



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DE CIÊNCIAS SOCIAIS EM
DESENVOLVIMENTO, AGRICULTURA E SOCIEDADE**

**O FEIJÃO GORUTUBA EM BEM VIVER DE VILA NOVA DOS
POÇÕES: UM COMPONENTE DE IDENTIDADE**

Ariane Cristina Brughara

**Rio de Janeiro, RJ
Outubro de 2024**



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DE CIÊNCIAS SOCIAIS EM
DESENVOLVIMENTO, AGRICULTURA E SOCIEDADE**

**O FEIJÃO GORUTUBA EM BEM VIVER DE VILA NOVA DOS
POÇÕES: UM COMPONENTE DE IDENTIDADE**

Ariane Cristina Brughnara

Sob orientação do Professor Titular

Dr. Renato Sérgio Jamil Maluf

Tese de doutorado apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de **Doutora em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade** no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade.

Rio de Janeiro, RJ
Outubro de 2024

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

BB8910 Brugnara, Ariane Cristina, 1983-
f O FEIJÃO GORUTUBA EM BEM VIVER DE VILA NOVA DOS
 POÇÕES: UM COMPONENTE DE IDENTIDADE / Ariane Cristina
 Brugnara. - Amparo-SP, 2024.
 248 f.

 Orientador: Renato Sergio Jamil Maluf.
Tese(Doutorado). -- Universidade Federal Rural do Rio
de Janeiro, Programa de Pós-Graduação de Ciências
Sociais em Desenvolvimento Agricultura e Sociedade,
2024.

 1. Identidade étnica. 2. Quilombolas. 3. Feijão
Gorutuba. 4. Gorutubanos. I. Jamil Maluf, Renato
Sergio, 1952-, orient. II Universidade Federal Rural
do Rio de Janeiro. Programa de Pós-Graduação de Ciências
Sociais em Desenvolvimento Agricultura e Sociedade
III. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO

Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade (CPDA)

ARIANE CRISTINA BRUGHARA

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Ciências Sociais.

Tese aprovada em 29/08/2024.

Prof. Dr. RENATO SERGIO JAMIL MALUF (CPDA/UFRRJ)
(Orientador)

Prof.^a Dr.^a CLAUDIA JOB SCHMITT (CPDA/UFRRJ)

Prof.^a Dr.^a THEREZA CRISTINA CARDOSO MENEZES (CPDA/UFRRJ)

Prof.^aDr.^a AMÁBELA DE AVELAR CORDEIRO (UFRJ)

Prof.^a. Dr.^a. GISMÁLIA LUIZA PASSOS TRABUCO
(Examinador Externo)



DOCUMENTOS COMPROBATÓRIOS Nº 28974/2024 - DeptDAS (12.28.01.00.00.00.84)

(Nº do Protocolo: NÃO PROTOCOLADO)

(Assinado digitalmente em 21/01/2025 15:23)

CLAUDIA JOB SCHMITT

PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR

DeptDAS (12.28.01.00.00.00.84)

Matrícula: ###328#1

(Assinado digitalmente em 06/01/2025 07:42)

RENATO SERGIO JAMIL MALUF

PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR

DeptDAS (12.28.01.00.00.00.84)

Matrícula: ###70#4

(Assinado digitalmente em 30/12/2024 12:47)

THEREZA CRISTINA CARDOSO MENEZES

PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR

DeptDAS (12.28.01.00.00.00.84)

Matrícula: ###515#1

(Assinado digitalmente em 11/02/2025 13:01)

AMÁBELA DE AVELAR CORDEIRO

ASSINANTE EXTERNO

CPF: ###.###.067-##



Documento assinado digitalmente

GISMALIA LUIZA PASSOS TRABUCO

Data: 11/02/2025 15:55:35-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Visualize o documento original em <https://sipac.ufrrj.br/documentos/> informando seu número: **28974**, ano: **2024**, tipo: **DOCUMENTOS COMPROBATÓRIOS**, data de emissão: **30/12/2024** e o código de verificação: **4ee0823b6e**

AGRADECIMENTOS

Gostaria de expressar minha profunda gratidão a todos que contribuíram direta e indiretamente para a realização desta tese.

Primeiramente, agradeço ao meu orientador, Renato Maluf, pelo suporte acadêmico e encorajamento constante ao longo de todo o processo. Seu conhecimento, paciência e dedicação foram fundamentais para o desenvolvimento deste trabalho. Um agradecimento especial por me trazer de volta quando estava desistindo.

Agradeço também aos membros da minha banca de defesa, Claudia Schmitt, Thereza Cardoso Menezes, Amábela Avelar e Luiza Trabuco, mulheres admiráveis que de diferentes formas e em distintos momentos contribuíram para a conclusão dessa minha jornada. Minha imensa gratidão pelas valiosas sugestões e críticas construtivas que enriqueceram significativamente este estudo.

Sou grato aos meus colegas e amigos da turma do doutorado, que, com suas discussões e colaboração, tornaram o ambiente de pesquisa mais estimulante e prazeroso. Além de meus companheiros de doutorado, foram também de luta numa conjuntura política e sanitária terrível vivenciada por todos nós desde 2016. Agradeço também aos funcionários e professores do CPDA pela oferta de conhecimentos, pelo carinho, parceria, amizade, paciência, compreensão e infraestrutura que possibilitou a realização deste trabalho.

Essa tese não teria sido possível sem o leal apoio de meu companheiro de jornada e de vida, Rafael Medeiros. Meu profundo agradecimento a você, meu amor, por me encorajar em seguir até o final, por abrir espaços e dar suporte no nosso dia a dia para a minha escrita. Agradeço também ao Joaquim, meu filho, que dentro das possibilidades dos seus recém completos 3 anos, compreendeu os meus momentos de trabalho, minhas ausências nas madrugadas e nos passeios de final de semana. Vocês, minha família, merecem um agradecimento especial pelo amor, compreensão e apoio incondicional ao longo desta jornada. Sem esse suporte não teria conseguido superar os desafios. Vocês são a razão da minha persistência e motivação de vida.

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

Finalmente, agradeço a todos que, de alguma forma, contribuíram para a realização deste trabalho. Cada um de vocês desempenhou um papel importante, e sou profundamente grata por isso.

RESUMO

BRUGNHARA, Ariane Cristina. **O feijão gorutuba em Bem Viver de Vila Nova dos Poções: um componente de identidade.** 2024. 248f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (CPDA/UFRRJ), Rio de Janeiro, 2024.

Este trabalho de doutorado defende possíveis correlações identitárias entre o cultivo do feijão gorutuba e o povo de mesmo nome, moradores de Bem Viver de Vila Nova dos Poções, comunidade localizada em Janaúba, norte do estado de Minas Gerais. A compreensão da identidade étnica enquanto uma categoria em constante construção, resultada de relações estabelecidas entre grupos sociais (Barth, Poutignat e Streiff-Fenard, 1998), contribuiu com a tese de reconhecimento identitário dos gorutubanos para além de sua localização às margens do rio Gorutuba, haja vista a constituição dos povoamentos no interior de Minas Gerais, desde a Bahia, e a contribuição deste povo num largo espaço de tempo. O não isolamento, a circulação de pessoas e alimentos, os conflitos, as relações sociais, dentre outros aspectos, dos gorutubanos quilombolas na região, foram determinantes ao reconhecimento daquela identidade étnica e, por conseguinte, da vinculação identitária deste povo ao feijão gorutuba por outros grupos sociais. Enquanto categoria endógena, o feijão gorutuba é compreendido enquanto um alimento fundamental da história daquela população, dada a centralidade da alimentação na organização social dos gorutubanos quilombolas vivida no contexto histórico e revelada enquanto um meio de vida (Candido, 1979). A tese fundamenta-se nas possíveis vinculações entre identidade de um povo e o feijão gorutuba enquanto um processo analítico confeccionado para o doutoramento.

Palavras-chave: Identidade étnica. Quilombolas. Feijão Gorutuba. Gorutubanos.

ABSTRACT

BRUGNHARA, Ariane Cristina. The gorotuba bean in Bem Viver de Vila Nova dos Poções: a component of identity. 2024. 248. Thesis (PhD in Social Sciences in Development, Agriculture, and Society) - Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (CPDA/UFRRJ), Rio de Janeiro, 2024.

This thesis brings possible identitary correlations between the gorotuba bean and the gorotuba quilombola group from Bem Viver de Vila Nova dos Poções located in Janaúba north of Minas Gerais state. The comprehension of ethnic identity as a category under continuous construction, as an outcome of established relations among social groups (Barth, Poutignat e Streiff-Fenard, 1998), contributes with the thesis that identitary recognition of the gorotubanos goes further than their localization on the Gorotuba river, considering the establishment of settlement in Minas Gerais and Bahia and the contribution of the group for a long time. The non-isolation, the circulation of people and food, the conflicts, the social relationships, among others aspects from the gorotubanos quilombolas on the region were decisive for the recognition of the ethnic identity, and therefore, bond between the identity with the gorotuba bean by others groups. Otherwise, as endogenous category, the ethnic identity is not that direct related as the exogenous one. Although the gorotuba bean is understood as a fundamental food it had not been listed as an identity element of the quilombolas by the people of Bem Viver. Despite of that, the centrality of feeding in the social organization of the quilombolas gorotubanos, experienced on the historical context and revealed as livelihood (Candido, 1979), suggest possible identity relations between the bean and the people, mainly by the analytical process presented on this thesis.

Keywords: Ethnic identity. Maroons communities. Gorotuba bean. Gorotubanos.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Mapa da capitania da Bahia, entre o rio São Francisco, Rio Verde e Riacho Gavião (c.1758)	35
Figura 2 – Roteiro sugerido por Mata-Machado dos principais povoados distribuidores de sal e de produtos agropecuários da época colonial	42
Figura 3 – Caracterização hidrográfica da bacia do rio São Francisco	47
Figura 4 – Região semiárida da bacia do São Francisco	50
Figura 5 – Território gorutubano	62
Figura 6 – Mapa de localização da comunidade quilombola Gurutuba	64
Figura 7 – Províncias hidrogeológicas da Região Hidrográfica do São Francisco em relação à sua malha hidrográfica	71
Figura 8 – Mapa das Áreas Alimentares do Brasil	100
Figura 9 – Feijão gorutuba, também chamado de “favinha” na comunidade quilombola Boi, Pindaí (BA)	107
Figura 10 – Chamado de feijão gorutuba ou sempre verde em Barreiras (BA)	108
Figura 11 – Chamado de feijão gorutuba, catador ou feijão de corda, na comunidade quilombola Caco, Pindaí (BA)	108
Figura 12 – Mapa ilustrativo dos locais de incidência do feijão gorutuba	110
Figura 13 - Feijão gorutuba nas mãos de Seu André, gorutubano-quilombola, em Bem Viver de Vila Nova dos Poções, Janaúba (MG)	111
Figura 14 – Feijão gorutuba em Bem Viver de Vila Nova dos Poções, encontrado em menor quantidade	111
Figura 15 – Irmãs gorutubanas de Bem Viver, da localidade de Vila Nova. À direita, a senhora Ana Martins da Silva, com a blusa gorutubana, rendada por ela. À esquerda, Dona Locardia.	113
Figura 16 – Distância entre o centro da comunidade de Bem Viver de Vila Nova dos Poções e o centro de Janaúba	143
Figura 17 - Imagem satélite de Vila Nova dos Poções, distrito de Janaúba e uma das localidades da comunidade quilombola de Bem Viver de Vila Nova dos Poções	144
Figura 18 – Mapa da área pleiteada pela comunidade junto ao INCRA (contorno em vermelho). Setores Censitários IBGE (2022) em colorido	147
Figura 19 – Vagem da fava, também chamada de ‘fejjoa’	164

Figura 20 – Antigo caixote usado para acondicionar rapadura (cerca de 1,5 m ²).....	168
Figura 21 - Levantamento dos elementos culturais de cada localidade de Bem Viver de Vila Nova dos Poções.....	189
Figura 22 – Registro da cartilha do Plano de Gestão Territorial e Ambiental Quilombola para a comunidade de Bem Viver de Vila Nova dos Poções, 2018	190
Figura 23 – Levantamento dos principais pontos de interesse cultural da comunidade de Bem Viver, feito pela equipe da Ecology Brasil em 2018, a qual participei como pesquisadora	191
Figura 24 - Mapa de satélite mostrando ao norte, em rosa, a comunidade de Bem Viver, ao centro a Barragem Bico de Pedra, a linha amarela demonstra a distância de cerca de 10 km entre a comunidade e a barragem. A linha preta que atravessa a cidade de Janaúba é a linha férrea mencionada.....	210
Figura 25 - Canais de Irrigação da Barragem Codevasf no interior de território quilombola.....	210
Figura 26 - Área produtiva dos ‘grandes irrigantes’ produtores de banana	211
Figura 27 - Lagoa Grande cercada por proprietários privados	211
Figura 28 - Vista geral de fruticultura irrigada (propriedades privadas), próxima à nucleação Monte Alto.....	212
Figura 29 - Ilustração das propriedades privadas no interior de Bem Viver de Vila Nova dos Poções.	214
Figura 30 - Distribuidora de frutas Brasnica instalada dentro dos limites do território pleiteado por Bem Viver.....	215
Figura 31 – Área utilizada pela Prefeitura Municipal para a extração de cascalho dentro da área pleiteada por Bem Viver	215
Figura 32 - Ilustração de cobertura vegetal no interior de Bem Viver de Vila Nova dos Poções. Na maior parte do mapa temos a pastagem de pecuária em Floresta Estacional Decidual. Nas áreas arredondadas ao centro e ao norte, temos pastagem de pecuária em contato com Savana/Floresta Estacional. E na localização de AP.TN temos pastagem de pecuária em contato com Savana-Estépica/Floresta Estacional	217
Figura 33 – Evolução da População rural e urbana entre 1940 e 2000	223
Figura 34 – Taxas anuais de crescimento da população entre 1940 e 2000 (%)	223

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – População de Bem Viver de Vila Nova dos Poções por setor censitário – IBGE 2022	146
Tabela 2 - Produto interno bruto a preços correntes de Janaúba/MG	225

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	23
CAPÍTULO I – Vale do Gorutuba, às margens do Rio São Francisco	26
1.1 A construção identitária de Bem Viver e o feijão gorutuba	26
1.2 Agricultura de exportação e agricultura de subsistência	30
1.3 Colonização e missões jesuíticas	39
1.4 Dominação étnica e territorial	40
1.5 Caminhos das águas no Vale do Gorutuba	45
1.6 Aquilombamentos no norte de Minas Gerais	52
1.7 Alimentação nos aquilombamentos	67
CAPÍTULO II – Construções e fronteiras étnicas	75
2.1 Quilombolas nos estatutos sociais, sociológicos e jurídicos	76
3.2 Identidades étnicas no Vale do Gorutuba	94
2.3 Encontros possíveis entre feijão e etnicidade	114
2.4 Alguns encontros entre a identidade e etnicidade	127
CAPÍTULO III – O alimento enquanto um meio de vida em Bem Viver de Vila Nova dos Poções.....	132
3.1 Povoamento e organização fundiária.....	136
3.2 Caatinga e os recursos alimentares	150
3.3 Agricultura, alimentação e os recursos naturais	153
3.4 Alimentos cotidianos	164
3.5 Reciprocidade e coletividade cotidianas.....	177
3.6 Aspectos culturais.....	183
CAPÍTULO IV – Novas dinâmicas territoriais	192
4.1 ‘Chegantes’ da Estrada de Ferro Central do Brasil	196
4.2 A Barragem Bico de Pedra	202
4.3 Obtenção dos meios de vida na atualidade	216
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	229
REFERÊNCIAS	236

APRESENTAÇÃO

Inicialmente, buscamos definir os contornos e delimitações da nossa pesquisa, apresentando o encontro com o feijão gorutuba e os gorutubanos quilombolas da região do norte de Minas Gerais. Passando pela minha trajetória acadêmica e profissional, busquei dar detalhes aos trajetos metodológicos possíveis e escolhidos, as questões e as temáticas relevantes para as nossas análises e alguns dos principais conceitos e debates acadêmicos deste estudo para cercar a relação entre o feijão e o povo, objetos dessa pesquisa, no contexto específico.

As relações analíticas da pesquisa evidenciam interconexões possíveis, mas, sobretudo, devemos dizer, são passíveis de críticas, adendos, debates e novas abordagens, dado que o conhecimento tende a se organizar no tempo a partir das decantações¹ necessárias para a sua estruturação e sustentação para além das aplicações aqui realizadas, não exploradas amplamente nessa tese dadas as condições nem sempre favoráveis no contexto da escrita. Ademais, novas sedimentações podem ser acumuladas ao longo do tempo por meio de experiências, aprendizados, observações e interações com o mundo ao nosso redor, podendo gerar novas camadas a esse conjunto de análises, enriquecendo-as e moldando-as continuamente.

Em outras palavras, esta tese está apresentada em forma de um trabalho acadêmico, mas as reflexões conceituais e analíticas continuarão, apesar da finalização dada no momento da defesa, ainda, sujeitas às contestações e críticas. Dessa forma, este trabalho trata mais de caminhos e abordagens possíveis e menos de constatações e afirmações fixas. Modestamente, este trabalho busca principalmente contribuir com processos que deem visibilidade a um grupo étnico e a um alimento relacionado a ele, o feijão gorutuba.

A escolha em tratar da trajetória acadêmica e profissional na Apresentação buscou revelar os interesses que permearam e permeiam meu olhar ao longo da minha história e me guiaram para o tema da alimentação, bem como identificar outros temas transversais à minha escrita e às minhas questões de pesquisa.

A temática rural surgiu na minha vida acadêmica na extensão universitária, ainda durante a graduação em Serviço Social, e se fez vinculada no apoio aos movimentos sociais de luta pela terra, à reforma agrária e às populações rurais pauperizadas da região de Franca e

¹ Jean Piaget e Lev Vygotsky, ambos psicólogos, porém um suíço e outro russo, abordam processos de construção de conhecimento semelhante ao processo de decantação. O primeiro o faz quando descreve os estágios específicos de desenvolvimento das crianças, por meio de interações com o ambiente físico e social. Por sua vez, Vygotsky, com a proposição de sua teoria sociocultural defende a importância das interações sociais e culturais na construção do conhecimento. Para aprofundar, ver Piaget (1954) e Vygotsky (1978).

Ribeirão Preto, interior do estado de São Paulo. Estas populações, conforme o entendimento hegemônico da teoria social², são consideradas residuais, fadadas ao desaparecimento ou ao assalariamento. Na interpretação sociológica marxista, o camponês sofreria pela acumulação primitiva, resultando na apropriação de suas terras, na proletarização de sua classe, na mecanização da produção no campo, nas mudanças nas práticas agrícolas e no êxodo rural. Nessa visão clássica, o camponês, entendido enquanto resquício do modo de produção feudal, estaria fadado à proletarização sem que houvesse, por ele, o desenvolvimento de algum processo revolucionário para a superação dessa condição, ou mesmo possibilidade de permanência no campo. A teoria sociológica clássica e a interpretação marxiana, grosso modo, centram-se na composição do proletariado urbano em decorrência da migração e da proletarização das populações rurais, num resultado inequívoco do desenvolvimento do modo capitalista de produção.

Durante o período em que me dediquei à iniciação científica, à extensão universitária e às primeiras experiências profissionais, fui conhecendo diversas populações rurais – dentre elas, sem-terra, acampados ou já assentados, e assalariados da cana-de-açúcar, conhecidos como boias-frias. De maneira incipiente, naquele momento, interessava-me observar a correlação entre a questão social³ e a questão agrária⁴, substancialmente articuladas entre si, já podendo

² É válido destacar que a definição de hegemonia varia no tempo e pode ser influenciada por diferentes correntes de pensamento, escolas de pensamento ou paradigmas teóricos. A teoria social abrange uma variedade de abordagens que buscam compreender e explicar os fenômenos sociais, incluindo questões relacionadas à estrutura social, mudança social, poder, cultura, instituições e interações sociais. A definição hegemônica reflete aquelas teorias que ganharam uma posição dominante, sendo amplamente aceitas e influentes em determinado período ou comunidade acadêmica. Aqui me refiro à hegemonia da teoria social pela perspectiva marxiana das ciências sociais que analisam as transformações econômicas e sociais a partir do desenvolvimento do capitalismo, colocando o campesinato como uma classe social que, desprovida dos meios de produção, tornar-se-iam assalariados e, portanto, inexistentes no decorrer do tempo. No entanto, a definição hegemônica é fluida e pode mudar à medida que novas teorias emergem, desafiam as perspectivas existentes e buscam explicar os fenômenos sociais de maneiras diferentes.

