essas árvores foram fruto de trabalho de resistência nossos, com projetos que a gente já conquistou, mobilização aí com outros órgãos para fazer isso, mas também não vamos dizer que todas as famílias abraçaram esse projeto, cada família aprendeu do jeito que quis aprender, o CAT nos ajudou muito, nunca fechou as portas para essa e essa família. Agora você observa, qual o a diferença de cada casa, mas a o ensinamento foi pra todo mundo. Fizemos um plantio, um projeto de recuperação de áreas degradadas, começamos desde ali de baixo até na cabeceira para preservar a nascente, toda a bacia, toda mata ciliar e topo de morro. Aí, assim, quem criava boi comprometeu-se de cercar as árvores, deixar a mata ciliar sem colocar boi, mas depois esquece, o boi e entra, porque sempre ficou sem árvore na mata ciliar, sombreiros que cresceriam naturalmente cortaram, quintais, desde a cabeceira, nós tínhamos esse projeto, mas nem todo mundo fez. Então, há diferença dos olhares, mas a ação de resistência sempre foi feita aqui na comunidade.*

As imagens a seguir demonstram como a parceria dos(as) moradores(as) de Ilha Funda com o CAT tem possibilitado a recuperação de áreas degradadas da comunidade, com o plantio de vegetação nativa da região e a produção de alimentos de maneira agroecológica nos quintais domésticos.

Figura 9 – Vertente sem intervenção do CAT



Figura 10 – Vertente pós intervenção do CAT



Fonte: Espindola *et al.* (2022, p. 170).

Figura 11 – Quintais agroflorestais em Ilha Funda



Fonte: Fotografia retirada pela autora em Ilha Funda no dia 03/11/2023.

A luta pela terra da qual as pessoas de Ilha Funda participam não diz respeito apenas a ter uma propriedade para a prática agrícola, mas ao sistema de uso do solo, aos modos de produção, às relações de trabalho, aos tipos de plantação e às espécies de sementes utilizadas. Por isso, Sra. Madalena nos diz o seguinte:

***Madalena:** Eu não sei falar dessa coisa que nós fizemos descolada, que ela não é descolada. Assim, a direita que briga, ela tenta um descolamento, mas ela está certa para rachar o povo, mas nós não somos um grupo rachado e aquele que racha conosco ele dá prejuízo mesmo, você imagina que objetivo tem nós trabalharmos, nós lutarmos pela terra e jogarmos veneno.*

Sra. Física sublinha a importância da soberania alimentar para os processos de saúde e doença, pois o consumo de uma alimentação saudável está intrinsecamente relacionado à qualidade de vida e ao bem-estar. Por isso, as pessoas de Ilha Funda têm priorizado a produção

do próprio alimento para evitar a ingestão de produtos de origem desconhecida. Além disso, a comunidade também tem contribuído com o fornecimento de alimentos saudáveis para as escolas públicas da região por meio do Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE), cujo objetivo principal é contribuir para o crescimento, desenvolvimento, aprendizagem, rendimento escolar e formação de hábitos saudáveis dos(as) alunos(as), através de ações de educação alimentar e nutricional e da oferta de refeições saudáveis e nutritivas pelas escolas (BRASIL, 2014).

***Física:** A saúde para nós começa na nossa qualidade de vida, que a gente acabou que não falou muito disso... É por isso que a gente busca produzir nossos alimentos, porque a gente sabe que o alimento que vem de fora, vem todo com veneno. Então, a saúde para nós começa é na alimentação. É por isso que a gente busca produzir tantas coisas aqui dentro, né? Por isso, que a gente ainda planta o arroz, por isso que a gente ainda planta o milho, o feijão, porque queremos plantar as coisas e ter nosso espaço. Fazemos nosso sabão, produz nossa mamona para fazer nosso óleo. Então, tudo que está aqui é coisa que a gente precisa, além de contribuir com a alimentação saudável também lá fora, né? Hoje a gente participa do PNAE, participa também da rede de consumidores agroecológico fornecendo os produtos da nossa da nossa propriedade. A vida para nós é isso, não é só para aqui, é pra fora também.*

De acordo com Sra. Madalena, Ilha Funda integra a cooperativa agroecológica do Vale do Rio Doce, a qual acabou de vencer uma licitação no final de 2023 para fornecer produtos alimentícios para as escolas estaduais de Governador Valadares via PNAE. Tal programa apoia o desenvolvimento sustentável e incentiva a aquisição de alimentos diversificados, sazonais, produzidos localmente e por agricultores(as) familiares, especialmente aqueles(as) oriundos de comunidades tradicionais indígenas e remanescentes de quilombos e da reforma agrária (XAVIER *et al.*, 2023).

***Madalena:** A nossa cooperativa esse ano aqui do Vale do Rio Doce, que é onde eu faço parte, nós saímos agora, foi agora quinta-feira, nós saímos com uma chamada pública só das escolas estaduais do centro de Governador Valadares, não pegamos nem a minha cidade, que eles não aceitaram, só lá. Foi 1 milhão e tanto. Nós saímos em primeiro lugar, só nós saímos com 1 milhão e tanto. É muito dinheiro. Então, que dinheiro é esse que vem, porque cada criança que come ela precisa do alho na escola, ela precisa do suco e ela precisa... E a merenda escolar... Olha para você ver onde eu já estou caindo, lá na merenda escolar... Por isso, que eu estou falando com você que as coisas são tudo juntas, porque nós descobrimos, quando nós criamos, vem esses movimentos da luta contra a fome, da segurança alimentar, onde fala o seu filho, você tem que saber o que o seu filho vai comer, se você saber o que que seu filho vai comer, você vai saber quem vai ser seu filho e o filho tem que comer a comida regional, que aí você sabe que ele não comeu veneno... Não comeu um alimento transgênico [...].*

Apesar do processo de reconhecimento de Ilha Funda como comunidade remanescente de quilombos ter sido puxado pelas lideranças comunitárias que permanecem no território,

constatamos que elas sempre buscam envolver aqueles que estão em outros locais nos processos decisórios relacionados à comunidade, por meio de visitas e reuniões on-line.

***Física:** E nesse processo da identificação e do reconhecimento quilombola é algo que infelizmente não chega pra todo mundo assim de uma vez, essa conquista chega pra quem está mais diretamente envolvido nesse processo, quem que descobriu que isso era importante era nós aqui, por causa dos estudos, por causa de dessa relação com as entidades, a gente correu atrás, né? E foi articulando, construindo e tal, mas não é todo mundo que que sabe disso de uma vez. Aí a gente conta como? Com nós mesmos. Por exemplo, eu não nós aqui e a Madalena está num bojo, né? A gente, toda novidade a gente conversa. Então cada uma de nós espalha para os que estão mais perto, para os seus. Quando a Madalena vai em BH, eu falo “aproveita e conversa aí com os seus parentes”, mas ela vai lá tão pouco e eles não conseguem vir cá tanto. Então, tem hora que passam situações que não dá para eles participar. Um dia desse mesmo, nós tivemos uma situação aqui, tivemos que articular, vamos marcar uma reunião virtual, aí Joaquim participou, Leonila, a Ninica mais o João participaram. Então, assim... O Caio e a Jaqueline estão lá em Contagem, mas participaram virtualmente.*

Para Sra. Física, o reconhecimento de Ilha Funda como comunidade remanescente de quilombos foi um primeiro passo para assegurar os direitos étnicos e territoriais da comunidade. Contudo, na sua visão essa luta não pode parar enquanto não se conseguir a titulação definitiva do território, porque desde que ele foi reconhecido as pressões sobre suas terras têm aumentado, especialmente com a chegada de mais empreendimentos à região, como a Companhia Ipatinguense de Laminação (CIPALAM), que pretende instalar uma aciaria – isto é, um tipo específico de usina siderúrgica – a poucos quilômetros do quilombo.

***Física:** Eu queria só registrar que todos os dias a gente... Eu queria reafirmar o tanto que eu acho importante a gente se reafirmar todos os dias, que nós somos pessoas, não é só para nós não, a gente tem uma responsabilidade também para o outro, que não adquiriu essa consciência de que todo ser humano, de que tudo que está aí merece respeito, tanto seja o ambiente, como o outro ser humano, precisa de todo mundo adquirir essa consciência e é uma responsabilidade nossa, que adquirimos essa consciência ajudar os outros entenderem, que hoje eu consigo ver que se uma outra pessoa discrimina, o problema não é meu que sou discriminada, não. É mais ele, entendeu? Mas, assim, me chama atenção como responsabilidade ajudar ele a se reconhecer, a ter respeito entre as pessoas, eu acho bem importante reafirmar isso e aí a gente segue, né. A gente vive, nós não podemos parar só pelo fato da gente ser reconhecido como comunidade quilombola, a gente faz essa discussão nesse espaço das comissões das comunidades quilombolas, na condição de coordenadora da comissão das comunidades quilombolas do Alto e Médio Rio Doce e uma das coisas que a gente orienta é isso: o fato de ser reconhecido como comunidade quilombola é um passo inicial e a partir daí muita coisa tem que ser feita e uma das coisas que precisa demais é a busca da regularização fundiária do território e isso não é simples, exige muito espaço, envolve muitos outros atores e a gente precisa demais dos parceiros para ajudar a gente a conquistar, que uma das coisas que a gente enfrenta demais. A gente está vivendo aqui o que você viu lá. A quantidade de destroço lá. Chegam pessoas diferente no território e assim nós não temos que criar indisposição com o vizinho, mas a gente tem que resolver a situação. Resolver a situação não é singelo não, não é falar com ele que tem que parar com isso. Não é só isso, né? Até que se resolvesse teria resolvido, teria evitado. [...] Embora a gente seja uma*

comunidade, mas nós não temos nada que nos garanta, entendeu? Eu vou criar conflito com um vizinho meu, o que que eu estou querendo? Então a partir do momento que eu conquistei a territorialidade, aí é outra situação. Esses pentelhos não vão estar mais aqui, mas isso é um processo. Eu estou num processo, quem vai ver esse futuro será meus bisnetos talvez, entendeu? A gente tem essa consciência.