³ Para Marilda Villela Iamamoto, amplamente reconhecida na área do Serviço Social e por sua obra *O serviço social na contemporaneidade: trabalho e formação profissional* (1998), a questão social é um fenômeno complexo e multidimensional, que vai além de suas manifestações imediatas. Ela propõe uma análise que transcende a superficialidade dos problemas sociais, buscando compreender as raízes estruturais e as determinações históricas que geram desigualdades e conflitos na sociedade. A questão social, para Iamamoto, não se restringe apenas a fenômenos pontuais de pobreza, desemprego, violência, entre outros, mas é concebida como uma expressão das contradições do modo de produção capitalista. Ela destaca que as manifestações da questão social são resultantes das desigualdades sociais e das contradições inerentes ao sistema capitalista, onde o acesso desigual aos recursos e oportunidades é uma característica intrínseca.

⁴ Para Ariovaldo Umbelino, professor reconhecido por suas contribuições na Geografia Agrária, a questão agrária se refere a um conjunto de problemas, conflitos e desafios que envolvem a distribuição de terra, acesso aos recursos naturais, as relações de trabalho e as condições sociais no contexto rural brasileiro. Sua abordagem destaca aspectos como a concentração fundiária, a violência no campo, a luta pela terra e a importância de políticas públicas que promovam uma reforma agrária efetiva. O geógrafo enfatiza a persistência de estruturas arcaicas e desiguais na posse da terra no Brasil, resultando em um cenário em que grandes latifúndios

observar que elas não resultavam na erradicação do homem do campo. Assim, meu interesse em compreender a continuidade das populações rurais a despeito da questão social e agrária, e em contraposição a tendência de proletarianização e migração das populações do campo para cidade, passou a compor o quadro das minhas observações nos trabalhos profissionais e acadêmicos posteriores.

Seguidamente, trabalhei profissionalmente no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA/SP) com o objetivo de ampliar o acesso à previdência social rural dos assentados rurais de várias regiões do estado de São Paulo, especificamente nos municípios circunvizinhos à Andradina e na região conhecida de Pontal do Paranapanema. Ainda no contexto do primeiro governo Lula, a efetivação de direitos constitucionais era um imperativo para os órgãos federais, tais como o INCRA e o Ministério do Desenvolvimento Agrário. Dessa maneira, além de contribuir com o exercício dos direitos sociais previdenciários dos trabalhadores rurais não assalariados, pude observar que o acesso a estes direitos, garantidos pela disponibilização de renda de um salário-mínimo aos seus beneficiários, contribui fundamentalmente para a permanência das famílias rurais no campo. Essas lentes de análise me foram ensinadas pelo professor Guilherme Delgado durante o tempo em que trabalhamos juntos no INCRA, mas também aparece em outros dos seus trabalhos⁵. Naquele momento, de maneira muito preliminar, foi possível compreender a importância determinante da previdência rural para custear os meios de vida⁶ dessas populações, e assim garantir a permanência dessas pessoas no meio rural.

coexistem com pequenas propriedades e áreas de reforma agrária. Ele argumenta que essa desigualdade na distribuição de terras contribui para a reprodução da pobreza e das condições precárias de vida no meio rural.

⁵ Guilherme Delgado, renomado economista brasileiro, é também conhecido por suas contribuições para o campo das políticas públicas, especialmente no que diz respeito à previdência social e à agricultura familiar. Ao longo de sua trajetória, destacou-se por analisar questões relacionadas à seguridade social, incluindo o direito previdenciário no contexto rural. Em diversos trabalhos ele examinou como o sistema previdenciário pode influenciar a decisão das famílias rurais de permanecerem na atividade agrícola, oferecendo uma forma de subsídio agrícola capaz de mitigar os riscos associados à este tipo de produção. Delgado argumenta que políticas previdenciárias específicas para o meio rural são fundamentais para garantir a sustentabilidade econômica e social das comunidades agrícolas. Ele destaca a importância de programas de previdência rural que levem em consideração as particularidades do trabalho agrícola, como a sazonalidade das atividades e a incerteza dos rendimentos. Além disso, Delgado discute como o acesso à previdência rural pode contribuir para reduzir a pobreza e a desigualdade no campo, ao fornecer uma fonte de renda estável para os agricultores e suas famílias, especialmente em momentos de dificuldades econômicas ou adversidades climáticas.

⁶ “Meios de vida” é um conceito utilizado por Antonio Candido, de interesse para esta tese, conforme expressado em *Os Parceiros do Rio Bonito* (1979). O autor utiliza o conceito para analisar as relações sociais e culturais em comunidades rurais no Brasil, especificamente em Bofete (SP), mas valendo sua análise para nos ajudar sociologicamente a compreender a complexa teia de interações, valores, tradições e formas de organização social presentes nessas comunidades. Os meios de vida para Candido se referem não apenas às características materiais da vida cotidiana, mas também aos aspectos imateriais que moldam a identidade cultural e social de uma comunidade. Ele explora as relações entre os diversos grupos sociais, as hierarquias existentes, as práticas

Alguns anos mais tarde, em uma pesquisa encomendada pela Superintendência do INCRA de São Paulo, pude conhecer 19 comunidades quilombolas paulistas para quantificar e qualificar as políticas sociais acessadas por elas. Naquele momento, as pesquisas acadêmicas sobre as comunidades quilombolas eram incipientes, e a identidade quilombola vinha tomando espaço nos debates da sociedade, sobretudo, a partir dos desdobramentos da Constituição de 1988, especialmente pelo Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), Art. 68, quanto pelo Decreto nº 4.887 de 2003, que buscou regulamentar os procedimentos de identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos *remanescentes das comunidades dos quilombos*, conforme trazido pela Carta Magna brasileira.

Depois que conheci algumas comunidades quilombolas, como uma espécie de paixão incurável, nunca mais deixei de refletir, abordar e apoiar os quilombolas nas pesquisas acadêmicas e nos trabalhos profissionais. Ademais, nesses primeiros trabalhos compreendi outras dimensões que dão possibilidade à permanência desses grupos sociais no meio rural, tal como o acesso às políticas públicas e à regularização fundiária. A dimensão étnica e as imposições históricas colonialistas no contexto agrário brasileiro apareciam no segundo plano naquele momento, com poucos aprofundamentos sobre o contexto social daquela época, entre os anos de 2007 e 2011.

Essas experiências profissionais me possibilitaram conhecer *in loco* os “meios de vida”, no sentido abordado por Antonio Candido (1979), sumariamente definido pelos modos de subsistência, formas de trabalho, relações de poder, práticas religiosas e culturais diversas tipificações de populações rurais. Conheci as categorias autodeclaradas de assentados, caiçaras, quilombolas, agricultores familiares e pescadores artesanais de algumas regiões brasileiras e diversas formas de organização social, cultural e produtiva que constituem a complexa teia de relações e interações que dão sentido e tornam possível a permanência, ou a continuidade, de homens e mulheres no meio rural, contrariando o caminho inexorável que seria o resultado do desenvolvimento do modo capitalista de produção previsto pela teoria marxista ortodoxa. Garcia Júnior (1989, p. 160), de forma quase poética, sintetiza os caminhos dessas populações rurais: “As vias de transformação das relações sociais no campo não seguem itinerários inexoráveis, há caminhos alternativos [...]”.

culturais, a organização do trabalho, as formas de lazer e as estratégias de sobrevivência. Ao abordar os meios de vida dos parceiros do rio Bonito, Candido busca compreender a dinâmica social dessas comunidades rurais, destacando tanto as suas singularidades quanto as influências externas que moldam suas experiências. Esse conceito é central para a compreensão da vida rural e das complexas relações sociais que permeiam essas comunidades, sendo um instrumento analítico importante para entender a interação entre a estrutura social e as práticas culturais em um contexto específico – portanto, um referencial teórico importante para a nossa tese.

Ademais, essas experiências me apresentaram conformações sociais diferentes dos livros acadêmicos, mas mostraram também as convivências, conflituosas ou não, de fenômenos sociais supostamente antagônicos, entre o moderno e o arcaico, a casa grande e a senzala, por exemplo. Pude encontrar convivências históricas e territoriais entre posseiros e proprietários de terras, não latifundiários, cuja relação estabelecida em determinados contextos deixa evidente a dominação sobre os posseiros pelos proprietários de terra. Estes diferenciavam apenas por deter uma escritura de uma pequena parcela de terra, mas que dava legitimidade para criar relações desiguais e injustas nas parcerias, relações trabalhistas e de convívio com os posseiros, sobretudo negros. Com pouca diferença entre as classes sociais, o direito a uma pequena parcela de terra a partir de uma escritura, ou a propriedade de uma Casa de Farinha, conferiam abusos, castigos, pagamentos em forma de alimentos ao invés de dinheiro em espécie, num conjunto de situações vexatórias sobre os posseiros.

Diferentemente do que poderiam sugerir as bibliografias clássicas sobre a formação de quilombos, a convivência próxima e constante nem sempre deflagrou conflitos abertos entre esses vizinhos. Pude observar que a proximidade e convivência de fenômenos sociais antagônicos revelam amplas e surpreendentes teias de interações sociais no meio rural enquanto componentes do nosso “tecido social”⁷, conceito aqui resumido para explicar a complexa trama de relações sociais que formam a estrutura social de uma sociedade (Elias, 1993, p. 194). Junto com a desmistificação do mito do isolamento, busquei trazer essas temáticas reveladas pelos meus trabalhos de campo profissionais sempre que possível na tese.

No retorno à academia em 2012 para o mestrado no CPDA, uni dois campos de conhecimentos profissionais adquiridos desde a minha graduação finalizada em 2005: a previdência social rural (com enfoque na importância dos direitos sociais e sua premissa de ‘universalidade’) e os quilombolas (por meio do entendimento do direito comunal à terra que

⁷ Esse conceito de Norbert Elias nos ajuda na síntese da interconexão e a interdependência das relações sociais antagônicas vivenciadas no meio rural brasileiro. Vale destacar que o conceito de “tecido social” é amplo e abarca complexidade analítica maior do que a mera menção neste trabalho, cuja tese não pretende desenvolver neste campo, ou seja, foi usado pontualmente. Porém, vale mencionarmos que a perspectiva de Elias destaca a importância de analisar as mudanças nas estruturas sociais ao longo do tempo, considerando como as práticas sociais, as normas e os comportamentos evoluem e se entrelaçam. Ele argumenta que a sociedade forma um tecido dinâmico, moldado por processos de civilização, ou seja, mudanças na forma como as pessoas se comportam e interagem ao longo do tempo. O tecido social em Norbert Elias não é apenas uma metáfora estática, mas uma maneira de expressar a complexidade das relações sociais em constante transformação. Sua obra destaca a importância de considerar as interconexões entre diferentes esferas da vida social, incluindo o comportamento, as instituições e as estruturas de poder. Além disso, Elias também enfatiza a influência do autocontrole e da regulação social no desenvolvimento do tecido social. Ele explora como as mudanças nas práticas sociais e nas normas de comportamento ao longo do tempo moldam a estrutura social de uma sociedade, influenciando o modo como as pessoas se relacionam e interagem.

os diferenciam do pequeno proprietário, posseiro, do agricultor familiar, do assentado, dentre outras denominações). Na dissertação, diferenciei o trabalhador rural, enquanto categoria homogeneizada pela legislação previdenciária, e o quilombola, nas suas especificidades, demonstrando uma tendência de judicialização das buscas pelo exercício do direito previdenciário nos quilombos do Vale do Ribeira de São Paulo, e evidenciando a dificuldade de garantir a universalidade de acesso preconizada nas regulamentações brasileiras.

A temática alimentar passou a ser objeto das minhas reflexões somente algum tempo depois. No curto período entre a defesa do mestrado e o ingresso no doutorado, profissionalmente participei na confecção de um livro de educação popular em segurança alimentar e nutricional elaborado a partir de trabalhos de extensão universitária praticada com dois grupos de mulheres pescadoras de Arraial do Cabo (RJ)⁸, um deles autodeclarado quilombola. A aproximação dos temas de segurança alimentar e pesca artesanal, no contexto de uma comunidade quilombola, revelou técnicas consideradas tradicionais pelas mulheres, tais como a salga e o artesanato feito com escamas de peixes, enquanto componentes importantes para definir a identidade daquele grupo.

As condições concretas de vida também me empurraram para a temática alimentar. Para continuar estudando no Rio de Janeiro, fora da minha cidade de origem, passei a vender quentinhas para me manter durante o processo seletivo do doutorado e durante algum tempo já ingressada. Esse hobby, que me ajudou a acrescer minha renda, também me aproximou dos temas alimentares por paixão e curiosidade.

Quando ingressei novamente no CPDA, tive a sorte de ser escolhida pelo professor Renato Maluf, uma vez que no Programa os orientandos são escolhidos pelos orientadores. Com essa janela de possibilidade, procurei unir todos os meus temas de interesse, o que só foi consumado após a qualificação do doutorado, dado que qualifiquei discutindo ainda a Previdência Social Rural e os quilombolas.

Enquanto eu e o professor Renato procurávamos um tema de interesse comum e possível de ser pesquisado em um doutoramento, foi instaurada a pandemia e, logo em seguida, em 2021, fiz o maior encontro da minha vida, chamado maternidade. Todavia, o desejo pelo desenvolvimento da temática alimentar estava definido e, como já dito, veio sendo confeccionado artesanalmente em forma de tese de doutorado desde então.

⁸ O livro *Mulheres da Pesca: Educação Popular em Segurança Alimentar e Nutricional*, de Amábela Avelar e Ariane Brugnara (2020).

Os trabalhos profissionais me levaram a conhecer diversas comunidades quilombolas em diferentes regiões brasileiras. Dentre esses trabalhos, destaco a realização de pesquisas *in loco* para a elaboração de documentos de licenciamento ambiental⁹, chamados de Estudos do Componente Quilombola nos quais conheci a região Norte de Minas Gerais, adentrando parte do Estado da Bahia, onde pude realizar uma espécie de campo exploratório para o doutorado e vivenciar aquela região até a conclusão deste trabalho profissional, entre os anos de 2016 e 2020.

Pude visitar inúmeras vezes a comunidade de Bem Viver de Vila Nova dos Poções em Janaúba (MG), ponto focal do nosso estudo, e outras comunidades autodeclaradas como quilombolas pela Fundação Cultural Palmares¹⁰, com similitudes em torno da alimentação. Em Borá, Mocambo e Sítio, localizadas em Bocaiúva (MG), Poções em Francisco Sá (MG), e em Boi, Caco, Vargem do Rancho e Taboa II, situadas no município de Pindaí (BA), o alimento popularmente chamado de feijão gurutuba foi mencionado por todos os quilombolas entrevistados como uma das únicas alimentações possíveis e ainda disponíveis nas localidades,

⁹ O licenciamento ambiental é um instrumento da política nacional de meio ambiente que tem como objetivo principal controlar e monitorar atividades humanas que possam causar impactos significativos ao meio ambiente. Esse processo visa conciliar o crescimento econômico com a preservação dos recursos naturais e a qualidade de vida das populações.

Em geral, o licenciamento ambiental envolve a avaliação prévia dos impactos ambientais que uma determinada atividade pode causar, a definição de medidas de mitigação e compensação desses impactos, e a autorização concedida pelo órgão ambiental competente para que a atividade seja realizada.

Em geral, o licenciamento ambiental envolve a avaliação prévia dos impactos ambientais que uma determinada atividade pode causar, a definição de medidas de mitigação e compensação desses impactos e a autorização concedida pelo órgão ambiental competente para que a atividade seja realizada:

- Licença Prévia (LP): concedida na fase preliminar do planejamento da atividade, após a análise dos estudos de impacto ambiental e a realização de audiências públicas, quando necessárias;
- Licença de Instalação (LI): autoriza o início da construção, instalação e montagem da atividade, conforme as especificações técnicas apresentadas nos estudos ambientais aprovados;
- Licença de Operação (LO): concedida após a verificação do cumprimento das condicionantes das licenças anteriores e a realização de vistorias técnicas, autorizando o início das operações da atividade.

Nos casos de possibilidade de instalação de grandes empreendimentos nas proximidades de populações quilombolas e indígenas, o órgão oficial interveniente responsável por este tipo de procedimento administrativo é respectivamente o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI).

¹⁰ A Fundação Cultural Palmares, criada em 1988, tem como objetivo promover a preservação e valorização da cultura afro-brasileira, incluindo as comunidades remanescentes de quilombos. A certificação das comunidades quilombolas é um processo administrativo que envolve uma série de etapas, incluindo pesquisas históricas, antropológicas e socioeconômicas para comprovar a origem e a continuidade dessas comunidades. A Fundação Cultural Palmares desempenha um papel central nesse processo, pois é responsável por emitir os certificados de autodefinição das comunidades quilombolas. Esses certificados são fundamentais para que as comunidades possam reivindicar seus direitos territoriais, acessar políticas públicas específicas e obter reconhecimento de sua identidade cultural e ancestralidade perante a sociedade. A partir da certificação, as comunidades quilombolas podem pleitear a regularização de suas terras, o que é essencial para sua sobrevivência e preservação de suas tradições. No entanto, a própria definição legal de quilombo tem sido alvo de debate, o que pode complicar o processo de certificação, e será mais bem explicado ao longo deste trabalho.

dada a resistência do grão aos cíclicos períodos de seca ou, conforme dito, dos “tempos difíceis”. Esses períodos, chamados de *carrancismo* por Costa Filho (2016, p. 327), se dão em oposição aos tempos de fartura, formando um conceito ambivalente definidor da forma variável de acesso à alimentação e da identidade dos gorutubanos.

Nessas comunidades pesquisadas no contexto de trabalho profissional, a trajetória da alimentação era correlacionada aos ciclos, curtos ou longos, repetidos, dos períodos de estiagem, bem como aos períodos de fartura, de uma terra “onde tudo que se planta dá, desde que chova”. Os relatos de graves restrições alimentares também eram relacionados às dificuldades financeiras extremas, mas também derivadas de conflitos fundiários e impedimentos de acesso à água.

Outro aspecto compartilhado sobre a alimentação, naquela ocasião, foi o recente abandono da produção da mandioca e seus derivados, resultado dos longos períodos de estiagem e da consequente perda das chamadas “sementes mais resistentes” e compatíveis com aquele ambiente. Como tentativa de permanecer com o cultivo, mencionaram a importação de manivas de outros locais, todavia, com baixa produtividade da mandioca exótica àqueles solos. Outra forma citada de manterem subprodutos da mandioca seria pela aquisição da raiz de outros proprietários locais, situação completamente desfavorável às condições econômicas daquelas populações, dada a quantidade de mandioca necessária para confeccionar farinha, por exemplo. Os subprodutos da cana-de-açúcar também foram indicados como alimentos fundamentais da trajetória histórica daqueles grupos sociais, não perdurando, todavia, nos tempos recentes.

Observando as trajetórias históricas em torno da alimentação contadas por aquelas comunidades, é possível apontar uma espécie de tríade alimentar resultante do equilíbrio relativo entre as necessidades do grupo social e os recursos disponíveis no meio físico, configurando o epicentro dos “meios de vida” nas sociedades rurais, conforme tratado em Antonio Candido (1979, p. 23).

Alimentos podendo conferir identidade a um grupo social constituem a dimensão central de análise deste trabalho de doutorado. Mesmo que a identidade seja discutida especialmente pelas lentes de Barth, Poutignat e Streiff-Fenard (1998), Candido nos ajuda ao compreender que a alimentação está no centro das relações sociais e culturais nessas comunidades, dando estrutura à identidade que, por sua vez, é moldada por uma série de fatores, incluindo história, tradições, relações de trabalho e pertencimento social. A alimentação em Candido é, dentre vários outros aspectos, orientadora dos meios de vida das comunidades rurais, sendo importante para entender a economia e a organização social e a identidade, bem como as formas de resistência e de adaptação às mudanças sociais e econômicas.

A suposta tríade alimentar observada *in loco* composta pelo feijão, farinha de mandioca e rapadura foi fundamental nas trajetórias relatadas sobre os períodos de escassez. Por sua vez, a tríade alimentar surpreendeu por forjar uma identidade alimentar de uma região, de um grupo social e por um período específico, mas também por ser não mencionada em artigos científicos ou outros estudos acadêmicos. Outro alimento surpreendentemente pouco explorado pelas pesquisas acadêmicas, é o feijão gorutuba. O feijão, por si, não é um elemento-surpresa exatamente por ser constituidor da base da alimentação de uma população, mas sim pela categorização nativa *gorutuba*, que também remete ao povo, ao rio e à região.

A região aqui tratada está circunscrita ao Vale do Gorutuba, localizado ao Norte do Estado de Minas Gerais e pertencente à bacia hidrográfica do Rio São Francisco. Embora não reflita uma delimitação oficial do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a região é frequentemente referida devido à presença do rio Gorutuba, que dá nome ao vale. O rio Gorutuba, afluente do rio São Francisco, é um importante curso d'água da região que atravessa municípios como Janaúba, Nova Porteirinha e Porteirinha, dentre outros que margeiam diversas comunidades quilombolas certificadas pela FCP, cujo destaque vai para a comunidade Gorutuba, lotada nas municipalidades de Gameleiras, Jaíba e Pai Pedro, todas em Minas Gerais.

Essa área é conhecida por sua relevância econômica, principalmente baseada na agricultura, cujas águas do rio Gorutuba são comumente utilizadas para irrigação, haja vista a Barragem Bico de Pedra à montante, cuja importância será tratada em momento oportuno, uma vez que essa instalação alterou o acesso à água de Bem Viver de Vila Nova dos Poções e outras populações. Embora não haja uma definição oficial, o Vale do Gorutuba é comumente utilizado para descrever uma área geográfica específica ao redor do rio e das cidades que estão próximas a ele.

O encontro com o feijão gorutuba fora dos limites geográficos do Vale do Gorutuba alicerça nossa tese de que o grão seja um dos pilares explicativos da identidade gorutubana. A defesa dessa hipótese foi provocada pela reflexão de identidade de Barth, Poutignat e Streiff-Fenard (1998), cuja definição de um grupo étnico depende do estabelecimento do “nós” e dos “outros” por meio de fronteiras étnicas fluidas e construídas (ou mantidas) por processos sociais de diferenciação e interação. O cultivo do feijão enquanto um alimento tradicional e a ampla relação estabelecida pelo grupo para além da sua territorialidade contribuíram para definir a etnicidade do grupo, dada pelo resultado de uma rede de relações sociais e, portanto, fruto de construções sociais. Ainda assim, tal identidade, assim como ocorre em outras realidades e conforme sugerido em Barth, encontra-se em constante transformação.

Dentre outros atributos importantes constituidores da etnicidade, é válido destacar que Barth, Poutignat e Streiff-Fenard (1998) sugerem que as imposições geográficas também influenciam a formação e a diferenciação de grupos étnicos, embora as fronteiras étnicas não sejam determinadas unicamente por fatores geográficos. Todavia, o ambiente físico, incluindo características como topografia, recursos naturais, clima e acessibilidade, pode desempenhar um papel importante na definição das fronteiras étnicas e na configuração das interações entre diferentes grupos sociais. No entanto, os autores ressaltam que as fronteiras étnicas são construídas e mantidas por meio de processos sociais, incluindo a seleção e a ênfase em características culturais distintivas, interações sociais, negociações e contestações entre diferentes grupos.

Tratando-se do fato do feijão gorutuba ter sido encontrado extrapolando os limites geográficos do Vale do Gorutuba, as interações e construções sociais que conformam a etnicidade foram elementos importantes discutidos no decorrer da tese. A conexão geográfica comum daquelas populações vivenciada ao longo do tempo, baseada predominantemente na agricultura, influenciou a autodeterminação gorutubana das pessoas que assim se declaram, ou seja, como um elemento endógeno ou uma categoria nativa. Tal designação, muitas vezes, coincide com a autodefinição quilombola, e, aqui, temos a hipótese de que o feijão gorutuba também contribua com a definição da identidade daquele grupo social, especialmente pela interação social com outros grupos e populações não gorutubanas ou não quilombolas.

Dentre todas essas comunidades conhecidas e pesquisadas por mim, apenas a comunidade quilombola de Bem Viver de Vila Nova dos Poções se autodeclarava pertencente à *nação gorutubana* e, em parte, ainda produzia a mandioca e seus derivados, por isso foi colocada como epicentro do nosso estudo. Dentre as dez localidades, ou nucleações, existentes no território pretendido pela Associação Quilombola de Bem Viver de Vila Nova dos Poções, apenas uma delas ainda detinha uma casa de farinha em funcionamento. Por sua vez, os engenhos de cana-de-açúcar estavam extintos, sobrando apenas alguns grandes caixotes de estocagem da rapadura em alguns poucos celeiros. O feijão gorutuba ainda era produzido por algumas famílias e foi encontrado em todas as localidades visitadas de Bem Viver e das outras comunidades quilombolas visitadas, com variações físicas visíveis entre os tipos de grãos.

Dado o entendimento das pessoas externas ao Vale do Gorutuba de que o feijão pertença aos gorutubanos, a escolha por estudar o feijão em detrimento da suposta tríade alimentar para esta pesquisa acadêmica, se deu pela permanência de sua produção e consumo na atualidade de forma ressignificada, pelo seu reconhecimento social quanto à origem territorial e por ser homônima ao nome do grupo social. Temos então como questão propulsora: a relação entre a

comunidade e o território, observada pelo cultivo do feijão gorutuba, poderia constituir-se como um dos pilares da identidade daquela população? Seria o feijão gorutuba um elemento da identidade do povo gorutubano?

Além das inserções feitas para os meus trabalhos profissionais, para esta pesquisa especificamente, fiz uma imersão de campo de 10 dias, em 2020, na comunidade de Bem Viver de Vila Nova dos Poções, pouco antes da pandemia de Covid-19, como forma de complementar os conhecimentos e análises que fiz anteriormente. Para a ocasião, tive o apoio de Hélio Soares de Souza, liderança e membro da diretoria da Associação Quilombola de Bem Viver de Vila Nova dos Poções à época, e de Maria Betania Soares de Almeida Silva, professora da Escola Estadual Julião Mendes Ferreira, localizada na comunidade. Essas pessoas me guiaram em campo junto daqueles que eles consideravam importantes para conversar sobre o feijão gorutuba. As pessoas indicadas também eram consideradas informantes fundamentais àquela comunidade para tratar e ser leal a história daquela população, sendo eles idosos, ou, como dito por eles, “povo antigo”, “pertencente à nação”. As conversas ocorreram nas próprias casas dos entrevistados e infelizmente não compartilhamos nenhuma alimentação, ainda que em horários de almoço, por exemplo, sugerindo um período de escassez ou da falta de intimidade entre nós.

Com roteiro aberto, perguntava primeiramente sobre a trajetória do entrevistado, sua relação com os gorutubanos, como viviam nos tempos antigos, quais eram os principais alimentos da infância, como eram produzidos e se esses ainda eram alimentos consumidos na atualidade. Sempre conduzida pelas próprias informações obtidas em campo, fui trazendo dúvidas e questionamentos em torno do feijão, sobre sua importância na alimentação de antigamente e da atualidade. Ele foi sempre tratado como o alimento base daquela alimentação: “Fomos criados no feijão gorutuba”. Naquele contexto o feijão gorutuba foi gradativamente se revelando como um “fato social total” (Poulain, 2013).

A complexidade social que foi sendo relevada durante a pesquisa de campo nos provocou a refletir como o alimento ultrapassa a questão nutricional e do consumo individual. Ele pode estar imbricado em uma complexa rede de relações sociais, culturais, econômicas e simbólicas, podendo influenciar nas interações sociais, identidade, práticas religiosas, sistemas econômicos e muito mais. Assim, o alimento considerado como um “fato social total” tende a abranger diversas dimensões da vida social de forma integrada, de modo que a partir do feijão gorutuba também foi possível compreender as estruturas e dimensões sociais mais amplas nas quais ele está inserido naquela comunidade.

Ainda assim, importa mencionarmos que os debates em torno das temáticas aqui apresentadas foram se constituindo ao longo do tempo entre os campos realizados para o meu

trabalho profissional e o tempo de retorno à escrita da tese, com lapso de cerca de dois anos entre estes períodos. De 2020 para cá, mantive contato com alguns moradores de Bem Viver, especialmente com o meu principal informante, Hélio, que considero que seja coautor deste trabalho por ter me emprestado, metaforicamente, suas lentes de análise para me ajudar a olhar, selecionar e dialogar sobre os aspectos de interesse desta tese. No ínterim, consultava os informantes, de tempos em tempos, solucionando dúvidas, ajudando-me a construir os pensamentos e as afirmações confeccionadas entre os soluços de escrita, aqueles permitidos em meio ao pleno exercício da maternidade e de outros trabalhos profissionais.

INTRODUÇÃO

Na presente pesquisa, procuramos compreender as interrelações entre um alimento e a identidade dos gorutubanos tendo como eixo central o feijão gorutuba enquanto um dos pilares identitários fundamentais para tal conexão. Enquanto um alimento de tradição, nossa hipótese é de que este feijão emerge como uma categoria que transcende aspectos puramente alimentares, conectando-se intimamente com a identidade étnica, ao mesmo tempo coletiva e regional.

Este alimento se fundamenta na natureza espacial como um recorte necessário, sem desconsiderar que outras dimensões não espaciais – como preferências religiosas, políticas, estéticas e sexuais – também influenciam a conformação identitária. A relação entre território e identidade é a principal via explorada neste trabalho, como resultado de processos sócio-históricos específicos na região geográfica onde o povo gorutubano se constituiu.

Defendemos que o feijão gorutuba não é meramente um produto natural ou biológico de garantia da existência, mas uma escolha alimentar consciente que reflete a adaptação dos sujeitos à sua realidade. A preferência por certos alimentos não apenas sustenta o crescimento e desenvolvimento da comunidade em determinados períodos, mas também contribui para a identificação étnica dos gorutubanos.

Enquanto aspecto metodológico utilizado para as análises pertinentes ao objeto de estudo, esta pesquisa adota uma abordagem dinâmica da identidade étnica, reconhecendo-a como um processo contínuo de identificação, negociação e construção. A análise de Fredrik Barth sobre etnicidade e identidade étnica (Barth; Poutignat; Streiff-Fenard, 1998) é utilizada para compreender como as interações sociais e a relação com o território moldam e reforçam as identidades locais, ajudando-nos a compreender a identidade daquele grupo social numa perspectiva mais ampliada, regional. Por outro lado, a análise de Antonio Candido (1979) sobre os meios de vida nos ajuda com o amálgama necessário para discorrer sobre a coesão de uma comunidade, com isso, tratar sobre sua identidade, mas também sobre os aspectos das mudanças ocorridas mais recentemente, alterando profundamente a relação daquela população com o acesso à terra e à água, por exemplo. Ao longo do tempo, o território e a população de Bem Viver de Vila Nova dos Poções experimentaram transformações significativas, moldando os meios de vida dos gorutubanos quilombolas e afetando diretamente a obtenção de alimentos tradicionais, alterando o uso do feijão gorutuba.

Enquanto metodologia científica que legitima a possibilidade de fazer uma pesquisa nas condições aqui apresentadas, a perspectiva da análise multissituada permite que a investigação se apoie em diversas fontes de pesquisa, em lugares e contextos diferentes (Marcus, 1991, 1995). Com um objeto construído em largo espaço de tempo, a partir de levantamentos de dados primários para atender primeiramente ao trabalho profissional e sob um olhar de diferentes regiões, contextos e comunidades, esta abordagem legitima uma visão abrangente dos múltiplos aspectos presentes no campo de pesquisa, evitando distorções e contribuindo para uma compreensão mais holística das dinâmicas identitárias em estudo.

A análise multissituada, introduzida por Marcus na antropologia, é uma abordagem metodológica que enfatiza a necessidade de estudar fenômenos sociais e culturais por meio de múltiplos locais de observação e perspectivas variadas, cabendo a confecção desta tese. No nosso caso, essa escolha metodológica para organização das nossas diversas fontes de informações de campo, realizados para diferentes propósitos, também nos permitiu, eventualmente, dialogar com outros locais de observação, exemplificando com outras comunidades quilombolas, para tratar do caso de Bem Viver de Vila Nova dos Poções. Também foi permitido trazer os meus diferentes locais de observação para a tese, variados no tempo, entre as análises feitas enquanto desempenhei trabalhos profissionais naquela região e enquanto pesquisa de doutorado.

Diferentemente da tradição etnográfica clássica, que tende a focar em um único local, ainda que tenha me centrado na comunidade de Bem Viver de Janaúba, o exercício metodológico multissituado visa capturar a complexidade e a interconexão dos fenômenos culturais ao investigar como diferentes contextos e localidades influenciam e são influenciados por práticas sociais, identidades e processos culturais.

Assim, a perspectiva multissituada utilizada somente para explicar a organização das informações nas condições possíveis de desenvolvimento desta pesquisa, permite a exploração de como diversos lugares contribuem para a compreensão de um fenômeno específico, ao mesmo tempo que incentiva a consideração de múltiplos pontos de vista e interpretações sobre o mesmo tema, incluindo a coleta de dados de diferentes grupos sociais e indivíduos com variadas experiências em diferentes lugares e com distintas formas de observação. Essa abordagem flexível e adaptável promove uma compreensão mais holística e interconectada dos fenômenos culturais e sociais investigados, permitindo que o alimento seja o eixo dorsal para o entendimento daquele complexo contexto sócio-histórico em longo prazo, no caso, permitindo uma abordagem possível ao feijão gorutuba como um fato social total. Por meio desse método de pesquisa, também foi possível articular aspectos da identidade gorutubana em um contexto

mais ampliado e colocar diferentes autores locais e os clássicos das ciências sociais, em âmbito nacional e internacional, em processo dialógico.

No primeiro capítulo deste trabalho, de maneira ampliada, foi trazido o contexto sócio-histórico de conformação daquela região, bem como as principais características que compõem a vida material e cultural dos grupos populacionais, dentre eles, as comunidades quilombolas. Nesse capítulo, buscamos compreender a constituição da identidade étnica na relação entre os grupos sociais e sempre que possível, em interface como o feijão gorutuba.

O próximo capítulo contextualiza os quilombolas e as identidades étnicas à luz das ciências sociais, buscando conceituar historicamente e definir os sujeitos do Vale do Gorutuba, aos quais chamamos de gorutubanos quilombolas, ou vice-versa. No capítulo seguinte, o terceiro, aproximamos nossa lupa de observação mais especificamente para a comunidade em pesquisa, Bem Viver de Vila Nova dos Poções, em Janaúba, norte mineiro, destacando alguns dos aspectos relevantes para a definição da identidade local e procurando entender a alimentação, especialmente o feijão gorutuba, naquele contexto. No último capítulo, apresentamos os principais aspectos das mudanças ocorridas a partir de 1970 que influenciaram significativamente as formas tradicionais de obtenção dos meios de vida, até então centrados na alimentação.

Nas considerações finais, ultrapassando as possíveis conexões entre as distintas partes da tese, foram apontados os limites da pesquisa e, sobretudo, os caminhos de continuidade da mesma, especialmente aqueles que podem contribuir com a proteção do feijão gorutuba e da comunidade gorutubana quilombola. Neste capítulo final, pretendemos transpor os muros da universidade para indicar possíveis diretrizes de efetivação de direitos àquela comunidade, impulsionando um tipo de relação possível entre visibilidade identitária e direitos: “A cultura liga por assim dizer as pessoas à terra; dessa forma, grupos portadores de cultura ganham passaportes para direitos de cidadania” (Almeida, 2007, p. 159).

CAPÍTULO I – Vale do Gorutuba, às margens do Rio São Francisco

1.1 A construção identitária de Bem Viver e o feijão gorutuba

Antes de adentrarmos aos dados historiográficos deste capítulo que buscam explicar as conformações identitárias históricas da comunidade gorutubana e quilombola Bem Viver de Vila Nova dos Poções, também chamada nessa tese de Bem Viver, faz-se necessário uma breve contextualização dessa localidade, ainda que esses aprofundamentos sejam abordados ao longo do trabalho nos momentos oportunos.

Bem Viver, localizada em Janaúba, Minas Gerais, tem suas raízes fortemente conectadas aos quilombolas e ao povo gorutubano, formando um elo histórico entre resistência, as diferentes identidades e a ocupação do território, de modo que as condições geográficas e alimentares refletem naquela população de modo singular. Segundo os depoimentos locais, a comunidade surgiu dos antigos quilombos e assentamentos de populações negras fugidas ou não da escravidão, que se estabeleceram em amplas parcelas de terras da região, formando o que chamam de “nação” em referência a história dos moradores antigos. Exemplo desse amplo território negro, temos ao norte da área pleiteada por Bem Viver a comunidade quilombola chamada Gurutuba, reconhecida e regularizada pelo Estado brasileiro. Outras comunidades de outros municípios vizinhos conformariam essa nação negra histórica, que explica em parte as coincidentes identidades gorutubanas e quilombolas.

A presença do rio Gorutuba, elemento central para a subsistência e a organização da vida comunitária dessa região, desempenhou um papel vital, assim como a agricultura de subsistência, baseada no feijão gorutuba, mandioca, e outros cultivos tradicionais, cujas formas de plantio e relação com a terra oferecem importantes contornos àquelas identidades locais. O feijão, além de um alimento de subsistência histórico, carrega consigo um forte valor simbólico, representando a resistência e identidade dos quilombolas da região.

Também resultada de disputas fundiárias e das lutas por reconhecimento territorial, especialmente com a expansão de grandes projetos agrícolas e de infraestrutura, como a construção da Barragem Bico de Pedra, a identidade quilombola e gorutubana da comunidade de Bem Viver se consolidou como uma referência de resistência e de organização social próprias e relacionadas àquele ambiente específico. Adicionalmente, a preservação e a criação de novas tradições culturais, expressas nas festividades religiosas, danças tradicionais, como o

"Batuque" e a "Dança do Pote", e a permanência do cultivo de alimentos tal como o feijão, conectam os gorutubanos a seus antepassados e alicerçam a identidade local.

A escolha do feijão gorutuba como elemento de análise da interrelação entre território e identidade não foi casual. O grão, cultivado por gerações nas margens do rio Gorutuba, foi observado durante minhas visitas em diferentes comunidades quilombolas da região, como dito na Apresentação deste trabalho. Em campo, com o auxílio de quilombolas e gorutubanos locais, conduzi entrevistas com anciãos e líderes comunitários, buscando compreender as práticas alimentares e a importância cultural do feijão gorutuba.

O feijão gorutuba, tido como o alimento base da história local, também é reconhecido por sua resistência às condições climáticas adversas do semiárido. Esses aspectos simbolizam o elo da relação entre a comunidade e o feijão, pela adaptabilidade deles às transformações territoriais e ambientais e, também por isso, um componente central da identidade daquela população.

Além dos meus trabalhos profissionais na região, em 2020, fiz uma imersão de 10 dias em Bem Viver, pouco antes da pandemia de Covid-19. Durante essa fase, com um roteiro aberto, perguntei aos entrevistados sobre suas memórias alimentares, a importância do feijão gorutuba em suas infâncias e a persistência desse alimento na atualidade. As entrevistas ocorreram nas próprias casas dos quilombolas, e a forma como se referiam ao feijão — "Fomos criados no feijão gorutuba" — exemplificava a importância simbólica do grão na manutenção da identidade cultural e no reforço dos laços comunitários.

A pesquisa demonstrou que o feijão gorutuba, mais do que uma simples fonte de alimentação, tornou-se um "fato social total"¹¹, imbricado em uma rede de significados sociais e culturais, transcendendo sua função nutricional. O alimento funciona como um elo simbólico entre o passado e o presente, conectando a comunidade ao seu território e reforçando sua identidade coletiva. Nossa pesquisa possibilitou compreender como o feijão gorutuba não é apenas uma marca de alimentação, mas também um elemento de resistência, expressando as transformações e continuidades na cultura alimentar da comunidade quilombola gorutubana.

Sendo assim, os dados historiográficos¹² trazidos ao início dessa tese são oportunos para compreendermos algumas dimensões que influenciaram na conformação social, econômica e

¹¹ Na concepção de Marcel Mauss, o "fato social total" é um fenômeno que exprime unicamente todas as espécies de instituições, religiosas, jurídicas, econômicas, morais, dentre outras, implicando simultaneamente, portanto, variados níveis da realidade social (Poulain, 2013, p. 735).

¹² A perspectiva histórica, fundamentada pelo materialismo dialético, marca a filiação dialética como importante recurso das pesquisas qualitativas como forma de superação das concepções empiristas e idealistas. Tal

cultural dos gorutubanos e quilombolas de Bem Viver de Vila Nova dos Poções num contexto mais ampliado, sendo estes fundamentais para apreender sobre os elementos que conformam historicamente aquela identidade. Perfazendo as dimensões relevantes daquele contexto histórico de longo prazo, compreendemos um pouco mais sobre as soluções alimentares criadas pelos grupos sociais – dentre as quais destacamos o feijão gorutuba, mas que não se encerram nele – e as identidades sociais constantemente constituídas.