Laís: *É isso que eu queria só pra fechar aqui agora isso, o que que vocês vislumbram pro futuro assim? que a gente falou muito de passado, mas e o presente daqui pra frente assim sabe?*

Física: *Eu vislumbro isso né? Vislumbro que essa minha luta ela não vai acabar aqui, mas ela vai contribuir e aos que vierem, os que estão crescendo aí, poder permanecer nesse espaço né?*

Juvenira: *O que eu já ia falar era isso mesmo, vai contribuir, que às vezes a gente não vai ver ela concluída, mas que vai contribuir vai.*

Física: *Porque essa conquista do título da comunidade quilombola, para a gente foi uma conquista, mas desde quando que nós batalhamos pra isso? Entendeu? E assim a gente quer ver. Eu gostaria de ver esse território, onde o meu olho alcança, onde a minha história está, que aqui pertencesse a esse povo que é desse lugar. Eu sei que isso vai chegar um dia, mas, assim, eu posso não ver, mas eu vou ficar muito feliz de onde eu estive, porque os outros que virão estarão usufruindo desse espaço.*

As ações de luta, mobilização e resistência permitem às pessoas de Ilha Funda articularem o passado, presente e futuro da comunidade, porque é a partir do acionamento das histórias e tradições comunitárias que eles têm conseguido assegurar seus direitos étnicos e territoriais no presente e construir outros futuros possíveis, diferentes daqueles que já estão dados. Por isso, essas ações podem ser consideradas como verdadeiras heranças das gerações atuais para aquelas que ainda virão.

5.3 RECUPERAÇÃO CRÍTICA DAS MEMÓRIAS E DAS TRADIÇÕES

Tal como mencionado no início deste trabalho, a proposta de realizar uma pesquisa com enfoque na recuperação crítica da memória comunitária não foi construída à parte da comunidade, mas de maneira complementar às iniciativas que ela própria já estava desenvolvendo em conjunto com outros parceiros. São exemplos dessas iniciativas, a construção de uma árvore genealógica das famílias de Ilha Funda, o desenho de um mapa do território, a recuperação de ritos e rituais religiosos que haviam parado de ser realizados e o aperfeiçoamento de saberes e práticas tradicionais a partir da troca com outros agentes e grupos sociais.

A tomada de consciência acerca da importância do resgate da história de Ilha Funda adveio do processo de reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombos pela FCP, mas não arrefeceu após a certificação. Pelo contrário, o envolvimento de membros(as) que residiam dentro e fora do território quilombola permaneceu elevado nos meses subsequentes, o que permitiu o desenvolvimento das atividades descritas acima, as quais

tiveram que ser paralisadas durante a Pandemia da COVID-19 e ainda não foram retomadas em virtude de uma série de questões. Todavia, há o desejo da comunidade em concluí-las o quanto antes, conforme salienta Sra. Física.

Física: E aí nós estamos na hoje, nós estamos no estudo da nossa árvore genealógica, né? Começou pela pandemia a gente parou e a gente não retomou ainda pra concluir, mas está na manga para a gente concluir em breve, a gente traz esse povo, toda essa história, traz esse povo embora não estão todos nos encontros em que a gente vem construindo a árvore genealógica, mas eles estão cientes de que a gente está construindo essa árvore, porque a as histórias vão sendo contadas, né?

Figura 12 – Construção da árvore genealógica das famílias de Ilha Funda



Fonte: Autor desconhecido, fotografia retirada no encontro realizado em Ilha Funda nos dias 18 e 19 de setembro de 2021 para construção da árvore genealógica e compartilhada no grupo de WhatsApp “Articula Quilombo”.

Paralelamente à construção da árvore genealógica, a comunidade de Ilha Funda também iniciou o desenho coletivo de um mapa do território, no qual seus membros definiram o que

deveria (ou não) constar nele, demonstrando o seu ponto de vista, a sua consciência de fronteiras e os seus modos de descrevê-las, além de um profundo conhecimento sobre sua realidade localizada. Apesar disso, o referido mapa não é uma representação objetiva e acabada do território, mas uma descrição situacional, que engloba relações sociais, elementos do passado, presente e futuro e situações de conflitos estabelecidas com os antagonistas locais.

Figura 13 – Sra. Fisica explicando o mapa de Ilha Funda elaborado pela comunidade



Fonte: Fotografia retirada pela autora em 02/11/2023

Segundo Almeida (2013),

As relações de poder perpassam povos, comunidades e grupos nas decisões de como construir o mapa ou de como delimitar seu território. Narrar memorialisticamente os pontos extremos, traçar uma linha, elaborar uma planta ou croquis, identificar pelo conhecimento local os marcos divisórios e os lindeiros, implica em confronto direto, em relações de poder (ALMEIDA, 2013, p. 159-160).

Por isso, Almeida (2013) argumenta que os mapas elaborados por esses grupos sociais constituem importantes instrumentos de luta e de ruptura com o monopólio das classificações identitárias e territoriais produzidas pelo poder colonial, porque, no seu ponto de vista, trata-se de um outro tipo de cartografia, mais aberta e mais plural, por meio qual esses povos considerados “sem história” e “sem lugar” no mapa oficial representam a si mesmos, emancipando-se das categoriais censitárias estabelecidas pelo Estado e da tutela dos mediadores historicamente constituídos.

A retomada de ritos e rituais religiosos que haviam parado de ser praticados em Ilha Funda ocorreu nesse mesmo contexto em que a comunidade começou a refletir sobre a importância da sua história e dos seus conhecimentos e práticas tradicionais para sua reafirmação identitária no presente. Entretanto, o enfoque dela não é a busca de uma origem dessas práticas tradicionais ou a sua repetição tal como era feita no passado, mas a sua atualização na contemporaneidade, com vistas a fortalecer as identidades individuais e coletivas daqueles que participam da vida comunitária.

Segundo Mello e Vogel (2002), ao mesmo tempo em que o mundo moderno se caracteriza pelo desaparecimento de todos e quaisquer ritos significativos de iniciação, autores críticos da modernidade, como Anthony Giddens, alertam para as dificuldades causadas por esse recuo da “tradição” para criar e recriar o senso de identidade em indivíduos e grupos, que navegam cada vez mais solitários nos vastos oceanos de um mundo globalizado e descontrolado. Contudo, no entendimento deles não existem ritos mortos, apenas ritos esquecidos ou adormecidos, que a qualquer momento podem voltar a florescer e contribuir para revivificar ou engendrar formas identitárias e processos sociais requeridos pelas situações atuais. Nas suas palavras,

“O homem é um ser que esquece”, afirmava Píndaro no seu “Hino a Zeus”, do qual se conservou apenas um fragmento. E do que se esquecem, constantemente, os homens? De muitas coisas, como cada um deles sabe muito bem, mas sobretudo do essencial: de si mesmos e – como reiteradamente assinalam as mais diversas cosmologias – dos deuses. Essas duas formas fatais do esquecimento resultam ambas, em última análise, da obliteração de ritos e rituais, que constituem, essencialmente, formas de recordar (MELLO; VOGEL, 2002, p. 11).

Os referidos autores ainda afirmam que “o que existe na realidade, é uma constante recomposição das formas simbólicas. Desse modo torna-se possível adaptá-las aos sucessivos e por vezes vertiginosos instantes desse moto-perpétuo que é a vida” (MELLO; VOGEL, 2002, p. 11-12). Em Ilha Funda, o processo de reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo tem levado ao resgate de vários ritos e rituais religiosos adormecidos como forma

de reafirmar essa identidade coletiva e dar sentido à existência individual e social dos seus membros no tempo presente, pois, como afirma Segalen (2002, p. 15), “uma das principais características do rito é a sua plasticidade, a sua capacidade de ser polissêmico, de acomodar-se à mudança social”. Por isso, na sua visão, todo rito é contemporâneo.