Chamamos de soluções alimentares¹³ os alimentos selecionados e possíveis ao longo do tempo, e que são resultado de um trabalho anônimo por serem pertencentes a um coletivo e em decorrência de escolhas, acertos e erros, seja na produção, armazenamento ou preparo dos tipos de alimentos. A seleção de determinados alimentos em detrimento de outros representa a solução alimentar mais ajustada e equilibrada de um povo, ou seja, aqueles que foram os mais convenientes para o crescimento e desenvolvimento daquela população durante um determinado tempo ou por longos períodos. Compreendemos que o feijão gorutuba, como solução alimentar, tenha sido selecionado pelos gorutubanos.

À luz de Barth, Poutignat e Streiff-Fenard (1998), as informações historiográficas aqui trazidas buscam compreender a complexidade social, no longo prazo, que ajudam a definir a identidade quilombola e gorutubana como uma construção social. Embora possa compartilhar de um território comum, o Vale do Gorutuba, a etnicidade não se limita nele. Para os autores, as fronteiras étnicas são fluidas e dinâmicas, podendo ser redefinidas e negociadas ao longo do tempo por serem construções sociais e que surgem a partir das interações entre diferentes grupos, em contextos de contato e conflito. Essa perspectiva nos ajuda a defender de maneira mais assertiva a identidade gorutubana e quilombola constituída, dentre outros fatores, pelo feijão gorutuba, dado que ele é definido pelos “outros” que veem um grupo social distinto, vinculado àquela territorialidade específica.

perspectiva, embora não seja foco desse trabalho, está baseada nas concepções sócio-históricas de Vygotsky, Bakhtin e Luria (*apud* Freitas, 2002), de modo que “Percebe os sujeitos como históricos, datados, concretos, marcados por uma cultura como criadores de ideias e consciência que, ao produzirem e reproduzirem a realidade social, são ao mesmo tempo produzidos e reproduzidos por ela” (Freitas, 1996).

¹³ O conceito de “soluções alimentares” como resultado do equilíbrio entre um grupo social e os recursos disponíveis no meio físico não é atribuído a um autor específico, mas é uma abordagem multidisciplinar que se desenvolve a partir de diferentes campos, como a sociologia, a economia, a ecologia, a agronomia e a nutrição. No entanto, podemos dizer que muitos acadêmicos, pesquisadores e ativistas podem ter contribuído para o desenvolvimento e a compreensão desse conceito ao longo do tempo, por exemplo, teóricos da segurança alimentar e da soberania alimentar, como Renato Maluf, Amartya Sen, Vandana Shiva, Frances Moore Lappé, José Graziano da Silva, dentre outros que têm explorado aspectos relacionados à disponibilidade, acessibilidade, utilização e estabilidade dos sistemas alimentares mais em nível global e menos nas microanálises, como é o caso do nosso estudo.

As lentes da perspectiva histórica de longo prazo também nos ajudam na reflexão da alimentação como um “fato social total”, enquanto um fenômeno complexo, multidisciplinar e multifacetado. A expressão fato social total foi cunhada pelo sociólogo francês Marcel Mauss, especialmente em sua obra *Ensaio sobre a Dádiva (Essai sur le don)*, publicada em 1923 (Mauss, 2003), usada posteriormente por Poulain (2013) como metodologia possível das pesquisas sociológicas para alimentação. Embora Mauss não tenha usado especificamente a expressão “alimento como fato social total”, a ideia por trás dela está relacionada ao seu conceito de totalidade social. Para Mauss, os fatos sociais não podem ser entendidos apenas em termos de suas dimensões econômicas, políticas, culturais ou simbólicas isoladamente. Em vez disso, os fatos sociais são caracterizados por serem “totais”, ou seja, eles permeiam todas as esferas da vida social e estão intrinsecamente ligados um ao outro.

A relação entre alimento e o fato social total também foi abordada por Claude Fischler em *O Onívoro: O Gosto, a Cozinha e o Corpo* (1995), em que o autor examina a relação entre os seres humanos e a comida de uma perspectiva multidisciplinar, destacando como a alimentação é influenciada por fatores biológicos, culturais, sociais e psicológicos. Na famosa obra, Fischler discute como a alimentação está enraizada na cultura e na sociedade, e como os hábitos alimentares refletem e moldam identidades individuais e coletivas. Ele explora também as transformações na dieta humana ao longo da história e como essas mudanças são influenciadas por fatores sociais, econômicos e tecnológicos. *L'Homnivore* é uma considerada uma obra seminal que contribuiu significativamente para o campo dos estudos alimentares e para a compreensão da alimentação como um fenômeno social complexo e multifacetado.

Partindo da alimentação, e por meio dela, buscamos nos aproximar das diversas questões que permeiam a vida população investigada, incluindo seus aspectos sociais, psicológicos, econômicos e culturais de maneira abrangente (Contreras; Garcia, 2011), embora nem todas essas dimensões possam ser tratadas em profundidade no contexto deste doutorado.

Por último, nesse capítulo, buscamos revelar as interconexões e interdependências que também explicam os aquilombamentos nas adjacências do rio Grotuba em interface com a alimentação e a identidade. Esses aspectos são observados à luz de Elias (1997) que, em resumo, trata da interconexão e interdependência de grupos sociais distintos enquanto características essenciais da vida social, cujas relações são fundamentais para entender a dinâmica e as mudanças da sociedade. Para o sociólogo, os grupos sociais são interdependentes porque suas atividades e funções estão integradas em um todo maior o que nos ajudou a explicar que as fronteiras étnicas são fluidas e dinâmicas, podendo ser redefinidas e negociadas constantemente, em similitude às proposições de Barth, Poutignat e Streiff-Fenard (1998).

1.2 Agricultura de exportação e agricultura de subsistência

A abordagem adotada dialoga com a visão teórico-metodológica de Elias (1997), para quem o foco da análise sociológica são as redes de interconexões, as interdependências, as configurações e os processos gerados pelos indivíduos interdependentes. Nessa linha de pensamento, trouxe aspectos relevantes para explorar o processo civilizador do norte de Minas como uma estrutura social, com o intuito de compreender, em seu desenvolvimento, as relações que ligam diferentes atores entre si e que nos ajudam a explicar uma conformação étnica própria daquela região.

Por meio dessas lentes, poderemos compreender o conjunto de práticas incorporadas pelos indivíduos que atua como o substrato organizador da vida na sociedade norte-mineira que, por conseguinte, demarca uma fronteira étnica de quem são os gorutubanos ou quilombolas dali.

O conceito de Norbert Elias também nos auxilia na compreensão da interligação e da interdependência das relações sociais contraditórias observadas no meio rural brasileiro e no contexto específico do Vale do Gorutuba. É importante ressaltarmos que esse conceito de tecido social é vasto e engloba uma complexidade analítica maior do que a simples menção neste trabalho, o qual não se propõe a desenvolver detalhadamente este aspecto. Entretanto, vale destacar que a perspectiva de Elias enfatiza a necessidade de analisar as transformações nas estruturas sociais ao longo do tempo e entender, pelo seu conceito de “interdependência funcional”, que os diferentes grupos e estruturas sociais estão conectados e influenciam uns aos outros de maneiras complexas.

Por ser o Vale do Gorutuba abrangido pela rede hidrográfica do Rio São Francisco, e devido os primeiros registros oficiais de ocupação da região se darem por meio deste rio, apresentaremos os aspectos relevantes da agricultura de exportação e agricultura de subsistência enquanto projetos concomitantes e interdependentes impostos pela chegada dos colonizadores no sertão durante o processo de ocupação do rio também chamado “Velho Chico”, seus afluentes e tributários.

Fato conhecido, a colonização do território brasileiro se deu pelo litoral, instaurando o negócio açucareiro desde os solos férteis de massapê de Pernambuco, em maior quantidade, até o litoral sul em São Vicente, São Paulo, em menor quantidade e com destinação à aguardente (Pinto e Silva, 2014, p. 35). A cana-de-açúcar foi a primeira empresa portuguesa exitosa ali instalada. Para Josué de Castro, na obra *Geografia da Fome*, este tipo de produção é um regime de autofagia: “a cana devorando tudo em torno de si, engolindo terras e mais terras, consumindo

o humo do solo, aniquilando as pequenas culturas indefesas e o próprio capital humano, do qual sua cultura tira toda a vida” (Castro, 1967, p. 97).

Tratando da região alimentar litorânea, a monocultura de cana escasseou até a farinha de mandioca, um dos pilares da alimentação brasileira no período da colonização, mais precisamente durante a ocupação holandesa em meados do século XVII. Em resposta, “O Grande Conselho baixou ordens rigorosas para que cada habitante da zona rural, de acordo com as suas possibilidades, plantasse – sob penalidades severas – cerca de mil covas de mandioca por ano” (Castro, 1967, p. 110).

O interior, território dos “tapuia”¹⁴, e o clima temperado teriam sido responsáveis por manter os portugueses restritos à costa por cerca de um século após a datação oficial da invasão das terras brasileiras em 1500:

Da largura que a terra do Brasil tem para o sertão não trato, porque até agora não houve quem a andasse, por negligência dos portugueses que, sendo grandes conquistadores de terras, não se aproveitam delas, mas contentam-se de as andar arranhando ao longo do mar como caranguejos. (Salvador, 1627, p. 5)

Para a massificação do açúcar, anteriormente tratado como especiaria e como componente medicinal essencial dos boticários para aquecer o corpo e produzir xaropes¹⁵, eram necessárias grandes frações de terras, uma vez que os engenhos só eram rentáveis em produções de grande escala e também, por isso, necessitavam de larga utilização de mão de obra. A escravização dos negros já era conhecida pelos portugueses, franceses e ingleses, porém, foram os portugueses os primeiros os pioneiros a escravizar em larga escala e a misturar grupos étnicos diferentes (Pinto e Silva, 2014, p. 36).

Enquanto a monocultura da cana-de-açúcar mantinha no topo da pirâmide social os senhores de engenho no litoral, ela mesma asfixiou a policultura e as pequenas culturas

¹⁴ Os indígenas chamados de tapuia não designam uma etnia, ou seja, essa terminologia é pejorativa para não dizer racista. Teriam sido assim chamados pelos portugueses como referência aos povos originários do chamado Brasil Central, aos habitantes do interior ou aqueles que não habitavam a região litorânea brasileira. Essa categorização primitiva considerava os povos indígenas do interior como um todo homogêneo sem distinção entre as inúmeras etnias existentes no vasto território do Brasil profundo. Assim, os indígenas que não viviam na costa brasileira e que não falavam o tupi antigo eram chamados de tapuia. Os povos que compunham o grande tronco linguístico tupi consideravam aqueles do tronco macro-jê, os tapuias (tapuy-û), como do gênio bárbaro, inimigo, forasteiro (Monteiro, 2001).

¹⁵ Para mais informações ver as proposições de Brillat-Savarin no livro *A fisiologia do gosto*, de 1825. O advogado e político francês explora amplamente a relação entre comida, prazer e saúde, não limitando-se ao açúcar como componente medicinal. Ele discute a influência dos diferentes tipos de alimentos na saúde e no bem-estar. No entanto, o trabalho de Brillat-Savarin é mais lembrado por sua discussão sobre os prazeres da mesa e a arte de comer bem, e não tanto por investigações médicas específicas. Ele enfatiza a importância do equilíbrio e da moderação na alimentação, princípios que são relevantes para considerações sobre o uso medicinal do açúcar também.

isolando-as ou empurrando-as para o interior brasileiro, ocasionado um constante movimento do sertão para o litoral e vice-versa: as secas periódicas do sertão empurravam as pessoas para o litoral, e o salário miseráveis das zonas litorâneas empurrava a camada pauperizada da população para o sertão (Castro, 1967, p. 99-122).

O processo da colonização marca sua primeira influência na alimentação e na territorialização em terras brasileiras pela “distinção”. Abaixo dos senhores de engenho, os trabalhadores escravizados se dedicavam aos gêneros agrícolas de exportação, algodão e tabaco, ao comércio e também à agricultura de subsistência. Os europeus, a nobreza e seus aspirantes não queriam se misturar aos negros e indígenas e, num processo ativo de diferenciação dos grupos, empurraram para o interior a produção dos alimentos e essas populações, de modo que esses fatores ajudam a distinguir o alimento e o lugar dos pobres e da elite ao longo do tempo (Dória, 2014, p. 29).

A diferenciação do tipo do alimento por classe social também é referida por Castro (1967, p. 117), quando menciona que o crescimento da população e o condicionamento da fome daqueles que cultivavam a cana geraram a impossibilidade de importar quantidades de víveres do Reino, cabendo aos colonos se acostumarem com a “comida rude da terra, com sua dieta rotineira de feijão com farinha”. Esse processo, posteriormente, mudou de lugar as cozinhas das sinhas, pelo calor, para fora das casas, abriu ou adaptou as mesmas aos caprichos tropicais para melhor atender aos alimentos da terra, numa interconexão entre as culturas branca, indígena e negra (Pinto e Silva, 2014, p. 37).

O processo de ocupação territorial do chamado sertão, conhecido atualmente como Médio São Francisco abrangente do Vale do Grotuba, começou pelos portugueses vindos de Porto Seguro à procura de riquezas. Segundo Costa Filho (2005, p. 9), em 1534, o sistema de Capitâneas Hereditárias já teria explorado o rio São Francisco, utilizado para separar as capitâneas da Bahia e Pernambuco. Segundo essa pesquisa, na segunda metade do século XVI, diversas expedições da Bahia pelo Velho Chico abriram caminhos importantes para alcançar o médio curso do São Francisco: Francisco Braza Espinosa, em 1553; Vasco Rodrigues Caldas, em 1561; Martim Carvalho, em 1567; Sebastião Fernandes Tourinho, em 1573; Antonio Dias Adorno, Sebastião Alvares e João Coelho de Souza, entre 1580 e 1583; Cristóvão de Barros, em 1590; Gabriel Soares de Souza, em 1592; Belchior Dias Moreira, em 1596, dentre outros (Vasconcelos, 1974).

Duarte Coelho¹⁶, representante da nobreza agrária da Capitania de Pernambuco e da casa forte conhecida como Casa da Torre, afamado por combater indígenas, teria lançado embarcações para desbravar o São Francisco. Segundo Pinto e Silva (2014), Duarte Coelho teria inaugurado um novo momento do período colonial:

Transplantadas para uma terra distante, dividindo espaço com escravas africanas e indígenas, privadas de produtos aos quais estavam acostumadas, as senhoras portuguesas se viram obrigadas a reinventar práticas e costumes tradicionais do Reino, transformando suas novas casas e seus hábitos íntimos para adequá-los às exigências da nova vida. Reclusas da maior parte da comunhão social, a única existência possível para essas senhoras era no mundo da cozinha, onde se verifica certa “tropicalização” dos hábitos, à medida que práticas indígenas e negras são incorporadas à tradição portuguesa, conferindo-lhe novo caráter. (Pinto e Silva, 2014, p. 37)

Por sua vez, a Casa da Ponte, responsável pela capitania hereditária baiana, também “caminhava devorando terras, povoando desertos, construindo currais, conquistando o sertão, rumo ao São Francisco” (Lins, 1983, p. 27 *apud* Costa Filho, 2005, p. 10). Antônio Guedes de Brito, então responsável pela Casa da Ponte, ao encontrar boas condições de pastagens naturais, água e terrenos salinos teria iniciado as atividades de gado pela região.

Sem conseguir ocupar a vastidão de terras, a família Brito da Casa da Ponte praticou o sistema de arrendamento para ocupar o território rapidamente rumo ao sertão baiano e norte mineiro. “Os domínios da Casa da Ponte chegavam até os sertões do Rio Pardo e dos tributários do São Francisco, o rio Verde Grande, o Verde Pequeno, o Gorutuba” (Costa Filho, 2008, p. 34) onde está localizada Bem Viver de Vila Nova dos Poções atualmente.

Com imensas sesmarias, a Casa da Torre possuía 260 léguas pelo Rio São Francisco acima e a Casa da Ponte 160 léguas desde o Morro do Chapéu até a barra do rio das Velhas, e impossibilitados de ocupar a imensidão de terras, seus proprietários arrendavam e as alastravam com currais (Mata-Machado, 1981 *apud* Costa Filho, 2005, p. 10). Dessas expedições, vários integrantes teriam resolvido permanecer nas adjacências dos afluentes do rio São Francisco e iniciar os povoados e vilarejos (MMA, 2006, p. 73). O sistema de ocupação sesmarial que fundamentou o regime de terras imposto pelos homens brancos dava direito de domínio aos grandes proprietários territoriais em detrimento dos posseiros da terra. As legislações que sucederam esse período confirmam a supremacia da propriedade da terra onde o ocupante que depende da produção da terra para sobreviver não tem direito sobre a mesma caso outrem a

¹⁶ A Casa Forte de Duarte Coelho em Pernambuco, na localidade de Olinda, foi a primeira casa brasileira a ser fortificada no Brasil e entorno dessa família existem diversos registros de projetos de ocupação pelo interior do Brasil. Para maiores informações ver Pessoa (2016).

tenha registrado na forma da lei, ou documentado em falso papel, mesmo que nela nunca tenha pisado.

Outros registros historiográficos apontam que a ocupação da bacia do São Francisco se iniciou com a chegada de Mathias Cardoso de Almeida¹⁷ e suas bandeiras por volta dos anos de 1600, conformando uma área de criadores de gado das capitanias hereditárias da Bahia, Piauí e Pernambuco (Almeida Costa, 2021, p. 199). A Coroa Portuguesa teria chancelado e legitimado tal ocupação sob o pretexto de encontrar ouro e prata¹⁹ na escalada dos rios São Francisco, Preto e Grande (MMA, 2006, p. 73).

O mesmo Mathias Cardoso de Almeida teria desbravado a região pela bandeira de Fernão Dias Paes, junto com Borba Gato (genro de Fernão), com o objetivo de encontrar esmeraldas (Almeida Costa, 2019, p. 205). Mathias Cardoso, inclusive, foi homenageado com o nome de um município mineiro, distante em cerca de 130 quilômetros de Janaúba, cujos entrevistados mencionaram que aquela localidade, no passado, era considerada a capital mineira para eles, tamanha importância do bandeirante transferida para a posterioridade.

Junto com Antônio Gonçalves Figueira, Mathias teria se organizado nas barrancas do rio São Francisco ainda no início do século XVII. Do rio de Contas em Ituaçu (BA), tributário do Velho Chico, local onde também encontramos o feijão gorutuba, teriam iniciado as fazendas de Jaíba, Olhos D'Água e Montes Claros, estas correspondentes a atual divisão geográfica pertencente ao Estado de Minas Gerais. Jaíba, que deu origem ao nome do município posteriormente, pertence à região do Vale do Gorutuba e atualmente abriga 27 comunidades quilombolas contíguas dos remanescentes do chamado “povo antigo”, correspondente à população gorutubana, como melhor explicaremos adiante.

¹⁷ O sertanista Mathias Cardoso de Almeida acompanhou seu pai desde a sua adolescência em combates bravios de caça aos índios e conheceu as rotas de São Paulo até a Região Norte do Brasil, passando por Minas Gerais. Escravizava indígenas das futuras terras do estado de Minas Gerais para abastecer os mercados de São Paulo, Cananeia e Paranaguá. Atuou com Fernão Dias Paes e Dom Rodrigo Castelo Branco em busca de esmeraldas e desbravando a região das nascentes do São Francisco (Almeida Costa, 2019, p. 199).

Figura 1 — Mapa da capitania da Bahia, entre o rio São Francisco, Rio Verde e Riacho Gavião (c.1758)



Fonte: Pessoa (2016, p. 428).

Outra versão historiográfica, também contada pela perspectiva do colonizador, diz que Antônio Gonçalves Figueira foi o primeiro sesmeiro do Vale do Gorutuba, ainda na primeira década setecentista, e o povoador da região do rio Gorutuba (tributário do rio Verde Grande), praticado por meio de arrendamentos, venda ou ainda pela exploração concedida por intermédio de procuradores (Santiago, 2013, p. 50). Sublinha-se a presença de gorutubanos nesses períodos quando mencionados os rios Verde Grande e Verde Pequeno, afluentes do rio São Francisco, pelo fato do Vale do Gorutuba se localizar entre essas duas bacias, de acordo com as trajetórias trazidas pelos entrevistados para essa pesquisa de doutoramento.