***Madalena:** Agora depois que nós nos tornamos quilombola, que nós passamos a discutir isso. Esse grupo nosso lá agora começou a discutir e viu... Uai, nós temos que resgatar esse cruzeiro. Aí nós resgatamos o cruzeiro no mesmo lugar. Agora nós todo dia 03, nós levantamos cedinho, 5 horas da manhã nós rezamos o terço lá.*

***Laís:** Então isso é mais recente?*

***Madalena:** Recente. Nós estamos resgatando.*

O atual Cruzeiro foi instalado em um ponto alto e central do território de Ilha Funda no dia 29/06/2019, durante a festa de comemoração pelo reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombos pela FCP, em um rito que contou com a ajuda de vários participantes para carregá-lo até o alto do morro e fixá-lo. Desde então, as pessoas da comunidade têm se reunido nele todo terceiro dia do mês para rezar, reafirmando a sua importância como lugar de devoção comunitário. Posteriormente, também tivemos a oportunidade de participar de uma dessas rezas, realizada no dia 03/11/2023, enquanto realizávamos uma pesquisa de campo.

Figura 14 – Cruzeiro de Ilha Funda



Fonte: Fotografia retirada pela autora em Ilha Funda no dia 03/11/2023.

Figura 15 – Reza aos pés do Cruzeiro de Ilha Funda



Fonte: Fotografia retirada pela Sra. Fisica em Ilha Funda no dia 03/11/2023.

Legenda: Da esquerda para a direita: Juvenira, Maria da Conceição e Geralda (em pé), Maria do Socorro e Laís (sentadas).

Além das rezas no Cruzeiro, algumas pessoas da comunidade têm se empenhado em recuperar outros ritos e rituais religiosos que eram realizados em Ilha Funda, por meio do diálogo com os(as) membros(as) mais velhos, que são os(as) que ainda detêm o conhecimento sobre essas práticas tradicionais.

Fisica: Eu tenho um caderninho que eu fiz uma, com curiosidades, resgatei umas rezas que a gente não sabia e uma delas são esses 33 credos, que a gente ouviu falar no período que a gente estava fazendo esse rastreio das nossas ancestralidades, aí contaram dessa reza. Aí eu falei “não, vamos resgatar ela”. Aí eu fiz uma conversa com os mais velhos e eles foram me ajudando a desenhar um pedacinho, aí eu já tenho os 33 credos e outras rezas que o pessoal usava.

Já os saberes tradicionais associados a práticas de saúde e cura e ao uso de ervas e plantas medicinais sempre fizeram parte do cotidiano de Ilha Funda, os quais eram transmitidos de geração em geração. Contudo, não se trata de um conhecimento engessado ao passado, porque os membros da comunidade que se interessam pela medicina popular estão em constante aprendizado e formação, através de estudos, cursos e trocas de saberes com outros agentes sociais, com a finalidade de aperfeiçoar os conhecimentos tradicionais que eles já detêm e adquirir outros.

Física: Então tem várias coisas que eu só fui tomar ciência depois de adulta, mas que eu usava, desde o início, nossos pais usavam. E aí muitos chás a gente aprendeu com a nossa avó e por causa desses aprendizados a gente sempre buscou alguma coisa da saúde alternativa. Aí tanto eu, a Ninica, a Juvenira, sempre buscamos cursos na área da saúde popular, aí aperfeiçoando aquilo que a gente já e hoje, graças a Deus, muitos ramos da terapia a gente já conhece.

A partir desses estudos, as mulheres de Ilha Funda têm redescoberto outras formas de uso de plantas que são nativas do território e que já são conhecidas pela comunidade, como a Espicula, também chamada de “Chapéu de Napoleão”, que é um tipo de arbusto comum na região, cujas sementes secas lembram o formato de um chapéu bicorne e são utilizadas em uma brincadeira tradicional, denominada “jogo de belisco⁴⁹”.

Física: Interessante como que as coisas vão e vem. Na ocasião, a espicula para nós era para fazer essa brincadeira, mas toda vida a gente lidou com ela, a gente sabia que ela era uma planta boa para plantar perto de galinheiro, que era de proteção, para essas brincadeiras, agora de poucos anos para cá a gente passou a usar ela em terapia, quando a gente descobriu a elemento terapia magnética, que é uma ciência que a gente aprendeu agora na saúde popular e a gente usa ela para a cura de vícios na elemento terapia magnética, que a Juvenira e eu já fazemos. Entendeu? Desde dois mil e vinte, né? Desde dois mil e dezenove, que nós trabalhamos com essa ciência aí na saúde popular, nas terapias. Não sabíamos, mas desde a infância a espicula nos acompanha.

O resgate e valorização da história, das tradições e dos saberes ancestrais promovido pelas pessoas de Ilha Funda não tem a pretensão de estabelecer uma continuidade histórica entre o passado e o presente, mas de fortalecer a comunidade em suas lutas políticas atuais e futuras. Afinal, são esses elementos que permitem a politização da sua consciência de fronteiras, por meio da qual se reconhece e se é reconhecido como tradicional, reafirma seus direitos coletivos

⁴⁹ O “jogo de belisco” também é conhecido por outros nomes, como “Cinco Marias”, “jogo de pedrinhas”, “bugalha” etc. Além disso, em determinados lugares utilizam-se pedras ou outros objetos em vez das sementes do “Chapéu de Napoleão”.

e territoriais e luta pela construção de outros futuros possíveis, do qual também se possa fazer parte.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ainda que a finalidade desta tese tenha sido apresentar os resultados da investigação científica conduzida durante o doutorado, também buscamos evidenciar em nossa escrita como foi o processo de construção do campo de pesquisa, perpassando pelos desafios do(a) pesquisador(a) em face da negativa do grupo inicial em participar do estudo (que é uma questão mais comum do que parece à primeira vista); da necessidade de reformular o projeto de pesquisa inicial; de estabelecer redes de colaboração com as organizações e instituições que já atuam no lócus da pesquisa; e de lidar com os imprevistos e as mudanças de contexto que ocorrem durante a condução de uma pesquisa em comunidades, dado que ela não é realizada em um ambiente neutro e controlado.

Por isso, o nosso intuito no **Capítulo 1** foi desmistificar a ideia de que a investigação científica é uma espécie de roteiro de filme, no qual já se sabe o que vai acontecer em cada etapa, demonstrando que ela é resultado de um processo sucessivo de escolhas éticas, teóricas e metodológicas, as quais vão determinando o campo de pesquisa, a coleta de dados, as análises e os resultados. E, mais que isso, demonstrar que a pesquisa não é uma atividade apolítica, uma vez que ela não está alheia às relações de poder estabelecidas nos “campos sociais” onde ela se desenrola, os quais podem ser entendidos como espaços sociais relativamente autônomos de produção de bens simbólicos, em que se estabelecem relações objetivas entre os agentes sociais e as instituições que os compõem para conservar ou transformar os jogos de força vigentes (*e.g.* campo científico, campo burocrático, campo econômico *etc*) (BOURDIEU, 1989).

Se partirmos da ideia de Rancière (1996, p. 30), segundo a qual “há política simplesmente porque nenhuma ordem social está fundada na natureza, porque nenhuma lei divina ordena as sociedades humanas”, podemos dizer que toda investigação científica, cujos resultados vão de encontro aos consensos pré-estabelecidos pelos regimes de poder e dominação, assenta-se sobre a racionalidade política. Isto é, um tipo de racionalidade que se baseia na razão dissensual, a qual permite que vejamos dois mundos num só: o daqueles que detêm a palavra e o daqueles que a reivindicam (RANCIÈRE, 2014). Por conseguinte, somente uma pesquisa com pretensões políticas é capaz de desnaturalizar o que está posto, trazendo à tona outras formas de existência e de mundos possíveis.

Afinal, são essas outras possibilidades que permitem superarmos o fatalismo que paralisa nossas vidas, impedindo-nos de agir no nosso dia a dia e de conjecturar o futuro (MARTIN-BARÓ, 1987). Por isso, a escolha por pesquisar comunidades denominadas “tradicionais” em um contexto marcado pela globalização e pela expansão do mercado, que

transforma tudo em objeto de consumo (natureza, gentes, subjetividades), é de certa forma uma escolha política, posto que coloca no centro da discussão povos que demonstram que há outras humanidades possíveis – que não essa que exclui todas as outras e todos os outros seres – e que contrariam os discursos hegemônicos ao fornecerem narrativas alternativas, as quais, na visão de Krenak (2019, p. 15), são “ideias para adiar o fim do mundo”.

Todavia, isso não é o bastante, pois como nos lembrou Smith (2016), a ciência já foi conivente com os piores excessos cometidos pelo colonialismo contra os povos não-ocidentais, por meio de mecanismos classificatórios que se perpetuam até hoje no meio acadêmico. Contudo, ela também chamou nossa atenção para outras formas de fazer ciência, mais respeitosas e colaborativas na luta pela defesa dos direitos e dos modos de ser e existir desses povos. Por isso, no **Capítulo 2** buscamos descrever o nosso esforço para que nossas escolhas metodológicas assegurassem a participação da comunidade em todo o processo investigativo, incluindo as discussões com a pesquisadora para a construção do problema de pesquisa, a coleta de dados e a validação das informações e das análises tecidas.