As vastas sesmarias pareciam não ser suficientes, resultando em disputas entre as famílias da aristocracia do Recôncavo para controlar terras e tributos:

A existência das aludidas sesmarias gigantes, algumas, inclusive, com terras “a descobrir”, está relacionada não apenas a uma “fome de horizontes”, mas a um interesse objetivo de apropriar-se previamente, por via jurídica, dos potenciais recursos existentes em uma determinada região. Como demonstrou Teixeira da Silva, esse controle prévio das terras por grandes sesmeiros, como a Casa da Torre e a Casa da Ponte (da família Guedes de Brito), lhes garantia um futuro direito de exploração

ou – o que era mais comum – a realização de arrendamentos e a cobrança de foros dos eventuais posseiros que se instalavam naquelas terras. [...]

Considerando-se a absoluta imprecisão dos limites das grandes sesmarias, a Casa da Torre, a Casa da Ponte e outros grandes sesmeiros próximos dos centros do poder, cobravam foros onde seu poder fosse capaz de se arrojar tal direito. [...]

Essas disputas levaram, algumas vezes, a enfrentamentos entre a Casa da Torre e autoridades coloniais que, em diversas ocasiões se viam envolvidas em disputas de jurisdição e em brigas e pressões de moradores locais. (Pessoa, 2016, p. 189-190)

Em contraposição ao sistema sesmarial, o uso comunitário das terras, característico de diversas comunidades quilombolas, também podia ser encontrado naquela região. Sobre o apossamento de terras pelo rio de Contas, as malhadas, ou “maiadas” como chamadas na região, era uma forma de uso coletivo da terra para o pernoite do gado.

Embora pudessem estar localizadas nas terras de algum fazendeiro - o que não era o caso do indiviso ou do comum, onde não se reconhecia um proprietário – as malhadas podiam ser usadas por todos, sem permissão ou cobrança de direitos. (Silva, 1997, s.p.)

Para Silva (1997), o tema da pecuária no Brasil é frequentemente romantizado, especialmente ao retratar o vaqueiro como herói, perseverante e com traços de brutalidade. É de entendimento elementar e comum no pensamento social de que a criação de gado tenha sido a mola propulsora do desenvolvimento no sertão do São Francisco, sendo atribuído os nomes de Sociedade do Curral, Civilização do Couro ou ainda Currais do São Francisco.

Alguns trabalhos recentes, valendo citar os estudos de Mott (1979) e de Dória (1991), revelaram a formação obscura das relações sociais no sertão resultada da imposição da atividade pecuária ao chamarem a atenção para a escravização dos negros e indígenas até então não admitida pelas historiografias da ocupação do São Francisco¹⁸, inclusive na de Capistrano de Abreu¹⁹, que romantizou essa forma de colonização: “[...] o boi foi o pioneiro do sertão, a alavanca povoadora da caatinga... a solução regional para a conquista... dilatou o ecúmeno fazendo espaço ativo... pedia pessoal diminuto, quase abolia capitais e favorecia a alimentação constante” (Abreu, 1982, p. 132).

Estudos mais recentes apresentam outras realidades constitutivas do desenvolvimento no interior do país, destacando as condições de vida, a organização social e a participação dos

¹⁸ Para aprofundar sobre a importância da pecuária na ocupação do sertão da Bacia do São Francisco, ver Maria Yedda Linhares em *Pecuária, alimentos e sistemas agrários no Brasil (Séculos XVII e XVIII)*. Tempo. Vol. 1, nº 2. Rio de Janeiro: Departamento de História da UFF, Dezembro de 1996. E SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. *Pecuária e formação do mercado-interno no Brasil-colônia*. Estudos: Sociedade e Agricultura, nº 8. Rio de Janeiro: UFRRJ, abril de 1997.

¹⁹ Viajante e historiador brasileiro. Para aprofundar, ver Abreu (1982).

escravizados na economia do sertão. Antes, acreditava-se na predominância do trabalho livre, atraindo a mão-de-obra indígena devido ao baixo rendimento e à suposta “liberdade” existente. Agora, pesquisas mais recentes revelam uma dependência maior dos negros escravizados, sua importância para o desenvolvimento da economia e para a reprodução da vida, graças a agricultura de subsistência praticada na relação com outras propriedades (não em terras isoladas), desmitificando a romantização do trabalho no sertão brasileiro. A garantia da alimentação nesse processo de interiorização do médio São Francisco se deve, especialmente, aos trabalhadores negros.

A ocupação do “sertão não trato”²⁰ e a implantação das agriculturas para o fornecimento de alimentos surgiram oficialmente enquanto política da Coroa Portuguesa, por meio de um Plano Colonial, no ano de 1701, o qual ordenou a presença de gado *vacum* e do tabaco consorciado com mandioca, para reforçar o tipo de espacialização do sistema do uso da terra.

De fato, o decreto deixa transparecer uma política definida: a de limitar em áreas próprias e resguardar as três paisagens que passarão a configurar a economia rural da Colônia, isto é, a grande lavoura com seus campos definidos, incluída a área industrial, a lavoura de abastecimento que atendia aos interesses de consumidores urbanos e comerciantes de Salvador, devendo incluir a criação controlada de animais de tiro necessários ao transporte das mercadorias ao porto e, por fim, a pecuária extensiva na fronteira móvel, a cargo de sesmeiros e arrendatários, último elo fundamental de um macromodelo agrário. (Linhares, 1996)

O cultivo da mandioca amarga (*Manihot utilíssima*) servia principalmente à produção da farinha de mandioca, chamada por Teodoro Peckolt de “Pão dos Trópicos” (1939 *apud* Castro, 1967, p. 44), sendo aceita ao paladar dos estrangeiros, dentre outros motivos, pela durabilidade da raiz beneficiada e por dar “sustância” às alimentações. Ademais, “Foi a necessidade de contar com conhecimento indígena para explorar o novo território que aproximou os brancos de uma culinária indesejada” (Dória, 2014, p. 31). A permanência da farinha de mandioca vigorava em situações de crise, sobretudo das produções oriundas dos quilombos: “Com a crônica escassez de alimentos – grave nas capitânicas da Bahia, Minas Gerais e várias partes da Amazônia -, conseguia-se farinha nos mocambos [...]” (Gomes, 2015).

²⁰ “Sertão não trato” é uma expressão de João Guimarães Rosa, em sua obra-prima *Grande Sertão: Veredas*. Neste livro, a expressão é uma espécie de mantra recorrente na narrativa, que reflete a complexidade e a natureza indomável do sertão, uma região árida e inóspita do interior do Brasil. “Sertão não trato” pode ser interpretado como uma afirmação da intratabilidade do sertão, seu caráter selvagem e imprevisível, que não se sujeita às regras ou normas do mundo civilizado. A obra de Rosa explora profundamente o universo do sertão brasileiro, suas paisagens, personagens e mitologias, e a expressão “sertão não trato” encapsula parte desse *ethos* sertanejo.

A escalada do rio São Francisco para a produção de gado, também serviria à primeira tentativa jesuítica portuguesa de implantar um campesinato local para abastecer a Colônia, exportadora de açúcar, com alimentos (Schwartz *apud* Linhares, 1996). Assim sendo, dentre os papéis da agricultura de subsistência como um Plano Colonial do período, destacam-se dois:

[...] de ocupar a terra, desbravando-a e povoando-a e, ainda, o de organizar-se sob formas de trabalho familiar para produzir excedentes e atender, progressivamente, às necessidades dos núcleos urbanos em expansão, além de suprir as frotas que se dirigiam ao sul e à África. (Linhares, 1996)

Maria Yedda Linhares (1996) foi uma das pioneiras em falar da importância da agricultura de subsistência na convivência com os sistemas de plantations impostos pela colonização. A autora sublinha a importância da agricultura de alimentos ainda no período colonial e refuta a tradição da historiografia brasileira que dá centralidade à economia monocultora, voltada para a lavoura comercial de exportação pelo “produto-rei” colonial, a cana-de-açúcar, e que se esquece dos produtores de alimentos do mesmo período.

A exclusão dos produtores de gêneros alimentícios foi uma reivindicação constante e crescente da classe dominante colonial e plantacionista, monopolizadora das melhores terras mais próximas dos rios e dos portos. [...] É errôneo pensar que o Brasil viveu de açúcar, nada mais do que açúcar, nos primeiros séculos, e, depois, no século XIX, até a ruptura de 1930, de um segundo “produto-rei”, o café. (Linhares, 1996)

A organização político econômica do sistema de capitanias hereditárias daquele período atendia as demandas da Coroa, aos seus senhores lotados comumente no litoral e aos trabalhadores escravizados dos engenhos de cana-de-açúcar graças à agricultura de alimentos resultada da ocupação das terras do sertão, ou da chamada de “fronteira em expansão” por Linhares:

[...] construímos uma hipótese central segundo a qual a economia aqui [Brasil] engendrada nos primeiros séculos, baseada na agricultura extensiva, tinha sua reprodução dependente da presença de três elementos cuja oferta deveria ser elástica, isto é, *terras, homens e alimentos*. À existência em algumas regiões da fronteira agrícola aberta, apesar da persistente resistência das populações indígenas, combinavam-se o tráfico atlântico, inesgotável supridor de escravos africanos, e a *produção de alimentos em escala crescente*. De tal combinação de fatores resultava que “a economia colonial se reiterasse mediante um baixo custo monetário” e recriassem seus sistemas agrário-escravistas na fronteira em expansão. (Fragoso, 1996 *apud* Linhares, 1996, grifo nosso)

Várias outras diferentes versões historiográficas buscaram explicar os diferentes movimentos de ocupação do Velho Chico e seus afluentes. Até a criação da Capitania de Minas Novas (correspondente ao estado de Minas Gerais), decretada em 1757 e acatada pelas

autoridades soteropolitanas em 1760, o norte de Minas, até o rio Gorutuba, era vinculado à Bahia (Neves, 1908, p. 226) numa grande extensão de terras, chegando ao que hoje conhecemos como o estado do Maranhão. “Depois de instalar fazendas entre os rios Verde Grande e Gorutuba, o Capitão Estevão Pinheiro de Azevedo radicou-se em “Cahietetté”, num dos ‘milhores sítios’ do sertão, no século XVIII [...]” (Costa Filho, 2005, p. 12).

Vale informarmos que em Caetité, até hoje pertencente ao Estado da Bahia, também encontramos o feijão chamado localmente por gorutubano, porém ele é fisicamente diferente: de tamanho parecido, mas com rajado na cor vermelha.

1.3 Colonização e missões jesuíticas

As invasões e os povoamentos das regiões do médio São Francisco, por meio da dominação de homens brancos, também foram acompanhados pelas missões jesuíticas associadas à catequização e à escravização das diversas etnias indígenas e dos negros que ali se estabeleceram. Num esforço analítico, essas missões podem explicar a existência e permanência da fé católica nas comunidades quilombolas nos tempos atuais, refletida, dentre outros aspectos, nas manifestações culturais e religiosas.

Na segunda metade do século XVII, as missões se propagaram pelo vale do São Francisco e por diversas áreas do sertão nordestino, coincidente então com a região correspondente ao atual norte de Minas Gerais, onde se encontra Janaúba. Jesuítas, Franciscanos, Carmelitas, Oratorianos e Capuchinhos, cada Ordem à sua maneira, estabelecem suas missões na região (Puntoni *apud* Pessoa, 2016, p. 227).

Embora não seja possível abarcar a complexidade da imposição da fé cristã monoteísta sob a fé politeísta dos povos negros e seus descendentes realizada nas terras brasileiras como um todo, o quilombola Antonio Bispo dos Santos (2015), em seu livro *Colonização, Quilombos, modos e significações*, relaciona a tríade colonização-escravização-cristianismo como formuladora da cosmovisão religiosa que imputou várias maneiras de viver, ver, sentir e de organizar na vida dessas populações. Na atualidade, as comunidades quilombolas do norte de Minas são autodeclaradas como maioria de fé católica, porém a concepção de terra e seus frutos enquanto dádivas, seria uma herança cultural das “religiões de matriz afro-pindorâmicas²¹”, ao

²¹ Para o autor quilombola Antonio Bispo dos Santos, essa menção reforça que os negros trazidos forçosamente para as terras colonizadas pelos portugueses, constituindo um povo afro-pindorâmico próprio, ou seja, não exatamente igual aos grupos e tribos dos diferentes países africanos. O autor classifica negros e indígenas como contracoloniais.

invés de amaldiçoada como preconizou o livro Gênesis (Santos, 2015, p. 41). Segundo Antonio Bispo, a base cultural afrodescendente de orientação politeísta, não compreendia pecado na força vital que integra todas as coisas: “As pessoas, ao invés de trabalhar, interagem com a natureza e o resultado dessa interação, por avir de relações com deusas e deuses materializados em elementos do universo, se concretizam em condições de vida.” (Santos, 2015, p. 41). Tal consideração nos ajuda a explicar as relações umbilicais que as populações quilombolas estabeleceram com os seus territórios e o uso dos seus recursos enquanto condição de vida.

Tratando da complexa trama que compõe as interconexões e estruturam as sociedades, na ordem do sagrado, podemos citar as peregrinações historicamente reconhecidas pela região, como em Bocaiuva, Serra das Araras, Grão Mogol, Serra Nova, Serra Branca, Jacaré Grande (este último uma localidade de Bem Viver de Vila Nova dos Poções, a qual veremos adiante) e até mesmo a cultos cristãos de Bom Jesus da Lapa (Almeida Costa, 2021, p. 170). Segundo Almeida Costa, essas peregrinações ajudam a fortalecer a identidade dos habitantes regionais, conectando áreas rurais e urbanas através de redes familiares, facilitando a troca de recursos materiais e conhecimento, compondo uma trama de relações em que os vazios são preenchidos pelas jornadas das populações que habitam o território regional.

1.4 Dominação étnica e territorial

Vale mencionarmos que o processo de invasão sistemática do “sertão não trato” impôs guerras nas áreas correspondentes atualmente ao norte de Minas Gerais como forma de dominação étnica e territorial branca.

Dentre outros aspectos, as guerras e perseguições aos grupos étnicos, objetivavam combater as mais de 16 sociedades indígenas existentes ao longo do São Francisco e seus afluentes e, conseqüentemente, aniquilaram completamente culturas, tipos de alimentos e sistemas alimentares inteiros, de maneira difícil de ser mensurada.

Entre as etnias existentes, Nelson de Senna (*apud* Costa Filho, 2005) fala dos indígenas da etnia Cariri miscigenada aos Caiapós, os Catolé, Caruru, Kiriri, Amipira, Tobajara, Maracá Akroá e Shacriabá, como resumido a seguir:

Para ocupar as margens do São Francisco, a Coroa travou guerras contra muitas nações indígenas. Na região da Barra do Rio Grande, hoje simplesmente Barra, os portugueses enfrentaram os acroás, e, mais ao sul, mas ainda em terras hoje baianas, os amipiras ou amoipiras, e os maracás, na margem direita. Subindo o rio, em território hoje mineiro, havia índios das nações Tabajara e Goiás, os primeiros de etnia ou cultura tupi, os segundos certamente parentes dos Guanhães e dos guaianazes, povos macro-

jê, naquele tempo associados aos carijós, mas que tinham recebido influência da cultura tupi. A leste do São Francisco, na região onde hoje fica a fronteira entre Minas e a Bahia, havia os catolés, vivendo no vale do Gorutuba e vizinhanças. Os puris, parentes dos Goitacazes e dos cataguazes, também viviam a leste do São Francisco, no planalto onde hoje fica Diamantina, cujas encostas ocidentais estão bem próximas das margens do rio. Os sertões a oeste do São Francisco eram habitados pelos caiapós, que, entre o fim do século XVII e o começo do XVIII, foram expulsos para regiões ainda mais ocidentais, por povos da família cariri, que vinham do Açu, antepassados dos xacriabás de hoje (Vasconcelos, 1974, p. 36; Costa, 2005, p.10; Tavares, 2008, p. 16-21 *apud* Santiago, 2013, p. 48)

Outros dois exemplos das invasões violentas colonialistas são: 1) o combate aos índios no rio do Salitre, entre 1674 e 1676 – salitre era essencial para a produção de pólvora; e 2) a Guerra dos Bárbaros que acompanhou todo o período de ocupação do interior para combater violentamente os indígenas resistentes a ocupação dos territórios destinados às pastagens²². A governança da Confederação dos Cariri na região do rio São Francisco foi destinada ao já referido bandeirante Mathias Cardoso como mérito por ter derrotado as sociedades indígenas no médio curso do rio.

A governança da região, concedida pelo Governo Geral à época, era responsável pela pacificação do médio São Francisco e pelo recolhimento do dízimo, conjugação de projeto colonial entre a Coroa e o catolicismo (Almeida Costa, 2019, p. 203). O responsável pelo recolhimento era enviado da Capitania da Bahia e do Conselho Ultramarino em Portugal para, nas semanas santas, em Morrinhos na Freguesia de Nossa Senhora da Conceição em 1695, atualizar relações sociais e políticas e prestar contas do dízimo por meio de festejos chamados de arraiais (Almeida Costa, 2019, p. 203). Mathias Cardoso de Almeida teria sido o responsável pelo primeiro povoamento da região, hoje Morrinhos, cuja localidade, à época, tornou-se o principal ponto de parada na rota vindas da Bahia no sentido ao centro de Minas Gerais.

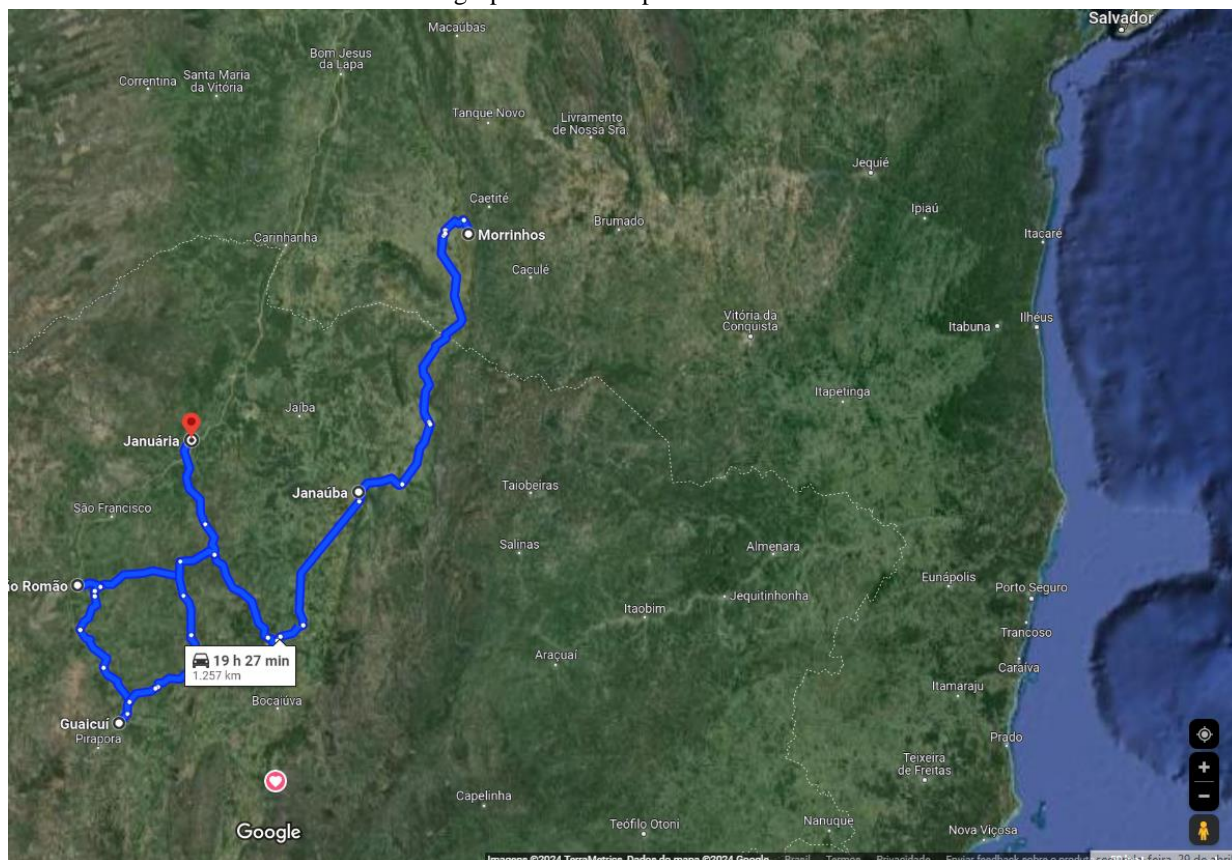
A governança de São Paulo também destacaria Mathias Cardoso de Almeida, seu filho Januário Cardoso e Antônio Gonçalves Figueira, após massacrarem tribos do sertão para fundarem povoados. Os povoados objetivavam suprir as bandeiras, dar segurança aos caminhos e opor as resistências. Dentre os principais povoados da época colonial, Mata-Machado (1991, p. 35 *apud* Costa Filho, 2005, p. 11) destaca os possuidores de portos distribuidores de sal (Morrinhos, São Romão e Guaicuí) e os distribuidores de produtos agropecuários (Pedras de Maria da Cruz e Januária).