Além disso, a escolha da história oral como método principal de investigação científica, associado a procedimentos de realização de entrevistas envolvendo mais de um(a) participante, teve uma dupla finalidade: pesquisar e intervir, a qual podemos dizer que foi alcançada, pois permitiu o levantamento de um conjunto rico de dados sobre a comunidade, ao mesmo tempo em que possibilitou aos participantes compartilharem suas lembranças com outros(as) membros(as) da comunidade, articularem sua memória individual à memória coletiva de Ilha Funda, refletirem sobre os processos sociais vivenciados comunitariamente ao longo do tempo e, o mais importante, engajarem-se em torno de um projeto coletivo com potencial para transformar a sua própria realidade, ao fomentar processos sociais de enraizamento.

Também não foi ao acaso nem de maneira irrefletida que definimos o estilo de escrita desta tese. Como mencionado anteriormente, a escolha por priorizar a transcrição de excertos extraídos das entrevistas em detrimento das nossas interpretações sobre as informações coletadas teve o objetivo de possibilitar aos(as) participantes que eles(as) falassem por si mesmos(as), sem a interferência de um mediador e que eles(as) pudessem se reconhecer no texto como coautores(as). Os efeitos disso foram notados no encontro de problematização dos resultados e análises preliminares da pesquisa, no qual eles(as) demonstraram bastante interesse em ler a prévia do material elaborado.

Segundo hooks (2019),

toda luta libertadora iniciada por grupos de pessoas que têm sido vistos como objetos começa com um processo revolucionário no qual afirmam que são sujeitos. É esse processo que Paulo Freire enfatiza: “não podem comparecer à luta como quase ‘coisas’, para depois ser homens”. Pessoas oprimidas resistem identificando-se como sujeitos, definindo sua realidade, configurando sua nova identidade, nomeando sua história, contando sua história (hooks, 2019, p. 89).

Apesar dos dados obtidos nas entrevistas comporem um vasto material sobre a história de Ilha Funda, o qual será repassado à comunidade após o término da pesquisa, a análise deles não foi no sentido de contar uma história linear, mas de construir uma narrativa reflexiva, crítica e plural, que abordasse os processos sociais de enraizamento e de desenraizamento vivenciados pela comunidade ao longo do tempo. Ao fazermos isso, buscamos demonstrar quais aspectos favoreceram a participação real, ativa e natural dos(as) membros(as) na existência da coletividade e quais desencadearam situações de violência, opressão e desagregação social. Para tanto, em alguns momentos também recorremos a dados históricos, não com o objetivo de confrontar os relatos orais, mas de situar a comunidade em um contexto social, econômico e político mais amplo, dado que ela nunca esteve à parte da sociedade envolvente.

Desse modo, no **Capítulo 3** discorremos sobre como as formas de organização social e comunitária dos(as) moradores(as) de Ilha Funda possibilitaram à comunidade se estabelecer enquanto tal. Para tanto, demonstramos como a forma de ocupação do território seguiu uma lógica própria, baseada em vínculos de parentesco, amizade e compadrio, num profundo conhecimento da realidade local e no uso compartilhado dos recursos naturais; as relações de trabalho e os modos de produção favoreceram a autonomia produtiva, a soberania alimentar e a formação de redes de trocas recíprocas internas e externas; os ritos e práticas religiosas contribuíram para a sedimentação dos vínculos sociais e comunitários; e os ofícios, saberes e formas de expressão populares foram fundamentais para a constituição de uma identidade étnica, que permitiu ao grupo reconhecer-se e ser reconhecido enquanto um povo tradicional.

O **Capítulo 4**, por sua vez, buscou demonstrar como os impactos ambientais causados pela implantação de grandes empreendimentos vão muito além da dimensão física, biológica e econômica, desencadeando processos sociais de desenraizamento que se retroalimentam numa cadeia quase infinita. Por isso, descrevemos como a chegada dos empreendimentos ferroviários, rodoviários, siderúrgicos, agropecuários, minerários e hidroelétricos no Vale do Rio Doce modificou drasticamente as formas de apropriação dos recursos naturais, as relações de trabalho e os modos de produção locais, cujas consequências mais diretas foram a devastação do território, o enfraquecimento dos laços de solidariedade e o êxodo rural. Ainda que o último tópico deste capítulo pareça descolado do restante, por tratar do racismo sofrido pelas pessoas

da comunidade, ele também decorre de um empreendimento: o tráfico transatlântico de pessoas escravizadas no continente africano para outras colônias, que apesar de não estar em vigor há mais de cem anos, os seus efeitos continuam reverberando até hoje em nossa sociedade.

No **Capítulo 5** procuramos argumentar que apesar dos processos sociais de desenraizamentos desencadeados pelo avanço de empreendimentos capitalistas sobre os mais diversos territórios, há várias formas de resistir, lutar e atribuir novos sentidos a essas experiências, as quais reacendem a esperança de que é possível adiarmos o fim do mundo. Guattari e Rolnik (1996) advertem que a desterritorialização e a reterritorialização não são processos opostos, mas movimentos concomitantes e indissociáveis, através dos quais o ser humano desterritorializa-se de um lugar e reterritorializa-se noutro.

A partir disso, buscamos mostrar que nem todas as pessoas de Ilha Funda que migraram para a cidade desenraizaram-se, porque elas inventaram outras formas de continuar participando da coletividade à qual pertenciam ou então passaram a fazer parte de outras; que as ações de resistência, mobilizações e articulações políticas puxadas pelas mulheres que permaneceram na comunidade são formas de reterritorialização; e que a comunidade já estava trabalhando na recuperação de suas memórias e tradições antes do início desta pesquisa, dada a importância que esta questão tem para a manutenção do sentido de continuidade das suas identidades individuais e coletivas.

A análise desse conjunto de dados obtidos durante a investigação científica possibilitou aprofundarmos a discussão sobre a temática do (des)enraizamento a partir do estudo de um caso concreto, ao passo que os procedimentos e métodos de pesquisa utilizados para a coleta e análise dos dados permitiu que fomentássemos processos sociais de enraizamento enquanto realizávamos as entrevistas e discutíamos os resultados coletivamente com a comunidade. Tal afirmação é corroborada pela fala da Sra. Física durante o encontro de problematização dos resultados e análises preliminares da pesquisa, no qual ela afirma que:

Física: Eu me sinto muito mais eu quando eu volto, assim, na história. Todo dia que a gente senta para bater essa prova eu descubro um ponto novo. É muito bom. Para mim é muito significativo para gente se reafirmar aqui nesse espaço, conhecendo cada dia como é feito nosso passado. Para mim é isso, reafirma o meu desejo de permanecer aqui e continuar lutando por esse espaço físico que é da gente aqui, que é desse povo que precedeu aqui. Aí todo dia eu costumo usar muito essa expressão: Eu sou fruto de tudo isso, assim. Eu gosto de relembra quem veio antes de mim e dizer para mim sempre que eu sou fruto desse povo. Eu sou fruto de toda essa história, eu sou fruto de toda essa memória, que às vezes não é contada, não é percebida e para eu perceber eu tenho que falar sobre ela, eu tenho que prestar atenção no que a Mundica traz, não porque a Mundica é a Mundica, não porque a Mundica é minha parenta, não só esse sentimento de parentesco, mas eu preciso respeitar que a Mundica tem muita coisa que a Mundica sabe e que eu não sei, até pela questão do tempo de vivência, a experiência que a Mundica tem de vida aqui. Ela que esteve aqui

antes de mim. Isso para mim é muito importante eu ouvir dela, que é parte de mim. Eu trago esse sentimento, por isso que eu gosto, assim, de sentar na roda, eu gosto demais, eu fico triste quando tem um encontro igual esse aqui que a Geni e a Mundica não possam vir. Ou que a tia Didi não possa vir, porque elas trazem muita informação, que não é do meu dia-a-dia, porque uma coisa é ouvir contar de quem ouviu contar. Outra coisa é ouvir da raiz, isso é muito importante e elas trazem muito essa informação. A Ia me traz muita informação, a Bé me traz muita informação, a Neném me traz muita informação. Isso para mim é muito significativo. Isso é meu olhar. Eu estou contando é para dizer que aqui nesse espaço aqui, eu nasci por último, então, assim, eu reconheço que todo dia eu escuto um trem que eu não tinha escutado, tem hora que eu faço até bestagem de tanto ficar perguntando demais para saber. [...] Eu não gosto, eu impregno em mim essas histórias que eu ouço, porque elas passam a fazer parte de mim, por isso que as vezes quando fala um trem eu pergunto de novo para ver se eu entendi direito, eu preciso trazer... Como é que fala... Impregnar em mim essa história que é minha, não é de outra pessoa, é a minha história, eu sou fruto disso.

Com relação à relevância social deste trabalho para a comunidade pesquisada, avaliamos que esta tese e o compilado de entrevistas somam-se aos outros registros feitos por ela mesma sobre a sua história e ancestralidade, como o mapa coletivo do território e a árvore genealógica das famílias de Ilha Funda, os quais têm sido utilizados como ferramenta de luta política. Por meio desses materiais, seus membros(as) têm reafirmado a sua existência perante o Estado e os empreendimentos capitalistas, que estão se aproximando cada vez mais dos seus limites territoriais, como é o caso da CIPALAM, que pretendia instalar uma aciaria próxima ao quilombo sem seguir os procedimentos de “Consulta Prévia” recomendados pela Convenção 169 da OIT.

Conquanto fosse nossa pretensão envolver os mais jovens no processo investigativo, não conseguimos alcançar esse objetivo de maneira satisfatória, em virtude de limitações de ordem prática (tempo, deslocamento e disponibilidade) e metodológica, pois como a maior parte deles(as) nasceu na cidade e teve poucas vivências em Ilha Funda não conseguimos trabalhar com o método de história oral. Contudo, esperamos envolvê-los de maneira mais participativa com a devolução dos resultados produzidos no decorrer desta pesquisa, porque com esses materiais em mãos, eles(as) conseguirão conhecer a história de Ilha Funda, apropriar-se dela e transmiti-la para as gerações futuras, tal como eles(as) nos demandaram no encontro virtual que realizamos.

Por fim, concluímos que embora esta investigação científica esteja por ora finalizada, a relação de pesquisa estabelecida com Ilha Funda não se encerra por aqui, pois ao adentrarmos em uma comunidade também passamos a fazer parte dela de alguma forma, constituindo o que Bosi (1987) chama de “comunidade de destino”. Segundo essa autora, fazer parte desse tipo de comunidade “significa sofrer de maneira irreversível, sem possibilidade de retorno à antiga condição, o destino dos sujeitos observados” (BOSI, 1987, p. 2). Por isso, depois de termos

vivenciado essa longa trajetória de pesquisa, na qual muitas vezes pesquisador(a) e pesquisado(a) intercambiavam seus lugares, não é mais possível sermos indiferentes às lutas do quilombo de Ilha Funda pela defesa dos seus territórios e dos seus modos de ser e existir, as quais reacendem nossa esperança com outras narrativas de mundos e futuros possíveis.

REFERÊNCIAS

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. Tradução de Julia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- AIRES, Nice Machado. **Nice guerreira: mulher, quilombola e extrativista da floresta**. Rio de Janeiro: Casa 8, 2016.
- ALBERTI, Verena. **Manual de história oral**. 2ª ed. rev. e atual. Rio de Janeiro: FGV, 2004.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Quilombos: Repertório Bibliográfico de uma Questão Redefinida (1995-1997). **BIB - Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 45, p. 51-70, Jan. 1998. Disponível em: <https://bibanpocs.emnuvens.com.br/revista/article/view/199>. Acesso em: 23 jan. 2023.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Os quilombolas e a base de lançamento de foguetes de Alcântara: laudo antropológico**. Brasília: MMA, 2006.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas**. 2ª ed. Manaus: PGSCA-UFAM, 2008.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Quilombolas e novas etnias**. Manaus: UEA Edições, 2011.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Nova Cartografia Social: territorialidades específicas e politização da consciência das fronteiras. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; FARIAS JÚNIOR, Emmanuel de Almeida (org.). **Povos e comunidades tradicionais: nova cartografia social**. Manaus: UEA Edições, 2013. p. 157-173.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo; MELO, Eriki Aleixo de. Apresentação geral. In: ____ **Pandemia e Território**. São Luís: UEMA Edições/PNCSA, 2020. p. 33-61.
- ANDRADE, Carlos Drummond. **Alguma poesia**. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. Tradução de Édna de Marco. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 08, n. 01, p. 229-236, Jan. 2000. DOI <https://doi.org/10.1590/%25x>. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/9880/9106>. Acesso em: 23 jan. 2023.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- ARISTÓTELES. **Política** [Edição bilíngue]. Tradução de Antônio Campelo Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Vega, 1998.
- BÂ, Hampaté A. A tradição viva. In: KI-ZERBO., Joseph (org.). **História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África**. 2ª ed. Brasília: UNESCO, 2010. p. 167-2012.

BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

BELTRÃO, Kaizô Iwakami; OLIVEIRA, Francisco Eduardo Barreto de; PINHEIRO, Sonoe Sugahara. **A população rural e a previdência social no Brasil: uma análise com ênfase nas mudanças constitucionais**. Rio de Janeiro: IPEA, 2000.

BENJAMIN, Walter. O narrador: Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. *In: _____*. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. 3ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987. p. 197-221.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. *In: CARONE, Irai; BENTO, Maria Aparecida Silva (orgs.)*. **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis: Vozes. p. 25-58, 2002.

BERREMAN, Gerald. Etnografia e controle de impressões em uma aldeia do Himalaia. Tradução de Olga Lopes da Cruz. *In: GUIMARÃES, Alba Zaluar (org.)*. **Desvendando máscaras sociais**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1990. p. 123-174.

BONVINI, Emilio. Tradição oral afro-brasileira: as razões de uma vitalidade. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, São Paulo, n. 22, p. 37-48, Jun. 2001. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/10729>. Acesso em: 20 dez. 2022.

BOSI, Ecléa. **O tempo vivo da memória: ensaios de Psicologia Social**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade: lembranças de velhos**. 2ª ed. São Paulo: Queroz: Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

BOSI, Maria Lúcia Magalhães. Pesquisa qualitativa em saúde coletiva: Panorama e desafios. **Ciência e Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 3, p. 575-586, Mar. 2012. DOI 10.1590/S1413-81232012000300002. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1413-81232012000300002>. Acesso em: 03 jan. 2023.

BOURDIEU, Pierre. Participant Objectivation. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, [S.l.], vol. 9, n. 2, 281-294, Jun. 2003. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3134650>. Acesso em: 16 jun. 2023.

BOURDIEU, Pierre. Compreender. *In: BOURDIEU, Pierre (Coord.)*. **Miséria do mundo**. 7ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 693-732.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Lisboa: DIFEL, 1989.

BRASIL. **Cartilha Nacional da Alimentação Escolar**. Brasília: FNDE/MEC. Disponível em: <https://www.educacao.sp.gov.br/a2sitebox/arquivos/documentos/960.pdf>. Acesso em: 20 mar. 2013.

BRITO, Fausto. O deslocamento da população brasileira para as metrópoles. **Estudos Avancados**, São Paulo, v. 20, n. 57, p. 221-236, Mai. 2006. DOI 10.1590/s0103-

40142006000200017. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-40142006000200017>. Acesso em: 17 abr. 2023.

CAMARANO, Ana Amélia. **A Dinâmica demográfica e a pandemia : como andar a população brasileira?** Brasília: Rio de Janeiro: IPEA, 2023. DOI 10.38116/td2873-port. Disponível em: https://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/11974/1/TD_2873_Web.pdf. Acesso em 30 mai. 2023.

CAMPOS, Michele Laffayett de. Sementes crioulas e relações de poder na agricultura: Interfaces entre Biopoder e agência social. **Ambiente & Sociedade**, São Paulo, v. 23, p. 1-18, 2020. DOI 10.1590/1809-4422asoc20180242r2vu2020L5AO. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1809-4422asoc20180242r2vu2020L5AO>. Acesso em: 12 Mai. 2022.

CASTRO, Janio Roque Barros de. As manifestações culturais no contexto das festas juninas espetacularizadas da cidade de Cachoeira , no Recôncavo baiano. *In*: BARTHE-DELOIZY, Francine; SERPA, Angelo (orgs.). **Visões do Brasil: estudos culturais em Geografia**. Salvador: EDUFBA; Edições L'Harmattan, 2012. p. 113-126.

CERQUEIRA, Daniel; FERREIRA, Helder; BUENO, Samira; ALVES, Paloma Palmieri; LIMA, Renato Sérgio de. **Atlas da Violência 2021**. São Paulo: IPEA, 2021. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/publicacoes/212/atlas-da-violencia-2021>. Acesso em: 12 Mai. 2023.

CHIZZOTTI, Antonio. **Pesquisa qualitativa em ciências humanas e sociais**. Petrópolis: Vozes, 2006.

CRUZ, Felipe Sotto Maior. Indígenas Antropólogos e o Espetáculo da Alteridade. **Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas**, Brasília, v. 11, n. 2, p. 93-108, 2017. DOI 10.21057/10.21057/repamv11n2.2017.26104. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/repam/article/view/15949>. Acesso em 04 abr. 2023.

CUNHA, Lúcia Helena de Oliveira. Significados múltiplos das águas. *In*: DIEGUES, Antonio Carlos (org.). **A imagem das Águas**. São Paulo: Hucitec, 2000. p. 15-25.

DAS, Veena. Sufferings, theodicies, disciplinary practices, appropriations. **International Social Science Journal**, [S. l.], v. 49, n. 154, p. 563-572, 1997. DOI 10.1111/j.1468-2451.1997.tb00045.x. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/j.1468-2451.1997.tb00045.x>. Acesso em 14 dez. 2021.