Como forma de ilustração, o mapa simplificado apresentado na **Erro! Fonte de referência não encontrada.** nos dá a noção dessas localidades na atualidade, em relação à

²² Para maior aprofundamento, ver Pires (1990) e Puntoni (1998, 1999).

Janaúba, nosso foco de análise a partir de Bem Viver de Vila Nova dos Poções. Coincidência ou não, essa região lugar de embates e de alto fluxo de pessoas e coisas desde a colonização, compõe a região em que o feijão gorutuba é assim denominado pelos moradores locais.

Figura 2 – Roteiro sugerido por Mata-Machado dos principais povoados distribuidores de sal e de produtos agropecuários da época colonial



Fonte: Google Maps, 2023.

Os arraiais, com bandeirolas à moda portuguesa, eram distribuídos nas margens do rio das Rãs, Verde Grande, Verde Pequeno, Pardo, Gorutuba e São Francisco – vinculados ao Governo dos Índios do São Francisco (Almeida Costa, 2019, p. 205). Atualmente, possível comparação aos grandes festejos de antigamente pode ser atribuída às similitudes com as comemorações das festas juninas presentes na atualidade, sendo a dança Quadrilha considerada tradicional pelos quilombolas.

Pelo dito até aqui, identificamos diversas camadas de realidades que compõem a conformação sócio-histórica do Vale do Gorutuba, ao qual também foi chamado de sertão do São Francisco. Em uma história composta de diferentes atores e de diversas versões, obviamente se revelam contradições ou aspectos conflitantes quem fundam aquele contexto sócio-histórico, fazendo que haja uma particularidade da constituição societária naquela região.

Essa ideia de particularidade de conformação social no norte de Minas Gerais é defendida por Almeida Costa (2019) em seus estudos sobre identidade daquela região, dado o percurso social, econômica e cultural e as inter-relações figurativas estabelecidas ao longo dos séculos de ocupação e formação da sociedade.

Para Almeida Costa (2019), a existência das lógicas diferenciadas e conjugadas da cultura sertaneja no processo civilizador da região, demonstra a construção de um Estado como resultado dessa forma de ocupação específica, a sociedade de curral (desde 1660 até 1970 – recorte de seus estudos). É da relação entre o homem e a natureza, mediada também pelo trabalho na terra e pela lida com a criação animal, a conformação do sertanejo²³, abrangente do povo gorutubano, e do quilombola do norte de Minas Gerais.

Nessa particularidade, os processos sociais, econômicos e culturais estiveram subsumidos à cultura do curral que alimentou as minas gerais, as minas goianas e matogrossenses e que significaram a vida cultural daquela região com traços encontrados até a atualidade.

Utilizando as lentes de Barth, dentre as dimensões que compõem a identidade relacional, ela é resultada do grupo étnico enquanto sujeito da etnicidade, ou seja, embora os grupos compartilhem de uma mesma cultura, as diferenças de culturas não conduzem à formação ou ao reconhecimento de grupos étnicos distintos. Em Barth, o compartilhamento de cultura é consequência, não causa, condição ou explicação de etnicidade e, novamente, se dá em relação. No caso das sociedades multiculturais do período colonial, cada grupo social manteve sua religião, língua ou cultura, mas se relacionavam na situação comum do mercado (Furnivall, 1991; Barth, 1986; 1990 *apud* Villar, 2004, p. 171) ou como frente política ou militar para combater os enfrentamentos de ordem da coroa portuguesa. O cenário de interação entre os diferentes grupos sociais, de negros, indígenas, libertos em situação de vulnerabilidade social, garimpeiros, dentre outros encontrados no período colonial, as ideias de Barth indicam que a interação e o contato entre os coletivos define a natureza e o alcance das relações, ou seja, dessas interações se constituem as fronteiras étnicas e estas, por sua vez, são fluidas e não fixas ou isoladas.

Num processo de constituição contraditório, ou sob as lentes sociológicas, estabelecido por redes de interconexões, interdependências, configurações e processos gerados pelos indivíduos interdependentes, se a chegada do homem branco criou uma estrutura social e

²³ Entendido segundo a visão de João Batista de Almeida Costa, onde o sertão é o local e o sertanejo é o sujeito que nele se localiza. Compreendido em maior complexidade no norte mineiro dada a diferença do modelo de civilidade dos bandeirantes, baianos e mineiros (*apud* Costa Filho, 2018, p. 1).

econômica às custas da exploração laboral de indígenas e negros e pelas pilhagens das terras de posseiros e povos originários (Boxer *apud* Pessoa, 2016, p. 262), por outro, segundo Josué de Castro, a criação de gado deu maiores condições de acesso à proteína animal, carne e leite à população, que, por sua vez, deu maior estatura corpórea, dificultou o desenvolvimento do raquitismo e de outras perturbações tróficas no sertanejo (Castro, 1967, p. 128). A diferenciação dos tipos de alimentos consumidos nas regiões litorâneas em relação aos do sertão, também marcam territorialidade às classes sociais:

[...] a maior parte dos moradores do recôncavo mais abundantes, se sustentam nos dias não proibidos de carne do açougue, e da que se vende nas freguesias e vilas, que comumente os negros, que são um número muito grande nas cidades vivem de fressuras, bofes e tripas, sangue e mais fato das reses, e que no sertão mais alto a carne e o leite é o ordinário mantimento de todos. (Antonil²⁴ *apud* Pessoa, 2016, p. 252)

A alimentação dos escravizados desse período naquela região, feita à base da pecuária, é essencialmente distinta do que se deu nas regiões litorâneas. Josué de Castro registra que nas regiões litorâneas o consumo de proteína animal era expressivamente baixo, e a alimentação era baseada em feijão, farinha de mandioca, charque (em quantidades insuficientes porque trazidas do sertão para alimentar os trabalhadores do litoral) e açúcar. E continua: “Tudo o mais participando dela apenas incidentalmente ou em quantidades insuficientes” (Castro, 1967, p. 120).

Para Cascudo (2004), a ocupação do sertão se deu graças à “rainha do Brasil”, a mandioca. Seja pela possibilidade alimentar, podendo ser base de preparação para as farofas, mingaus, beijus e até as bebidas fermentadas (cauim), seja pelas cozinhas das “cunhãs”, consideradas as primeiras cozinheiras do Brasil, terem sido estabelecidas como pontos de passagem nos longos deslocamentos pelo interior.

Na sua marcha para o oeste o ciclo das “bandeiras” partidas de São Paulo, subindo os rios ponteiros, basilava o percurso com a providência das lavouras farinheiras. A expedição deixava um grupo, alguns brancos e uma patrulha indígena, plantando mandioca, fazendo farinha, levando-a aos companheiros que se adiantavam sertão adentro. Esses locais de produção acidental mas deliberada foram sendo coordenadas geográficas mais conhecidas no emaranhado dos caminhos dos exploradores. A farinha indispensável era a explicação única. Comida para todos, portugueses e mazombos, a indiada fiel, fosse qual fosse o nível social participante. (Cascudo, 2004, p. 95)

²⁴ Giovanni Antonio Andreoni ou João Antônio Andreoni foi um jesuíta italiano, adotou o nome de André João Antonil e viveu em Salvador até 1716. Era um observador da economia colonial notadamente da produção de açúcar, tabaco e gado.

Dentre os alimentos consumidos dessa época, não podemos deixar de citar a importância do milho pré-colombiano e da batata-doce, além da mandioca, dispersos no Brasil central, como produtos majoritariamente brasileiros que foram incorporados facilmente aos hábitos alimentares dos novos habitantes europeus e africanos (Linhares, 1996). Para as favas e feijões, porém, a aceitação foi mais resistente pois só passaram a ser mencionados na dieta alimentar dos colonizadores no final do século XVII. Segundo Câmara Cascudo (2004, p. 209), “No Brasil as referências atestam a existência dos feijões e favas mas não a sua popularidade”. Ele continua: “Comia o indígena feijões e favas, mas ao deduzir-se dois registros dos séculos XVI e XVII, não constituíam preferência ou aquela atração irresistível que a farinha de mandioca provocava”. Mesmo assim, concluiu Cascudo, o binômio feijão e farinha passou a governar o cardápio brasileiro, alimentado aos “feitores, artesões e a escravidão africana”.

1.5 Caminhos das águas no Vale do Gorutuba

A região da bacia hidrográfica do Rio Gorutuba abrange uma extensão de 9.862,7 km², incluindo catorze municípios: Francisco Sá, Janaúba, Riacho dos Machados, Serranópolis de Minas, Nova Porteirinha, Porteirinha, Pai Pedro, Mato Verde, Catuti, Monte Azul, Jaíba, Verdelândia, Gameleiras e Mamonas. O rio Gorutuba, que é o principal curso d'água da região, tem sua fonte em Francisco Sá (MG) nas coordenadas geográficas de 16° 24.999' S e 43° 21.938' W, a uma altitude de 1.090 metros. Sua nascente está localizada a aproximadamente 1 km da rodovia BR 251, a 29 km do Distrito de Catuni e cerca de 24 km da sede do município. O rio percorre uma extensão de 245 km desde sua origem até sua foz, passando por Francisco Sá, Janaúba, Porteirinha, Nova Porteirinha, Gameleiras e Jaíba, onde deságua no rio Verde Grande. Assim, o rio Gorutuba é afluente do rio Verde Grande e este, por sua vez, um tributário do rio São Francisco. O rio São Francisco foi anteriormente chamado pelos indígenas de Opará, cujo significado era Rio Mar (MMA, 2006, p.72), dada sua imensidão de águas.

O então município de Boa Vista do Tremedal, atual municipalidade de Monte Azul, seria um dos locais de origem dos gorutubanos, a partir do arraial dos crioulos, e que abriga os rios Verde Grande, Gorutuba, Pacuí e Verde Pequeno, incluindo diversos distritos, dentre eles, o Brejo dos Mártires, ao qual compreende na atualidade a região dos gorutubanos (Costa Filho, 2005, p. 46). As interconexões entre os rios sugerem a constituição da ‘nação gorutubana’, bem como contesta as possibilidades de isolamento das comunidades e indica os caminhos transitados por aquelas populações para seus interesses.

O caminho aquático à Bahia, utilizado durante a consolidação da economia mineradora aurífera e diamantífera, servia para o transporte dos negros escravizados e dos comboios aos que transitavam entre o Rio de Janeiro e a Bahia (MMA, 2006, p. 75). A rota inicial do denominado Caminho da Bahia que ligava o Recôncavo Baiano à Sabará, pelos vales dos rios São Francisco e das Velhas, foi alterada posteriormente para passar pela região dos rios Verde Grande e Gorutuba (MMA, 2006, p. 75) e indica a conexão entre a capital e o Sertão Norte mineiro.

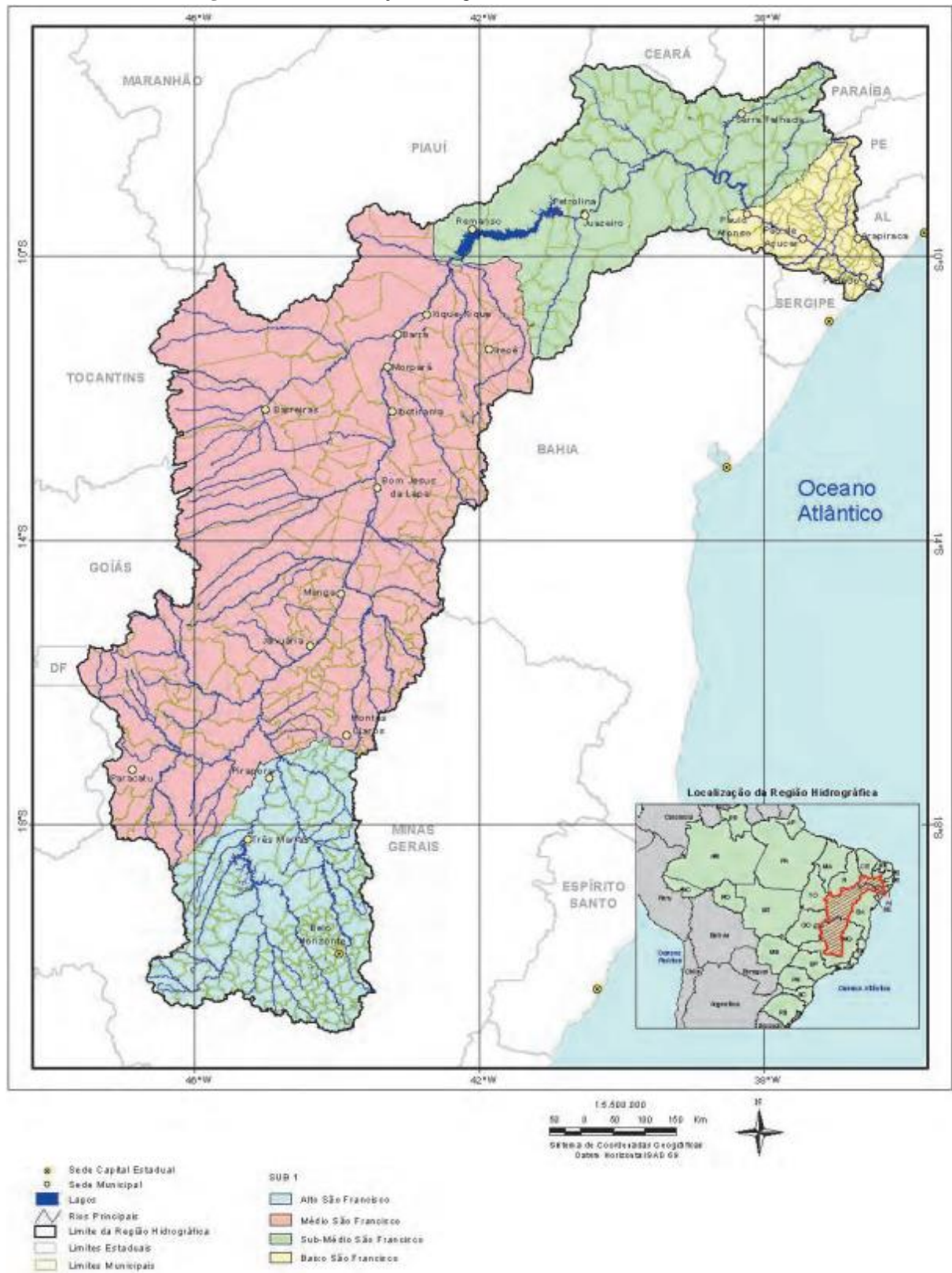
Um ponto comum entre as historiografias que resgatam os processos de ocupação daquela região é que a grande rede hidrográfica da Bacia do São Francisco, por apresentar boas condições de transporte, favoreceu a ocupação colonizadora pelo sertão brasileiro, especialmente pelos rios Jequitinhonha, Doce, Paraguaçu, Pardo, Real, São Francisco e seus tributários (Costa Filho, 2008, p. 33).

A ocupação da região teria sido facilitada pelo transporte fluvial do São Francisco, chamado em 1950 de “Rio da Unidade Nacional” justamente por proporcionar historicamente o principal meio de comunicação entre o Nordeste e as demais localidades do Sudeste do país (MMA, 2006, p. 72).

O Caderno do Ministério do Meio Ambiente sobre a bacia hidrográfica do Rio São Francisco cita Wilson Lins, romancista, ensaísta, jornalista e político brasileiro, que fala sobre o rio São Francisco:

Mas o destino desse rio é mesmo garantir a unidade nacional, e assim é que muitos séculos depois, eis o São Francisco novamente evitando o esfacelamento da unida da Pátria. Foi isto em 1943, quando a guerra submarina, levada a efeito pelo nazi-fascismo, dividiu o Brasil em dois, separando o norte do sul com o estrangulamento da navegação costeira: soldados e suprimentos tiveram de ser enviados do sul para o norte, onde as necessidades da defesa nacional eram mais urgentes, pelo mesmo caminho líquido utilizado pelos heróis das bandeiras. A sina desse rio não é apenas servir de caminho aos brasileiros e salvaguardar a unidade do território pátrio nas horas decisivas da nacionalidade. Uma outra missão, igualmente vital para o nosso futuro, o aguarda. As margens estão reservadas para servir de matriz a uma civilização nova [...]. (MMA, 2006, p.72)

Figura 3 – Caracterização hidrográfica da bacia do rio São Francisco



Fonte: Bases do PNRH (2005) *apud* Caderno da Região Hidrográfica do São Francisco (MMA, 2006, p. 22).

As boas condições de navegação desses rios associada, à época, ao domínio dos portugueses das técnicas mais eficazes na área, ou mando deles, resultou na abertura e a consolidação dos caminhos ao longo do São Francisco, também proporcionado pelos barcos movidos à vapor. Américo Vespúcio teria chegado a foz de um rio caudaloso ainda em 1501, aquele dia era de São Francisco de Assim e então, Vespúcio o batizou como nome de Rio São Francisco (MMA, 2006, p. 73). Assim teria sido inaugurado o mercantilismo colonialista e o desenvolvimento do latifúndio por aquelas regiões. O domínio dos cursos dos rios pertencia aos indígenas e quilombolas que foram se estabelecendo nos afluentes do São Francisco. Contou um quilombola que antigamente os “cochos”, tipo parecido com as jangadas, eram feitos com as árvores popularmente chamadas de “barrigudas” (paineiras brancas – *Ceiba glaziovii*) sendo o principal meio de transporte dos tempos remotos. A ocupação e utilização do São Francisco por esses povos também nos ajuda a compreender a ramificação do trânsito dos quilombolas gorutubanos da comunidade de Bem Viver de Vila Nova dos Poções, bem como as trocas de produtos alimentícios, relações sociais de interdependência com outros grupos e populações.

Destaca-se a importância do transporte fluvial e das rotas terrestres de circulação dos produtos para a constituição da vida material e da cultura daquela região. Segundo Pessoa (2016), os trabalhadores remeiros desses rios não apenas colaboraram com a integração econômica do Vale do São Francisco, mas também foram os responsáveis por alguns legados histórico-cultural. Dentre eles, destaca o conhecimento profundo das técnicas de navegação e do próprio rio São Francisco e seus acidentes geográficos, bem como a fundação e reprodução dos mitos e lendas do rio, que engrandecem a cultura popular do Brasil.

Assim, a exploração inicial das regiões dos rios São Francisco, Verde Grande e Gorutuba pela introdução de currais e pela dominação de largas extensões de terra para a criação de gado, em aproveitamento da abundante hidrologia na região com seus rios caudalosos, foi bastante eficiente. Segundo Josué de Castro, a introdução do gado *vacum* e cavalar, advindos de Portugal e do Arquipélago de Cabo Verde, lograram graças ao ar seco e as pastagens naturais de gramíneas do sertão. Citando Couto, declara a introdução de mais de 40 mil animais por ano saindo Pernambuco para as Minas, “fazendo-se as estradas naturais dos rios, principalmente através do S. Francisco, a grande artéria viva do ciclo econômico do couro no Nordeste” – que naquele período abrangia ao que conhecemos hoje como norte mineiro (Castro, 1967, p. 168-169).