DAVIS, Ângela. **Mulheres, raça e classe**. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

DE KLEIJN, Maria. *et al.* The Researcher journey through a gender lens: an Examination of Research Participation, Career Progression and Perceptions Across the Globe. **Elsevier**, [S. l.], v. 1, n. 1, p. 1-180, Mar. 2020. Disponível em: <https://www.elsevier.com/connect/elseviers-reports-on-gender-in-research>. Acesso em: 12 mar. 2022.

DEUS, José Antônio Souza de; SILVA, Ludimila de Miranda Rodrigues; NEVES, Mariana Rodrigues da Costa; BARBOSA, Liliane de Deus. Os processos comunitários de reafirmação identitária e a constituição de paisagens culturais alternativas nos vales dos rios Doce e

Jequitinhonha/MG - Brasil. **Revista GeoNordeste**, São Cristóvão, n. 1, p. 73-90, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/geonordeste/article/view/7330>. Acesso em 13 nov. 2022.

DUARTE, André. Hanna Arendt e o pensamento “da” comunidade: notas para o conceito de comunidades plurais. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 29, p. 21-40, Mai. 2011. Disponível em: <https://oquenosfazpensar.fil.puc-rio.br/oqnfpa/article/view/326>. Acesso em 15 dez. 2022.

DUPIN, Leonardo Vilaça; PEREIRA, Edilson. De Minas às ruínas: o refazer da memória e da paisagem no pós-desastre de Brumadinho. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi: Ciências Humanas**, Belém, v. 17, n. 3, p. 1-16, 2022. DOI 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2021-0104. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/bgoeldi/a/zzyPqnfjyYvKSdnZx6C3YCK/?lang=pt>. Acesso em 13 mar. 2023.

ECO, Umberto. **Como se faz uma tese em ciências humanas**. Tradução de Gilson Cesar Cardoso de Souza. 21ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2008.

ESPINDOLA, Haruf Salmen. O rio Doce e a emancipação da economia nacional (Brasil). **Historia Ambiental Latinoamericana y Caribeña (HALAC): revista de la Solcha**, [S. l.], v. 5, n. 1, p. 10-27, 2015. DOI 10.5935/2237-2717.20150001. Disponível em: <https://www.halacsolcha.org/index.php/halac/article/view/217>. Acesso em: 30 jan. 2023.

ESPINDOLA, Haruf Salmen; VILARINO, Maria Terezinha Bretas. “O tempo é a minha testemunha”: só as pedras estavam aqui, todo o resto é imigrante. In: GERHARDT, Marcos; NODARI, Eunice Sueli; MORETTO, Samira Peruchi. **História ambiental e migrações: diálogos**. São Leopoldo: Oikos; Chapecó: UFFS, 2017. p. 215-235.

ESPINDOLA, Haruf Salmen; VILARINO, Maria Terezinha Bretas; SOUZA, Bianca de Jesus; MIFARREG, Iesmy Elisa Gomes. Contra a Correnteza: Conservação, Restauração e Recuperação Ambiental no Vale do Rio Doce. **Fronteiras**, [S. l.], v. 11, n. 3, p. 156-175, 2022. DOI 10.21664/2238-8869.2022v11i3.P156-175. Disponível em: <http://periodicos.unievangelica.edu.br/index.php/fronteiras/article/view/6525/4572>. Acesso em 30 jan. 2023.

ESPN. **Os vulneráveis: “Radis” debate a Covid-19 e a perversa desigualdade social e econômica entre as classes sociais**, 2020. Disponível em: <https://informe.ensp.fiocruz.br/noticias/48877>. Acesso em: 20 mar. 2022.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Os Nuer**. Tradução de Ana M. Goldberger. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

FALS BORDA, Orlando. Pesquisa participativa e intervenção social. **Revista de Estudios Sociales y de Sociología Aplicada**, Madrid, n. 92, p. 9-22, Jul-Set. 1993. Disponível em: <https://www.caritas.es/main-files/uploads/1993/11/DS100092-INVESTIGACION-ACCION-PARTICIPATIVA-ocr.pdf>. Acesso em: 16 jun. 2023.

FALS BORDA, Orlando. **Ante la crisis del país: ideas-acción para el cambio**. Bogotá: El Áncora Editores/Panamericana Editorial, 2003.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FISCHER, Georg. Acelerações em escala regional: A transformação do vale do Rio Doce, ca. 1880-1980. **Varia Historia**, [S. l.], v. 34, n. 65, p. 445-474, Mai. 2018. DOI 10.1590/0104-87752018000200007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/vh/a/HPTRsd5LccBjvf49G8SxDqL/#>. Acesso em: 30 jan. 2023.

FOSTER, George M. The Dyadic Contract: A Model for the Social Structure of a Mexican Peasant Village. **American Anthropologist**, [S. l.], v. 63, n. 6, p. 1173-1192, Dec. 1961. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/666855>. Acesso em: 30 jan. 2023.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Esperança: Um reencontro com a Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da indignação: cartas pedagógicas e outros escritos**. São Paulo: UNESP, 2000.

FREITAS, Maribel Gonçalves de.; MONTERO, Maritza. *In*: MONTERO, Maritza. **Hacer para transformar: El método en la psicología comunitária**. Bueno Aires: Paidós, 2006.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. **Certidões expedidas às comunidades remanescentes de quilombos**. Brasília, 2023. Disponível em: <chrome-extension://efaidnbmninnibpcajpcgclclefindmkaj/https://www.gov.br/palmares/pt-br/midias/arquivos-menu-departamentos/dpa/comunidades-certificadas/tabela-crq-completa-certificadas-04-07-2023.pdf>. Acesso em 04 jul. 2023.

GEERTZ, Clifford. Form and Variation in Balinese Village Structure. **American Anthropologist**, [S. l.], v. 61, n. 6, p. 991-1012, Dec. 1959. DOI 10.1525/aa.1959.61.6.02a00060. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/666777>. Acesso 20 jun. 2022.

GEERTZ, Clifford. Um jogo absorvente: notas sobre a briga de galos balinesa. *In*: GEERTZ, Clifford (org.). **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008. p. 185-213.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

GONÇALVES, Ana Maria. **Um defeito de cor**. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record, 2009.

GUARINELLO, Norberto Luiz. Festa, trabalho e cotidiano. *In*: JANCSÓ, Istvan; KANTOR, Iris (org.). **Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa, volume II**. São Paulo: Hucitec: EDUSP: FAPESP: Imprensa Oficial, 2001. p. 969-975.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo**. 4ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

HAESBAERT, Rogério. **O Mito da Desterritorialização: Do Fim dos territórios à Multiterritorialidade**. 12ª ed. Rio de Janeiro, RJ: Bertrand Brasil, 2020.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 5, p. 07-41, 1995. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773/1828>. Acesso em 24 mar. 2023.

HOBSBAWN, Eric. Introdução: a invenção das tradições. *In*: HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence (orgs.). **A invenção das tradições**. Tradução de Celina Cardim Cavalcante. 6ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. p. 9-23.

hooks, bell. **Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra**. Tradução de Cátia Bocaiuva Maringolo. São Paulo: Elefante, 2019.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Tradução de Jess Oliveira. 1ª ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KISHIMOTO, Tizuko Morchidda. Jogos, brinquedose brincadeiras do Brasil. **Espacios en blanco. Serie indagaciones**, Tandil, v. 24, n. 1, 2014. Disponível em: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1515-94852014000100007. Acesso em: 27 fev. 2023.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KROEF, Renata Fischer da Silveira; GAVILLON, Póti Quartiero; RAMM, Laís Vargas. Diário de Campo e a Relação do(a) Pesquisador(a) com o Campo-Tema na Pesquisa-Intervenção. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 2, p. 464-480, 2020. DOI 10.12957/epp.2020.52579. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revispsi/article/view/52579/34210>. Acesso em: 05 fev. 2023.

LANE, Silvia Tatiana Maurer. A Psicologia Social e uma nova concepção de homem para a Psicologia. *In*: LANE, Silvia Tatiane Maurer; CODO, Wanderley (orgs.). **Psicologia Social: o homem em movimento**. 3ª ed. Brasília: Editora Brasiliense, 1985. p. 10-19.

LEAL, Maria do Carmo; DA GAMA, Silvana Granado Nogueira; PEREIRA, Ana Paula Esteves; PACHECO, Vanessa Eufrauzino; DO CARMO, Cleber Nascimento; SANTOS, Ricardo Ventura. A cor da dor: iniquidades raciais na atenção pré-natal e ao parto no Brasil. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 33, n. Sup 1, p. 1-17, 2017. DOI 10.1590/0102-311X00078816. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/csp/a/LybHbcHxdFbYsb6BDSQHb7H/abstract/?lang=pt>. Acesso em 10 fev. 2023.

LEITE, Silvana Nair; VASCONCELLOS, Maria da Penha Costa. Construindo o campo da pesquisa: reflexões sobre a sociabilidade estabelecida entre pesquisador e seus informantes. **Saúde e Sociedade**, São Paulo, v. 16, n. 3, p. 169-177, 2007. DOI 10.1590/s0104-12902007000300016. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/sausoc/a/5z5rn9nKgRHT9nzPCpsteDR/?lang=pt>. Acesso em 13 mar. 2022.

LEWIN, Kurt. **La teoria del campo en la ciencia social**. Barcelona: Ediciones Paidós, 1988.

LHULLIER, Louise A.; ROSLINDO, Jéssica J. As psicólogas brasileiras: levantando a ponta do véu. *In*: LHULLIER, Louise A. (org.). **Quem é a Psicóloga brasileira? Mulher, Psicologia e Trabalho**. Brasília: CFP, 2013. p. 18-51. Disponível em: <https://site.cfp.org.br/publicacao/quem-e-a-psicologa-brasileira/>. Acesso em: 10 fev. 2022.

LIMA, Samira; SILVA, Carlos Roberto Castro. Afeto, memória, luta, participação e sentidos de comunidade. **Pesquisas e Práticas Psicossociais**, São João del-Rei, v. 10, n. 2006, p. 284-294, 2015. Disponível em: http://www.seer.ufsj.edu.br/index.php/revista_ppp/article/view/da%20Costa%2C%20de%20astro%20e%20Silva/1033. Acesso em 13 mar. 2022.

LOPES, José Sérgio Leite. Sobre processos de “ambientalização” dos conflitos e sobre dilemas da participação. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 12, n. 25, p. 31-64, 2006. DOI 10.1590/s0104-71832006000100003. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/Cw4JM8d7rs5GzyxfkQVNyFj/>. Acesso em 10 mar. 2021.

LOURENÇO, Valéria Correa. As narrativas nos fascículos do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia ou quando a história de vida se torna uma ferramenta de luta. *In*: MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo; MARTINS, Cynthia C.; NUNES, Patrícia Maria Portela (orgs.). **Conflitos territoriais e povos e comunidades tradicionais: descrição etnográfica de territorialidades específicas**. São Luís: EDUEMA, 2020. p. 283-300.

LUCIANO, Fernando Firmo. **Transformações do trabalho e dos trabalhadores do aço na Acesita**. 2013. 328 f. Tese (Doutorado) - Curso de Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2013. Disponível em: <http://www.realp.unb.br/jspui/handle/10482/14136>. Acesso em: 25 nov. 2023.

MARTÍN-BARÓ, Ignacio. El latino indolente: carácter ideológico del fatalismo latinoamericano. *In*: MONTERO, Maritza (org.). **Psicología política latinoamericana**. Caracas: Panapo, 1987. p. 135-162.

MASSOLA, Gustavo Martineli; SVARTMAN, Bernardo Parodi. Enraizamento. *In*: CAVALCANTE, Sylvia; ELALI, Gleice (org.). **Psicologia Ambiental: conceitos para a leitura da relação pessoa-ambiente**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018. p. 75-88.

MBEMBÉ, Achille. Necropolítica. **Arte & Ensaios, Revista do PPGAV/EBA/UFRJ**, Rio de Janeiro, n. 32, p. 123-151, Dez. 2016. Disponível em: www.procomum.org/wp-content/uploads/2019/04/necropolitica.pdf. Acesso em 20 nov. 2023.

MEIRELES, Jacqueline; FELDMANN, Mariana; CANTARES, Tamiris da Silva; NOGUEIRA, Simone Gibran; GUZZO, Raquel Souza Lobo. Psicólogas brancas e relações étnico-raciais: em busca de formação crítica sobre a branquitude. **Pesquisas e Práticas Psicossociais**, São João del-Rei, v. 14, n. 3, p. 1-15, 2019. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-89082019000300009. Acesso em: 20 mar. 2023.

MELLO, Marco Antonio da Silva; VOGEL, Arno. Apresentação da edição brasileira. *In: SEGALEN, Martine (org.). Ritos e Rituais Contemporâneos*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. p. 7-12.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **Pesquisa Social: teoria, método e criatividade**. 26. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

MONDARDO, Marcos Leandro. A dinâmica migratória do Paraná: o caso da região Sudoeste ao longo do século XX. **Revista Brasileira de Estudos de População**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 1, p. 103-131, 2011. DOI 10.1590/s0102-30982011000100006. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbepop/a/p5XChZGVrbBVxMbRXWxSp8q/?lang=pt>. Acesso em: 20 out. 2023.

MONTERO, Maritza. **Hacer para transformar: El método en la psicología comunitária**. Buenos Aires: Paidós, 2006.

MUÑOZ, Juan José Pujadas. **El método biográfico: el uso de las historias de vida en ciencias sociales**. Cadernos Metodológicos. Madri: Centro de Investigaciones Sociológicas, 1992.

NASCIMENTO, Rangel; MOREIRA, Brasilino; BOHNENBERGER, Enio; SOUZA, Gilson de; PEREIRA, Helenice; LEITE, João; BARBOSA, Serginho; SABINO, Terezinha. A territorialização do MST no Vale do Rio Doce, Minas Gerais. *In: VILARINO, Maria Terezinha Bretas; GENOVEZ, Patricia Falco. Caminhos da luta pela terra no Vale do Rio Doce: conflitos e estratégias*. Governador Valadares: Ed. UNIVALE, 2019. p. 143-156.

NOVAES, Sylvia Caiuby. Imagem, magia e imaginação: desafios ao texto antropológico. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 455-475, 2009. DOI: 10.1590/S0104-93132008000200007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/jGbgpVMwvRTfyvVSXV4Vqmt/>. Acesso em: 30 mai. 2022.

OLIVEIRA, Valeria de; AMARAL, José Januário de Oliveira. Amazônia e o processo de colonização da fronteira agrícola : o caso de Rondônia. **Cadernos CERU**, São Paulo, v. 29, n. 2, p. 20-43, 2018. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ceru/article/view/155269>. Acesso em: 5 fev. 2023.

OLIVEIRA, Fabrício Roberto Costa Oliveira. Trabalhadores rurais, Igreja Católica e Reforma Agrária: conquista de terras no Vale do Rio Doce de Minas Gerais durante a década de 1980. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 40, n. 1, p. 221-246, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/J9TdyQdynyyYQZ8XZtKKmcs/abstract/?lang=pt>. Acesso em 30 set. 2023.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco De. Os obstáculos ao estudo do contato. *In: “O nosso governo”: os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero, 1988. p. 24-59.

PALHARINI, Luciana Aparecida; FIGUEIRÔA, Silvia Fernanda de Mendonça. Gênero, história e medicalização do parto: a exposição “Mulheres e práticas de saúde”. **História, Ciências, Saúde - Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 4, p. 1039-1061, 2018. DOI 10.1590/S0104-59702018000500008. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/hcsm/a/tVY7ZqQTFNHTCbSLLT8nnJn/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 20 jul. 2023.

PANAGIDES, Stahis. Erradicação do café e diversificação da agricultura brasileira. **Revista Brasileira de Economia**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 1, p. 41-71, 1969. Disponível em: <https://periodicos.fgv.br/rbe/article/view/1686>. Acesso em: 20 jul. 2023.

PEREIRA, Adilson Custódio. **Dinâmica territorial do Vale do Rio Doce/MG: uma abordagem a partir do assentamento liberdade**. 2011. 64 f. Monografia (Especialização) - Curso de Geografia, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Presidente Prudente, 2011.

PEREIRA, Camila Amaral; ESPINDOLA, Haruf Salmen; MARTINS, Diego. Formação econômica do Vale do Rio Doce: uma análise histórica (1940-1970). **Revista IDEAS**, Rio de Janeiro, v. 13, p. 1-24, 2019. Disponível em: <https://revistaideas.ufrj.br/ojs/index.php/ideas/article/view/237>. Acesso em: 20 mai. 2023.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989. Disponível em: <https://periodicos.fgv.br/reh/article/view/2278/1417>. Acesso em: 20 abr. 2023.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992. Disponível em: <https://periodicos.fgv.br/reh/article/view/1941/1080>. Acesso em: 20 abr. 2023.

RANCIÈRE, Jacques. **O desentendimento: política e filosofia**. Tradução de Ângela Leite Lopes. São Paulo: Editora 34, 1996.

RANCIÈRE, Jacques. **O ódio à democracia**. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014.

ROCHA, Antônio Jorge Ramalho da. **Políticas Públicas, Agricultura Familiar e Desenvolvimento Territorial: Uma Análise dos Impactos Socioeconomicos do PRONAF no Território Médio Jequitinhonha- MG**. Texto para discussão nº 1693, Brasília: IPEA, 2012. Disponível em: <https://repositorio.ipea.gov.br/handle/11058/1013>. Acesso em: 24 abr. 2023.

ROCHA, Rosa Margarida de Carvalho. A pedagogia da tradição: as dimensões do ensinar e do aprender no cotidiano das comunidades afro-brasileiras. **Paideia: Revista do Curso de Pedagogia da Universidade FUMEC**, Belo Horizonte, v. 8, n. 11, p. 31-52, 2011. Disponível em: <http://revista.fumec.br/index.php/paideia/article/view/1308>. Acesso em: 20 jul. 2023.