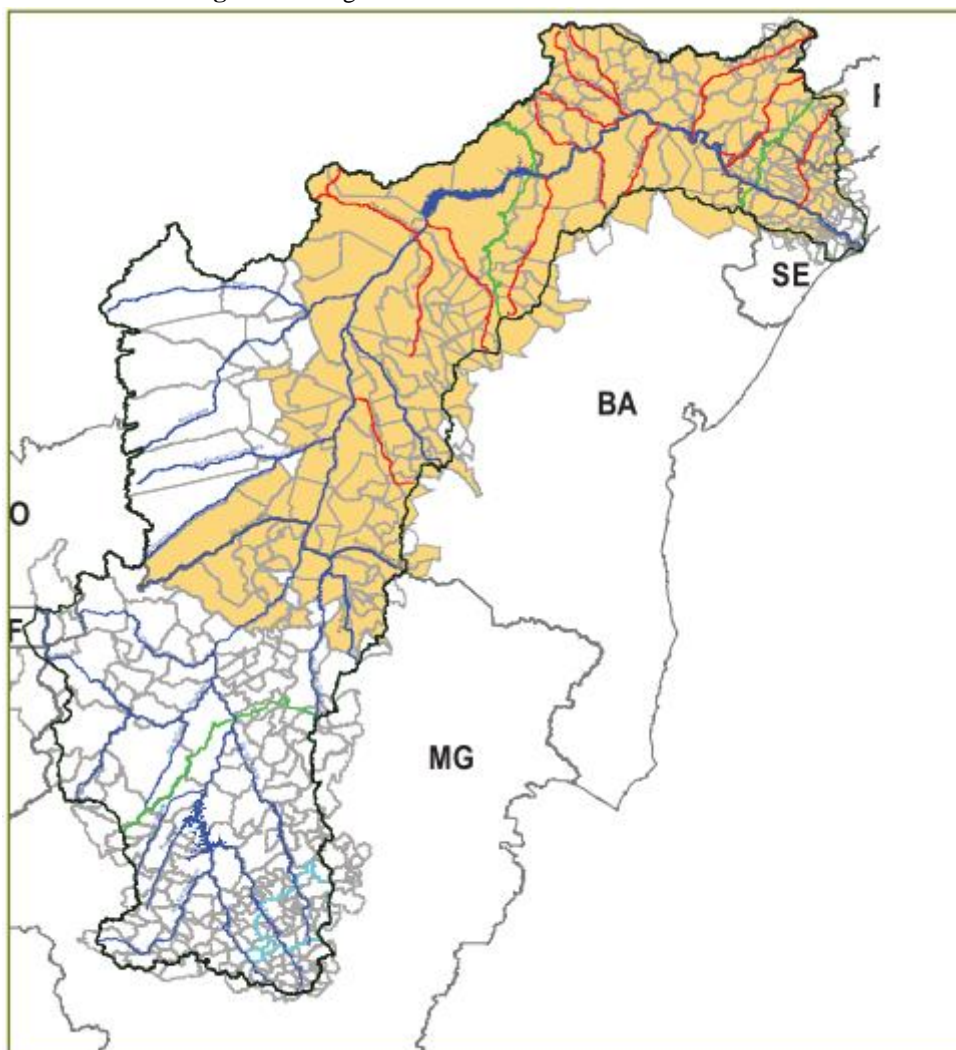
A criação de gado na região foi tão expressiva que o rio São Francisco chegou a ser chamado de Rios-dos-Currais (MMA, 2006, p. 73) e, nas devidas proporções, demarca a paisagem e a economia da região até a atualidade dada a permanência vocacional da atividade

pecuária extensiva²⁵ e a abundância de pastagens, chamadas de “mangas” pelos quilombolas por todo o Vale do São Francisco e no Vale do Gorutuba. Entretanto, sublinha-se que a produção de alimentos acompanhou todo o processo de interiorização do território brasileiro, inclusive da atividade pecuária (Linhares, 1996). Nesse sentido, Josué de Castro menciona que o boi, o porco, que viviam intimamente ligado à cozinha, e a couve que crescia abandonada nos quintais, eram as principais fontes de alimentação nas zonas mineiras que careciam de recursos alimentares de toda ordem (Castro, 1967, p. 169).

Reitera-se que o abastecimento de alimentos durante todo o período colonial e de interiorização do Brasil se deu graças às pequenas lavouras, desenvolvidas à luz dos conhecimentos e práticas indígena de manejo da terra, conhecidos por sistema de rotação de culturas, coivara e pousio. Desde a caatinga, agreste e o alto sertão também lograram as criações de animais de pequeno porte, como os caprinos e ovinos altamente adaptação ao clima árido e semiárido, compondo o conjunto dos recursos alimentares na economia colonial (Castro, 1967, p. 160). Na Figura 4, a seguir, ilustramos a Região Semiárida da bacia do rio São Francisco que abrange a Janaúba, cidade que abriga Bem Viver de Vila Nova dos Poções:

²⁵ O Caderno da Região Hidrográfica do Rio São Francisco (MMA, 2006, p. 35) aponta que as principais atividades econômicas exercidas na região do Alto e Médio, além da pecuária, respectivamente são: indústria, mineração e geração de energia; agricultura, indústria e aquicultura.

Figura 4 – Região semiárida da bacia do São Francisco



Fonte: Bases do PNRH (2005 *apud* MMA, 2006, p. 32).

Conforme apontado por Linhares (1996), a produção de alimentos a baixo custo, associada à criação animal, foi fundamental para garantir a economia colonial “tanto nas fazendas de criação extensiva quanto nas áreas reservadas às culturas comerciais, tanto para exportação quanto para o mercado interno”, além de terem papel decisivo na ocupação do espaço pela produção de alimento no sistema de roça.

O chão pisado pelo gado, o usufruto dos lambedouros²⁶ e das águas ao longo do médio São Francisco criaram uma paisagem aberta, destituída de cerca com predomínio de campos e caatingas. Além da condensação de um amplo sistema de criação extensiva, das roças de

²⁶ Jazidas de sal qualificavam as terras e permitiam o estabelecimento de uma unidade de produção. Teodoro Sampaio descreveu a formação e a exploração dos lambedouros no Médio São Francisco (*apud* Silva, 1997).

alimentos e da criação de animais de pequeno porte: “as lavouras comerciais do algodão e do fumo complementariam o cenário da pecuária sertaneja” (Silva, 1997).

Pela perspectiva sócio-histórica percorrida, até aqui é possível compreender a conformação socioeconômica ocorrida no médio São Francisco e, por conseguinte, no Vale do Gorutuba, que compuseram cenário do processo de civilização ao longo do tempo naquela região. O tecido social como metáfora para expressar a complexidade das relações sociais naquela paisagem, revelou-nos a constante transformação, os projetos em disputa, alguns alimentos predominantes e aspectos culturais que ainda são possíveis de serem identificados na atualidade.

Por meio desses aspectos relevantes, selecionados para compor esse breve histórico do processo civilizador no norte de Minas fomentam nossa imaginação para pensar como aqueles primeiros habitantes enfrentaram a necessidade essencial de transformação o seu meio para garantir a própria existência. As rotas de ocupação e fixação do homem branco foram obrigadas a se fundir ao menos com os tipos de alimentação disponíveis no sertão, com destaque à farinha de mandioca, mas também aos feijões e favas. Identificou-se ainda que no período colonial no norte de Minas, a presença humana para produzir alimento e ocupar a terra demarcou esse processo civilizatório, num movimento aproximado ao que Linhares apontou com a tríade “terras, homens e alimentos”.

Por meio dessa sintética apresentação das diferentes lógicas econômicas, sociais e culturais que marcaram os primórdios da região de estudo também foi possível compreender, com diferentes nuances, algumas das características importantes da região que atravessaram o tempo e nas devidas proporções permanecem até a atualidade.

A particularidade da constituição da região do Vale do Gorutuba se dá justamente pela sua trajetória histórica onde encontramos relações de interdependência forjadas entre negros e as diversas etnias indígenas como reflexo das contradições emergidas pela Sociedade de Curral do sertão de Minas Gerais, paradoxalmente dadas num território permeado ora como um espaço de liberdade e ora como um local de perseguição e controle colonial.

A partir da seleção dos aspectos relevantes para este trabalho nas historiografias mais recentes, foram evidenciaram outras versões de uma mesma história confrontantes àquelas contadas pela perspectiva do colonizador ou do senhor de terras. Elas revelam e criam uma base de entendimento em que a ocupação sócio-histórica do “sertão não trato”, pertencente à capitania baiana e abrangente ao que hoje conhecemos como o norte de Minas Gerais, se deu pelo arroubo violento de grandes porções de terra para o desenvolvimento da atividade pecuária para a criação de gado e às custas da escravização de indígenas e negros.

Sob a luz de Elias (1997), apreendemos que a sociedade é como um tecido dinâmico, moldado por processos de civilização, isto é, mudanças na maneira como as pessoas se comportam e interagem ao longo do tempo. O tecido social em sua concepção não é apenas uma metáfora estática, mas uma expressão da complexidade das relações sociais em constante transformação. Mesmo que todas as dimensões abordadas por Elias não caibam no contexto do nosso estudo, o destaque de alguns importantes aspectos sócio-históricos contribuíram para compreender a composição do tecido social que fundamentam aquelas sociedades, e nos ajudaram a localizar o lugar dos negros como central para o desenvolvimento daquela sociedade, dentre outros aspectos, pela sua importância fundamental como garantidores de alimentos e, conseqüentemente, garantidores da permanência da vida ao longo desse longo processo de ocupação.

1.6 Aquilombamentos no norte de Minas Gerais

As diferentes historiografias trazem diferentes perspectivas sobre a conformação dos aquilombamentos no norte de Minas, com variados os entendimentos sobre os períodos econômicos e sociais que resultaram nos agrupamentos de negros na região. Como já mencionado, para essa tese consideramos os distintos conhecimentos pois tratam de diferentes momentos, de diferentes narradores e narrativas e conjugam análises feitas em diferentes períodos por motivações e lentes distintas, especialmente ao que consideramos que a constituição da sociedade é resultado de um sistema complexo de interações e interdependências, conforme sugerido por Norbert Elias.

Primeiramente, vale mencionar que o Brasil foi o país que por mais tempo e em maior quantidade recebeu pessoas escravizadas do continente africano, cerca de 5 milhões entre os séculos XVI e XIX (Lody, 2019, p. 9). Os registros formais do transporte em portos voltados para o Novo Mundo indicam que o Brasil recebeu 40% de todos os negros que saíram do continente africano em condição escrava, principalmente de Angola. Segundo o historiador Philip Curtin (*apud* Lima, 2009, p. 12), o Brasil recebeu 1.685.200 escravos no século XVIII, dos quais 550.600 vindos da Costa da Mina e 1.134.600 de Angola. O tráfico angolano abasteceu principalmente ao Rio de Janeiro, mas também Bahia, Pernambuco, Maranhão e Pará.

Os negros escravizados foram transportados em comboios desde o Rio de Janeiro e Bahia no sentido do Vale do São Francisco²⁷.

Como vimos, a Sociedade do Curral (Almeida Costa, 2019) teria se estruturado pela escravização de mão de obra indígena e negra, concomitante à estruturação das rotas de pessoas e produtos entre o sertão e o litoral. Os aquilombamentos no norte de Minas Gerais inicialmente seriam resultado da necessidade estrutural e intrínseca da economia colonial pela utilização de escravizados para cultivar alimentos e tratar do gado, sendo a organização em quilombos uma das maneiras encontradas pelos negros para fugir da violência da escravidão. Essa seria uma forma de sobrevivência para evitar qualquer contato com a sociedade escravocrata e ocuparem lugares remotos e de difícil acesso.

Segundo Almeida Costa (2021, p. 29), a interação humana com o ambiente do médio São Francisco, ao longo dos séculos, foi marcada, por um lado, pela conexão entre as sociedades indígenas, quilombolas e populações tradicionais mantidas por uma relação de interdependência entre o homem e a natureza, com uma abordagem econômica centrada na reprodução das relações sociais; pelo outro lado, pelos grupos ligados à sociedade regional mais ampla ou migrantes que buscaram explorar os recursos naturais visando ao lucro, introduzindo espécies exóticas e concentrando a riqueza nas mãos de poucos, tanto dentro quanto fora da região.

Para Almeida Costa (2019), a presença de quilombos se deu antes da chegada das bandeiras nos arredores do Rio Verde Grande, por volta do ano de 1600, e em lugares de difícil acesso:

Os quilombos que existiram no período anterior à chegada da bandeira paulista que ocupou a região se organizavam por pequenos agrupamentos de africanos e seus descendentes que, fugindo da escravidão, deram origem a moradias situadas, principalmente, mas não exclusivamente, no interior da floresta de caatinga arbórea existente no vale do rio que, posteriormente, passou a ser denominado como Verde Grande.

[...] De uma forma ou de outra, os quilombos estavam resguardados por barreiras estruturais, ou seja, a existência de algum impedimento para o estabelecimento de relações desde fora, seja por questões naturais, como a existência de malária, de corredeiras e cachoeiras, serras íngremes, furnas ou vãos, nos cafundós do judas dentro de florestas, ou seja, por questões sociais, terras que não tinham nenhum valor econômico, principalmente. Em decorrência da estratégia da invisibilidade para não ser percebido por capitães do mato ou dos senhores de escravo, pouco impacto

²⁷ Dos 638.313 km² da Bacia do Velho Chico, 235.471,3 km² (36,8%) situam-se na Região Sudeste (Estado de Minas Gerais), 4.477,4 km² (0,7%) situam-se na Região Centro-Oeste (Estado de Goiás e Distrito Federal) e o restante pertence à Região Nordeste: são 399.270,7 km² (62,5%), 5.643.790 habitantes (36,3%) e 259 Municípios (51%) (MMA, 2006, p. 74-75).

causavam no manuseio da vegetação onde se fixavam. (Almeida Costa, 2019, p. 200-201)

Dayrell (2019, p. 83-84) diz que antes mesmo da construção dos primeiros trajetos estabelecidos pelos colonizadores, conectando o interior do país à Bahia, às áreas de mineração, a São Paulo e ao Rio de Janeiro, os povos indígenas já transitavam, interagiam e participavam de conflitos, trocando bens e saberes entre si. Enquanto isso, africanos escapavam das garras da escravidão costeira e encontravam abrigo nos vastos territórios do interior, ao longo das extensas planícies ao redor do rio São Francisco. A alimentação e a culinária são exatamente fruto de trocas e transações (Dória, 2014, p. 18).

A escolha dos negros por seus locais de agrupamento naquele período, segundo Dayrell, se dava pelo grau de dificuldade de acesso da sociedade escravocrata. Os espaços escolhidos eram preferencialmente os obstaculizados por barreiras naturais, ou aqueles recusados pelos portugueses por alguma razão, visando também locais em que não houvesse conflito com as áreas já ocupadas pelas diversas etnias indígenas já presentes na região. Mesmo assim, essas áreas eram próximas de arraiais, vilas e lugarejos de tal modo que é sublinhado pelas historiografias mais recentes o não isolamento²⁸ dos agrupamentos de negros desde os seus primórdios (Gomes, 1996 *apud* Almeida Costa, 2019, p. 201).

O não isolamento é corroborado pela relação constante entre o sertão e o litoral, vastamente explicado anteriormente, podendo ser compreendido também pela prática da venda do “boi em pé” durante o período colonial. Essa prática consistia em levar o boi para troca ou venda por longas distâncias, pela rota do Rio de Contas a sentido de Salvador. Com a mesma lógica, porém, em distâncias menores: “O gado mais magro, de qualidade inferior, criado no Sertão mais árido do São Francisco se dirige, por sua vez, para a feira de Arcoverde – centro de comercialização da pecuária da caatinga.” (Silva, 1997).

A participação em grandes feiras também questiona a lógica do isolamento das populações quilombolas, cuja cristalização deste conceito no pensamento social brasileiro explicaremos melhor em momento oportuno desta tese. Há registros de feiras instaladas principalmente na Bahia em Nazareth, Capoame, Jequié e São João da Mata. Feira de Santana também foi se tornando um local importante de invernada para os animais recuperarem o peso perdido durante o deslocamento e evitar o abate do boi magro e, paulatinamente, foi substituindo as demais feiras, adquirindo status de primazia ainda no início do século XIX. A

²⁸ A visão propalada de isolamento na região vem sendo revisada pelos estudos contemporâneos. Ver Carrara (2007); Ribeiro (2010); Luz de Oliveira *et al.* (2011).

feira, que deu o nome ao atual município baiano, historicamente demarca um poderoso ponto de articulação entre duas zonas distintas: a região dos tabuleiros, mais ricos e agriculturáveis, e o Sertão, mais seco e pastoril, no qual a região do Vale do Gorutuba está inserida (Silva, 1997).

Corroborando a participação e relações econômicas longínquas dos quilombolas gorutubanos de Janaúba nesses grandes deslocamentos, um antigo ditado diz: “O gurutubano anda légua para pagar um tostão, e anda légua para receber um tostão”.

Outro período econômico também teria potencializado os aquilombamentos no norte de Minas. A descoberta dos minérios e a consequente consolidação da economia mineradora aurífera e diamantífera trouxera outras grandes levas de negros escravizados, redirecionados das fazendas açucareiras em declínio, para o trabalho nas minas. A grande promessa de riqueza também fez migrar para aquela região um grande contingente de homens livres.

A descoberta de jazidas diamantíferas anexou o rio Jequitinhonha e os afluentes do rio Itacambiruçu às Minas Novas, posteriormente chamadas de Minas Gerais. A notícia rapidamente espalhada atraiu garimpeiros, escravizados, homens livres, dentre outros. “A presença de pessoas livres, e até de sacerdotes, entre os garimpeiros coloca uma instigante questão aos historiadores de hoje, já postulada por Laura Mello de Souza, que considera que as pessoas livres eram consideradas quilombolas para que as milícias pudessem atacá-las de forma impune” (Souza, 2006, p. 142-147 *apud* Santiago, 2013, p. 53).

O *sertão não trato* entendido como o outro, o desconhecido, o vazio e selvagem nunca mais voltariam a ser o mesmo ao tornar-se objeto de disputas pelas descobertas de pedras preciosas e ouro. Entendido como um lugar a ser civilizado, a Carta dos Moradores da Sesmaria do Capitão Garcia D’Ávila de 1813 diz:

[...] pelo Rio Sam Francisco acima ao Sertão da banda de Sul há terras que nunca forão povoadas de gente branca e habitadas somente de Indios de diversas naçoens e lingoas que nunca tiveram comercio com brancos por cujo respeito não houve quem ate agora se atrevesse a descobrillas e povoallas em razão de haver mister grande cabedal de fazenda para reduzir o dito Indio a amizade e comercio com os brancos como eles Supplicants tem feito com outras Aldêas mais abaixo que morão nas terras que lhes forão dadas de Sismarias pelos Capitaens mores passados antecessores de vossa mercê com os quaes celebrou fazer com muito risco de suas vidas e dispendio de muita fazenda e gados que deo aos ditos Indios para tão bem criarem [...] de que tem rezultado muito proveito a Fazenda de Sua Magestade nos Dízimos que estão pagando [...] terra tão longe e habitada de selvagens que não tem uso de razão [...] muito intranhadas em o Sertão desta Capitania entre o gentio bravo que nunca foi doméstico. (Capitão Garcia D’Ávila *apud* Pessoa, 2016, p. 116)

Em relação ao “sertão não trato”, Janaína Amado (1995) revela que o sentido da palavra sertão se vincula à cultura portuguesa por meio de três possíveis origens: pela corruptela da palavra “desertão”, no sentido de locais distantes, interiores, selvagens, longe de Lisboa; ou

pelo latim *desertum*, para desertor ou; *desertanum*, para designar o local distante para onde foge o desertor.

O uso português da palavra é anterior à experiência de invasão das terras brasileiras e comumente aplicava-se às terras distantes, desconhecidas, selvagens. No Brasil, sertão serviu para designar quase todo o interior desconhecido e estabeleceu, desde o Império passando pela República e, em certa medida, chegando aos dias atuais, a separação territorial entre atraso e progresso pela oposição imagética entre o sertão e o litoral (Amado, 1995), ou entre o interior e a capital.

O “sertão” é uma fronteira móvel que se desloca à medida que a colonização avança, não designando uma região específica, mas uma área dispersa de terras e povoados ou despovoado no sentido eurocêntrico, mas também um espaço associado aos povos “tapuia”, ou seja, povos indígenas não pacificados, um cenário que se caracteriza pelo confronto dos agentes coloniais com as diversas populações indígenas. (Santos, 2011, p. 23)

Para o poder colonial, o sertão, o ambiente selvagem habitado por gente violenta, poderia chegar até o litoral de quando em quando. A relação com esse “outro” passa a ser um fator fundamental na constituição da nova formação social sociedade que se forma na região marcada pela perseguição e violência em alguns dos episódios aqui já citados. O significado, porém, poderia também ser diverso, como afirma Amado (1995, p. 149-150):

Para alguns degredados, para os homiziados, para os muitos perseguidos pela injustiça, real e pela Inquisição, para os escravos fugidos, para os índios perseguidos, para os vários miseráveis e leprosos, para, enfim, os expulsos da sociedade colonial, “sertão” representava liberdade e esperança; liberdade em relação a uma sociedade que os oprimia, esperança de outra vida, melhor, mais feliz. Desde o início da história do Brasil, portanto, o “sertão” figurou uma perspectiva dual, contendo, em seu interior, uma virtualidade: a da inversão. Inferno ou paraíso, tudo dependeria do lugar de quem falava.