ROMANELLO, Marina *et al.* The 2021 report of the Lancet Countdown on health and climate change: code red for a healthy future. **The Lancet**, [S. l.], v. 398, n. 10311, p. 1619-1662, Out. 2021. DOI 10.1016/S0140-6736(21)01787-6. Disponível em: <https://linkinghub.elsevier.com/retrieve/pii/S0140673621017876>. Acesso em: 20 jul. 2023.

SAID, Edward. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. Tradução de Tomás Rosa Bueno. 1ª reimp. São Paulo: Companhia de Bolso, 2003.

SAID, Edward. **Cultura e Imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SANTOS, Maria Elisabete Gontijo Dos. **Vida no quilombo: um estudo sobre as comunidades quilombolas do Alto Vale do Rio Doce em Minas Gerais**. Belo Horizonte:

CEDEFES, 2018.

SAWAIA, Bader Burihan. La contribución de una gran investigadora al debate sobre la metodología de la investigación. *In*: MONTERO, Maritza (org.). **Hacer para transformar: el método en la psicología comunitaria**. Buenos Aires: Paidós, 2006. p. 15-18.

SAWAIA, Bader Burihan. Comunidade: a apropriação científica de um conceito tão antigo quanto a humanidade. *In*: CAMPOS, Regina Helena de Freitas (org.). **Psicologia social comunitária: Da solidariedade à autonomia**. 13ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 35-53.

SEGALEN, Martine. **Ritos e Rituais Contemporâneos**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

SILVA, Luis Guilherme Galeão da. Psicologia social crítica na periferia do capitalismo: a elaboração do sofrimento social e a luta por reconhecimento recíproco. *In*: JUNIOR, Nelson da Silva; ZANGARI, Wellington (org.). **A psicologia social e a questão do hífen**. São Paulo: Blucher, 2017. p. 91-100.

SMITH, Linda Tuhiwai. **A descolonizar las metodologías: investigación y pueblos indígenas**. 1ª ed. Santiago: LOM Ediciones, 2016.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

SPINK, Peter Kevin. Pesquisa de campo em psicologia social: uma perspectiva pós-construcionista. **Psicologia e Sociedade**, [S. l.], v. 15, n. 2, p. 18-42, Dez. 2003. DOI 10.1590/S0102-71822003000200003. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/psoc/a/nSkXqD7jKvgdrTFYGMTF8gP/?lang=pt>. Acesso em: 30 mai. 2022.

SVARTMAN, Bernardo Parodi. Trabalho e desenraizamento: um estudo sobre o sofrimento psicossocial gerado pela organização do trabalho fabril. **Psicologia Revista**, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 221-244, 2011. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/psicorevista/article/view/10342>. Acesso em: 30 mai. 2022.

THOMPSON, Edward Palmer. **Costumes em comum**. 2ª reimp. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TÖNNIES, Ferdinand. Comunidade e sociedade como entidades típico-ideais. Tradução de Carlos Rizzi. *In*: FERNANDES, Florestan (org.). **Comunidade e Sociedade: leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação**. São Paulo: Nacional/Edusp, 1973. p. 96-117.

VIANA, João Paulo. **Os Pescadores da bacia do Rio Doce : subsídios para a mitigação dos impactos socioambientais do desastre da Samarco em Mariana, Minas Gerais**. Brasília: IPEA, 2016.

WEIL, Simone. **O enraizamento: prelúdio para uma declaração dos deveres para com o ser humano**. Tradução de Júlia Ferreira e José Cláudio. Lisboa: Relógio D'água, 2014.

XAVIER, Leonardo Pereira; JULIAN, Perez-Cassarino; BORSATTO, Ricardo Serra; SOUZA,

Cimone Rozendo de; ALEXANDRE, Veruska Prado; MOTA, Dalva Maria da. **Nossa escola com comida de verdade: cartilha sobre a inserção de alimentos orgânicos e agroecológicos no Programa Nacional da Alimentação Escolar(PNAE): agricultura familiar.** [S. l.]: Karu Porã Nea-SSAn, FNDE, Ministério da Educação, 2023. Disponível em: [https://www.gov.br/fnde/pt-br/aceso-a-informacao/acoes-e-programas/programas/pnae/manuais-e-cartilhas/GuiasobreagroecologianoPNAEEscolas .pdf](https://www.gov.br/fnde/pt-br/aceso-a-informacao/acoes-e-programas/programas/pnae/manuais-e-cartilhas/GuiasobreagroecologianoPNAEEscolas.pdf). Acesso em: 15 dez. 2023.

ZHOURI, Andréa *et al.* O desastre da Samarco e a política das afetações: classificações e ações que produzem o sofrimento social. São Paulo, v. 68. n. 3, p. 36-40, 2016. DOI 10.21800/2317-66602016000300012. Disponível em: http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252016000300012. Acesso em: 20 jun. 2021.

APÊNDICE A – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE)

O Sr(a) está sendo convidado(a) a participar como voluntário(a) da pesquisa: **“Pesquisa e intervenção em comunidades tradicionais: um estudo sobre o resgate crítico-reflexivo da memória coletiva”**, desenvolvida pela doutoranda Laís Gonçalves de Souza, sob a orientação do Prof. Dr. Gustavo Martinelli Massola, no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social da Universidade de São Paulo.

A justificativa, os objetivos e os procedimentos: Tal pesquisa justifica-se pela necessidade de compreender como o estudo da memória coletiva de comunidades tradicionais, por meio da utilização de metodologias participativas e interventivas, pode contribuir para fomentar processos sociais de enraizamento, dar visibilidade para as lutas desses grupos sociais e fortalecer narrativas contra-hegemônicas. Por isso, seu objetivo é discutir, em conjunto com a comunidade, como o resgate crítico-reflexivo da sua memória coletiva pode colaborar para o fortalecimento dos vínculos sociais e comunitários entre gerações e entre os descendentes que vivem dentro e fora do território quilombola. Para tanto, serão realizadas entrevistas temáticas e reuniões reflexivas com pessoas que se autodenominam pertencentes ao grupo.

Desconfortos, riscos e benefícios: As perguntas realizadas pela entrevistadora poderão causar eventual desconforto, constrangimento ou cansaço ao entrevistado. A participação neste estudo não acarretará qualquer custo ou benefício financeiro aos participantes. Entretanto, assegura-se a disponibilização de todos os materiais produzidos à comunidade envolvida.

Forma de acompanhamento e assistência: O participante receberá assistência integral e imediata, de forma gratuita, pelo tempo que for necessário e avaliado por profissional competente, em caso de danos decorrentes da pesquisa. Além disso, ele também terá direito a requerer uma indenização pelos eventuais danos causados pela sua participação no estudo.

Garantia de esclarecimento, liberdade de recusa e garantia de sigilo: O Sr(a) será esclarecido(a) sobre a pesquisa em qualquer aspecto que desejar. O Sr(a) é livre para recusar-se a participar, retirar seu consentimento ou interromper a participação a qualquer momento. A sua participação é voluntária e a sua recusa em participar não irá acarretar qualquer penalidade ou perda de qualquer benefício. A pesquisadora irá tratar a sua identidade com respeito e seguirá os padrões profissionais de sigilo, assegurando e garantindo o sigilo e a confidencialidade dos dados pessoais dos participantes da pesquisa. Seu nome ou qualquer material que indique a sua participação não será liberado sem a sua permissão. O Sr(a) não será identificado(a) em nenhuma publicação que possa resultar deste estudo. Uma via assinada deste TCLE será mantida em arquivo, sob a guarda da pesquisadora responsável pelo prazo de 5 (cinco anos), e

outra será fornecida ao Sr(a). O estudo poderá ser interrompido mediante aprovação prévia do Comitê de Ética em Pesquisa ou quando for necessário para resguardar os participantes.

DECLARAÇÃO DO PARTICIPANTE DA PESQUISA

Eu, _____
fui informada(o) dos objetivos da pesquisa acima de maneira clara e detalhada e esclareci minhas dúvidas. Sei que em qualquer momento poderei solicitar novas informações para motivar minha decisão, se assim o desejar. A pesquisadora Laís Gonçalves de Souza certificou-me de que todos os dados desta pesquisa serão confidenciais e somente os pesquisadores terão acesso. Também sei que caso existam gastos, estes serão absorvidos pelo orçamento da pesquisa. Em caso de dúvidas poderei contatá-la, por meio do seguinte telefone (31) 98543-6864 ou email: Lais.gsouza@usp.br.

O Comitê de Ética em Pesquisa do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, responsável por aprovar esta pesquisa, também poderá ser consultado em caso de dúvidas e/ou denúncias relacionadas à ética desta pesquisa, por meio de telefone: (11) 3091-4182, e-mail: cep.ip@usp.br ou presencialmente na Av. Professor Mello de Moraes, nº 1721, Bloco G, 2º andar, sala 27, Butantã – São Paulo, SP.

Assinei duas vias deste TCLE, o qual também foi assinado pela pesquisadora que me fez o convite e me foi dada a oportunidade de ler e esclarecer as minhas dúvidas. Uma via deste documento, devidamente assinada foi deixada comigo. Declaro que concordo em participar desse estudo.

_____/_____/_____
Assinatura do participante Data

_____/_____/_____
Assinatura do pesquisador Data