Especificamente na região de estudo, os diários dos viajantes Saint-Hilare, de 1809, e Spix e Martius, de 1835, indicaram que a população do sertão era “composta de homens de cor”, havendo encontrado apenas dois homens brancos em Contendas. Nas palavras dos viajantes, os habitantes eram indolentes e tal característica era evidenciada pela fisionomia e nos demais defeitos do corpo. Associavam também o calor e à violência. Os sertanejos são “mal afamados como brigões e por seu banditismo” e seus homens “pouco realmente ganharam em civilização” (Saint-Hilaire, 1975, p. 309 *apud* Costa Filho, 2005, p.13). Por sua vez, Silva (1998, p. 23-24) destaca que os viajantes conjugavam a natureza do sertão à selvageria e violência dos seus habitantes, numa humanização forte, porém débil e insuficiente. No

pensamento social tais apontamentos impossibilitariam a civilização dos sertões, colocando sobre ele a necessidade de ser domado.

A descoberta de ouro e diamante num sertão a ser civilizado, legitimou a anexação das Minas Novas às Minas Gerais, criando um território rigorosamente guardado pela coroa portuguesa buscando conter uma exploração descontrolada e prejuízos aos cofres lusitanos, e legitimando práticas violentas na região (Santiago, 2013, p. 52). As trocas dos recentes produtos minerários por alimentação, foi outro fator motivacional para anexação das novas minas “[...] foi a preocupação com o fato de os habitantes dos Currais da Bahia continuarem a trazer o ouro explorado em Ouro Preto e Mariana para cá [Norte mineiro] como forma de pagamento por alimentos, gado e animal de transporte que forneciam aos mineradores” (Oliveira Filho, [s.d], p. 6).

A título de ilustração, em 1906 Neves manifestou desacordo com o desmembramento do norte mineiro da capitania baiana, sob o domínio do Conde da Ponte desde 1706, alegando a preferência pela permanência de vínculo com o litoral ou pela criação de uma nova capitania.

Esse desmembramento explicável unicamente pelos interesses ferrosos do fisco na mineração, a menina dos olhos da metrópole, foi debaixo de mais um ponto de vista inconveniente, desvantajoso, impatriótico. Sem postergar direitos nem argumentar em demasia a Capitania mineira, como ficou, parece que mais acertadamente teria andado a governança de então se, unindo esse extenso e importante território ao litoral, tivesse instituída uma e esperançosa capitania, hoje, certamente, um estado opulento, próspero, dotado de benefícios e de melhoramento, caminhando na vanguarda dos seus co-irmãos brasileiros pela senda esplendente, recamada de pérolas e oiro do progresso. (Neves, 1906, p. 226)

Conforme tratado na dissertação do historiador Santiago (2013), a primeira notícia de diamantes na serra de Santo Antônio do Itacambirucu, onde também se origina o rio Gorutuba, deu-se em 1769. Embora a área tenha sido naturalmente incluída nos terrenos destinados à exploração pelos contratadores e, posteriormente, pela Real Extração a partir de 1772, durante a década de 1770, garimpeiros ilegais exploraram as ricas jazidas da região, conhecida como Serra. A notícia de cerca de 1500 garimpeiros extraindo numerosos diamantes dos cursos d'água da Serra alarmou o governador das Minas Gerais, dom Rodrigo de Menezes. Mesmo durante a estação chuvosa, que dificultava a passagem pelas montanhas, dom Rodrigo liderou pessoalmente uma grande tropa militar até a serra de Santo Antônio do Itacambirucu em janeiro de 1782 (Souza, 2006; Parrela, 2009 *apud* Santiago, 2013, p. 53).

Laura Mello e Souza (*apud* Santiago, 2013, p. 53) sugere que ao pé da Serra, especialmente nas áreas a oeste onde o rio Verde Grande tem sua origem, próximo ao Brejo das Almas (municipalidade atual denominada como Francisco Sá), possa ter existido uma

rede de apoio ao garimpo ilegal. Esta rede provavelmente se estendia até a região do rio Gorutuba, onde viviam comunidades tradicionais. Essas comunidades estariam envolvidas na facilitação do garimpo ilegal, fornecendo alimentos, ferramentas de mineração e até mesmo abrigo em “quilombos”, grandes barracas construídas para esse fim. Durante o período de garimpo ilegal, era difícil distinguir entre garimpeiros e membros dessas comunidades, e muitos quilombolas estavam envolvidos na atividade de garimpo (Souza, 2006, p. 142-146 *apud* Santiago, 2023, p. 53).

É válido mencionarmos que

Os quilombolas, apesar do seu caráter ilegal [à época], nem sempre eram bandidos. Houve mesmo quilombos suburbanos. Na região mineradora e, em particular, na região dos diamantes, os quilombos reuniam mineradores ilegais, que trocavam o ouro e os diamantes que extraíam por diversas mercadorias nas vendas mais próximas, e de cujos donos e caixeiros (balconistas), em contrapartida, recebiam proteção. Entre esses quilombolas mineradores havia, além de escravos fugidos e de seus descendentes, considerados escravos pela legislação da época, muitos escravos coartados e mesmo pessoas livres, que buscavam o enriquecimento, ou o simples sustento, no garimpo ilegal. (Barbosa, 1972, p. 65; Guimarães, 1988, p. 29-31 *apud* Santiago, 2013, p. 53)

A Sedição de 1736 marcou o fim do domínio econômico do sertão do São Francisco enquanto região mineradora, resultando num período de relativo isolamento regional que só foi rompido no século XX, com a chegada da ferrovia (Mata-Machado *apud* Oliveira Filho, [s.d], p. 6).

Não é de se estranhar, que tamanha opressão fiscal tenha levado aos mais diversos tipos de reação. Inclusive, a migração para as regiões, como era o caso do Norte de Minas, não submetidas a tal opressão e a intensificação da formação de quilombos, nas regiões mais longínquas. Ao passo que os escravos africanos fugiam para os quilombos, a população de negros forros procurava formar povoados em lugares também afastados dos tentáculos da máquina tributária colonial. (Querino, 2006, p. 17)

Segundo Oliveira Filho [s.d], esse período de isolamento pontual contribuiu para que o norte mineiro, defendido por ele enquanto população sertaneja como população tradicional do local, tenha se voltado para dentro, se baseado numa economia de subsistência, com baixa circulação de moeda e com frágeis vinculações ao mercado interno e externo. Embora o comércio de gado e peles de animais tenha continuado a ser realizado com a Bahia e, em menor escala, com o Rio de Janeiro, os vínculos comerciais entre o sertão e as regiões das minas teve sua intensidade expressivamente diminuída. No entanto, o comércio inter-regional entre as localidades do médio São Francisco e as províncias de Goiás e do Nordeste permanecem.

Pari passu, Costa Filho (2005, p. 12), à luz de Mata-Machado, sublinha que esse período de isolamento não significou falta de produtividade, mas possibilitou o desenvolvimento de um estilo de vida autônomo com a utilização dos recursos naturais presentes no próprio território. Junto com Josué de Castro (1967, p. 21) podemos compreender que o ajustamento humano a uma determinada região pode sim revelar a predominância de alguns tipos de alimentos. No Vale do Gorutuba e em Bem Viver de Vila Nova dos Poções, sob certos aspectos até a atualidade, trata-se de uma alimentação baseada na agricultura, na caça e na pesca, além dos preparos de conservação à base do sal [carne seca] e da retirada da água dos produtos, tal como ocorre com a farinha de mandioca e a rapadura, para dar longevidade aos alimentos no passado.

Segundo Oliveira Filho [s.d], esse momento de isolamento do sertanejo foi capaz de desenvolver uma forma específica de vida de um grupo étnico outro – diferente do mineiro, baiano ou paulista – pela maneira relacional peculiar com o seu entorno, mas baseada, sobretudo em uma forma de constante de resistência garantidora da permanência no território. O mesmo antropólogo revela que a cultura do povo do norte de Minas seja miscigenada²⁹ em virtude da imposição violenta do processo civilizatório intrínseco à sua conformação socioeconômica, a cultura nordestina seria a mais prevalente na região. Corroboram os relatos locais, quando perguntados sobre a origem da comunidade: “os primeiros daqui é de um povo que veio da Bahia, da costa”, afirmou uma quilombola de Bem Viver. Outro relato de um quilombola entrevistado para esta pesquisa nos conta:

É que naquele tempo antigo, a gente não entendia muito bem das coisas, como entende hoje. Olha, se eu soubesse, se eu imaginasse da importância que tinha, eu nunca tinha quebrado os potes, as coisas que a gente encontrava na beira da Lagoa Grande, do rio Gorutuba. Era tudo coisa de índio, dos ‘tapui’. Mas, você sabe, a gente menino não tem muito essa ciência das coisas. Mas até hoje tá lá, na beira da lagoa, tudo vestígio daqueles primeiros moradores aqui dessa região.

Entretanto, a relação entre os negros e os indígenas na região nem sempre se dava pela horizontalidade ou de forma harmoniosa. Na tradição oral, não somente em Bem Viver, mas em outros vários quilombos, é comum o registro de índias caçadas no laço ou por cachorros e, depois de domesticadas ou “amansadas”, tiveram filhos e compuseram aquele agrupamento forçosamente.

²⁹ Carlos Alberto Dória (2014) faz inovadora leitura sobre a miscigenação e questiona a suposta contribuição equânime entre os brancos, negros e índios na formação da culinária brasileira. Essa afirmativa se tornou um senso comum nas pesquisas da teoria social brasileira e, segundo o autor, tal premissa omite a disputa de classes e das relações de poder que acompanham o Brasil desde a colonização.

Mesmo com o declínio aurífero e diamantífero, ao longo do século XVIII, persistiu um intenso comércio de escravos entre o recôncavo baiano e as Minas Gerais, atravessando o rio São Francisco, que foi frequentemente marcado por fugas. Com a abolição da escravatura no século XIX, uma nova onda de negros libertos migrou para os vales dos rios Gorutuba, Verde Grande e São Francisco, contribuindo para a formação de uma dinâmica específica nessa região (Costa Filho, 2005, p. 9).

Entre os caminhos do sertão para o litoral e do litoral para a Europa, estabelecidos desde os primeiros momentos da ocupação, foi gerado um expressivo número de núcleos de escravizados durante o período aurífero e depois dele também. “Após a crise da extração mineral, a migração pode ter continuado marcante, uma vez que a expansão das atividades voltadas para o mercado interno oferecia oportunidades para as camadas mais humildes da população” (Paiva, 1995, p. 72 *apud* Costa Filho, 2005, p. 11-12).

No largo período referido, todavia, Antonino Neves menciona que no Vale do Gorutuba os “creoulos” ali constituídos teriam conformado um arraial dos Crioulos em passagem que merece ser citada à despeito do seu trato pejorativo:

Os Creoulos [acrescenta Neves em nota, referindo-se aos moradores do arraial dos Crioulos] eram uns negros abastados porém de índole sanguinária, desordeiros, homicidas, atléticos, dados à esgrima no que eram fortes e hábeis. A par de tudo isso eram grandes amadores da música, dotados de voz admirável para o canto, especialmente as mulheres, bons tocadores de viola e rufladores de caixa, amigos da dança, excelentes cantores, valentes, leais, dados entretanto ao vício do jogo e da embriaguez. Até na pronúncia essa gente semibárbara distinguia-se do restante da população; tinha na voz uma modulação cadenciada e especial, um certo sotaque melodioso que a fazia interessante. (Neves, [2009a], p. 151 *apud* Santiago, 2013, p. 54)

Corroborando a visão da existência remota de um “arraial de crioulos”, Viana Filho (1998) indica que o sertão repeliu o escravizado negro em todos os ciclos econômicos do norte mineiro, sendo ele sempre elemento deslocado, seja pelo alto custo de sua manutenção ou pela falta de fiscalização, de modo que poderia ter impulsionado a organização dos negros em quilombos. Tal observação revela uma forma de exploração do trabalho negro no sertão diferente do que se deu no litoral, de modo que a sua fixação no Vale do Gorutuba reflete aquilombamentos de alforriados, homens livres e libertos ou não, ilegais, que além do trabalho em agricultura de subsistência serviram como mão de obra ocasional ou flutuante, podendo ser posseiros e agregados, ou até mesmo rendeiros de pequenos sítios no interior ou nas vizinhanças das imensas fazendas de gado.

Adicionalmente, Silva (1998, p. 124-125) indica que os principais aquilombamentos se deram nos momentos de decadência e esvaziamento do ciclo aurífero e diamantífero, com sólida

penetração do negro no sertão sanfranciscano não como escravo, mas como um campesinato negro.

Acerca do conceito de campesinato negro, uma das figuras importantes na defesa dessa ideia é o sociólogo brasileiro Florestan Fernandes. Em sua obra seminal *A integração do negro na sociedade de classes*, publicada em 1964, Fernandes analisa a situação social e econômica dos negros no Brasil, destacando a importância das comunidades rurais afrodescendentes e sua contribuição para a formação de uma sociedade mais igualitária. Florestan Fernandes argumenta que, após a abolição da escravidão, os negros libertos encontraram na agricultura familiar uma forma de sobrevivência e resistência às condições adversas impostas pela sociedade pós-abolição. Ele destaca o papel crucial dessas comunidades na manutenção da cultura africana, na preservação das práticas agrícolas tradicionais e na luta por direitos e reconhecimento. Ao propor a ideia de um “campesinato negro”, Fernandes destaca a importância de se reconhecer e valorizar as contribuições dos negros rurais para o desenvolvimento do país, além de defender políticas que promovam a igualdade de oportunidades e o acesso à terra e recursos para essas comunidades. Sua obra influente contribuiu significativamente para os estudos sobre a questão racial e a desigualdade no Brasil.

Costa Filho (2008) comenta que a posse efetiva da terra na região se mostrou de mais difícil resolução, dado que os aquilombamentos na região se tornaram hostis ao homem branco e à empresa portuguesa de colonização. Sob a mesma esteira, Mata-Machado (*apud* Oliveira Filho, [s.d], p. 6) relata que a dificuldade no controle estatal e econômico do ouro na região provocou o Motim do Sertão, a Conjuração São-Franciscana. O primeiro motim contra a capitação eclodiu na região da Barra do rio das Velhas (atual Guaicuí) e num segundo levante, mais vigoroso, ocorreu no rio Verde Grande onde Martinho Mendonça, o General das Armas, menciona a presença de “um mestiço que nunca entrou no povoado” mas que comandava um pequeno exército composto de “negros, mulatos e índios” (Veiga, 1896, p. 650-653 *apud* Santiago, 2013, p. 51). Aqui, o historiador Santiago (2013, p. 51) sugere que estes negros seriam os gorutubanos.

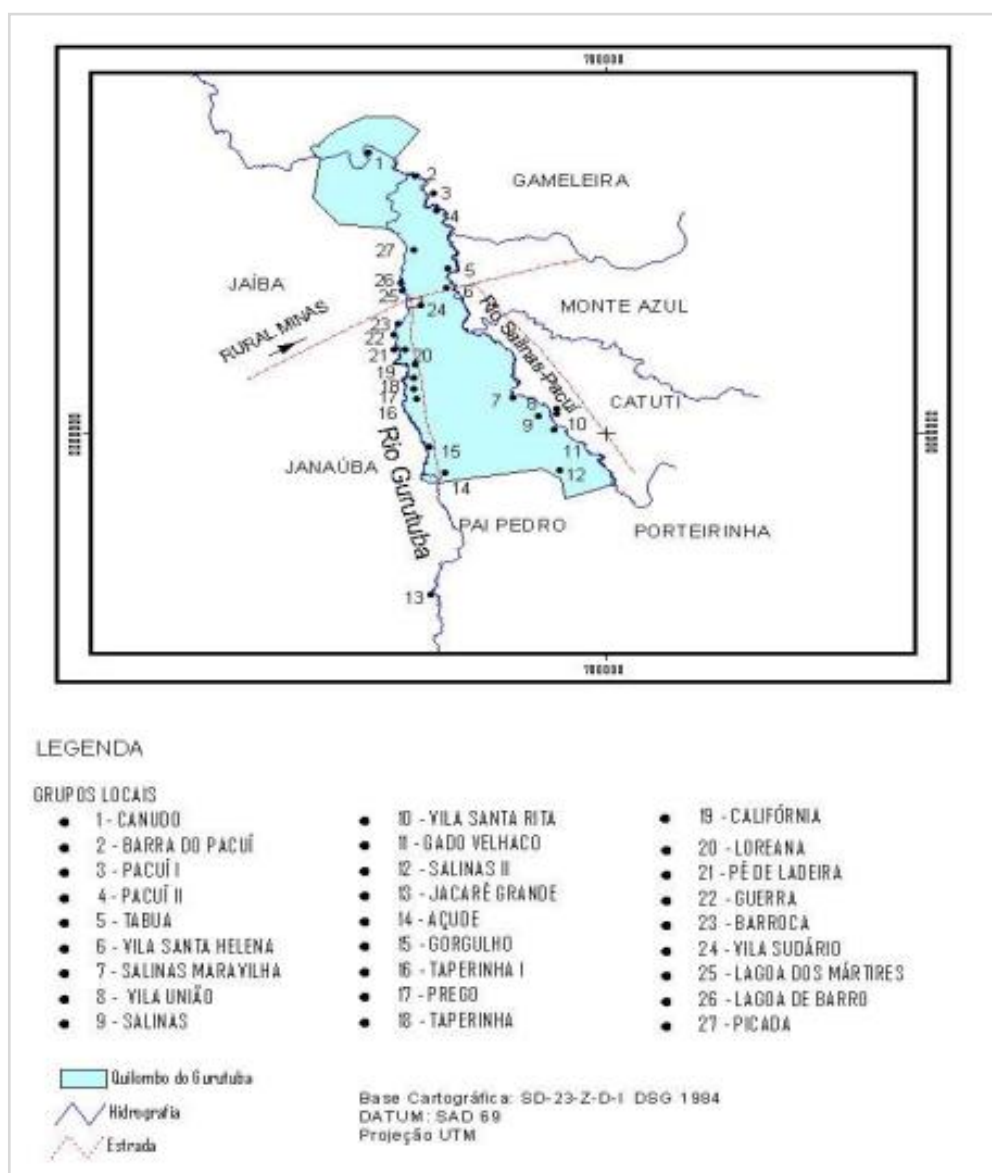
Oswaldo Antunes Farias (2018), quilombola e escritor de *Os filhos do Gorutuba – uma história sobre os quilombolas na história de Janaúba, Sertão de Minas Gerais*, diz que Gameleira de Gorutuba fazia parte do Grande Quilombo e Mocambo do Gorutuba, corroborando com outros registros e relatos locais sobre a presença antiga e ampla da nação que habitava as margens do rio Gorutuba.

O vasto território começava onde atualmente está localizado o município de Nova Porteira, à margem direita, chegando à margem esquerda da atual cidade Janaúba. A região

da Gameleira, abrangida pelo Vale do Gorutuba, compreendia toda a região do curso do rio Gorutuba, cuja nascente se encontra no atual município Francisco Sá (MG) e sua foz no Rio Verde Grande que, por sua vez, é tributário do Rio São Francisco.

A Figura 5, a seguir, ilustra o território gorutubano e as suas localidades, ao qual os gorutubanos quase sempre abrangem a autodeterminação da identidade quilombola, adotada enquanto emergência étnica estrategicamente em diferentes momentos pelos grupos sociais.

Figura 5 – Território gorutubano



Fonte: Costa Filho (2008, p. 66).

Santiago (2013, p. 55) sugere que os gorutubanos teriam se originado especialmente do arraial dos crioulos, localizado no *Território Negro de Jahyba* (conceito que o autor tomou emprestado dos trabalhos de Almeida Costa). Em síntese, os quilombolas e gorutubanos da

região do Jaíba, que compreende a localização atual da fronteira entre Minas Gerais e Bahia, ao longo do tempo desfrutaram de uma certa estabilidade devido à sua localização estratégica entre capitanias, arraiais e entre áreas de pecuária e mineração (Santiago, 2013, p. 55).

Costa (1999) e Costa Filho (2008) foram os pioneiros na realização de pesquisas sobre essas populações na região e concordam sobre a existência de um território negro com estreitos laços de proximidade com Brejo dos Crioulos, comunidade reconhecida e titulada como quilombola e localizada na margem esquerda do Rio Verde Grande. Os autores também relataram processos de disputas entre as comunidades existentes no território negro, destacando rixas com outras localidades do rio Verde Grande e outras povoações situadas no rio São Francisco, especialmente Brejo do Amparo, Morrinhos, Malhada, Contendas, São José do Gorutuba, Porteirinha e Tremendal (Dayrell, 2019, p. 251).

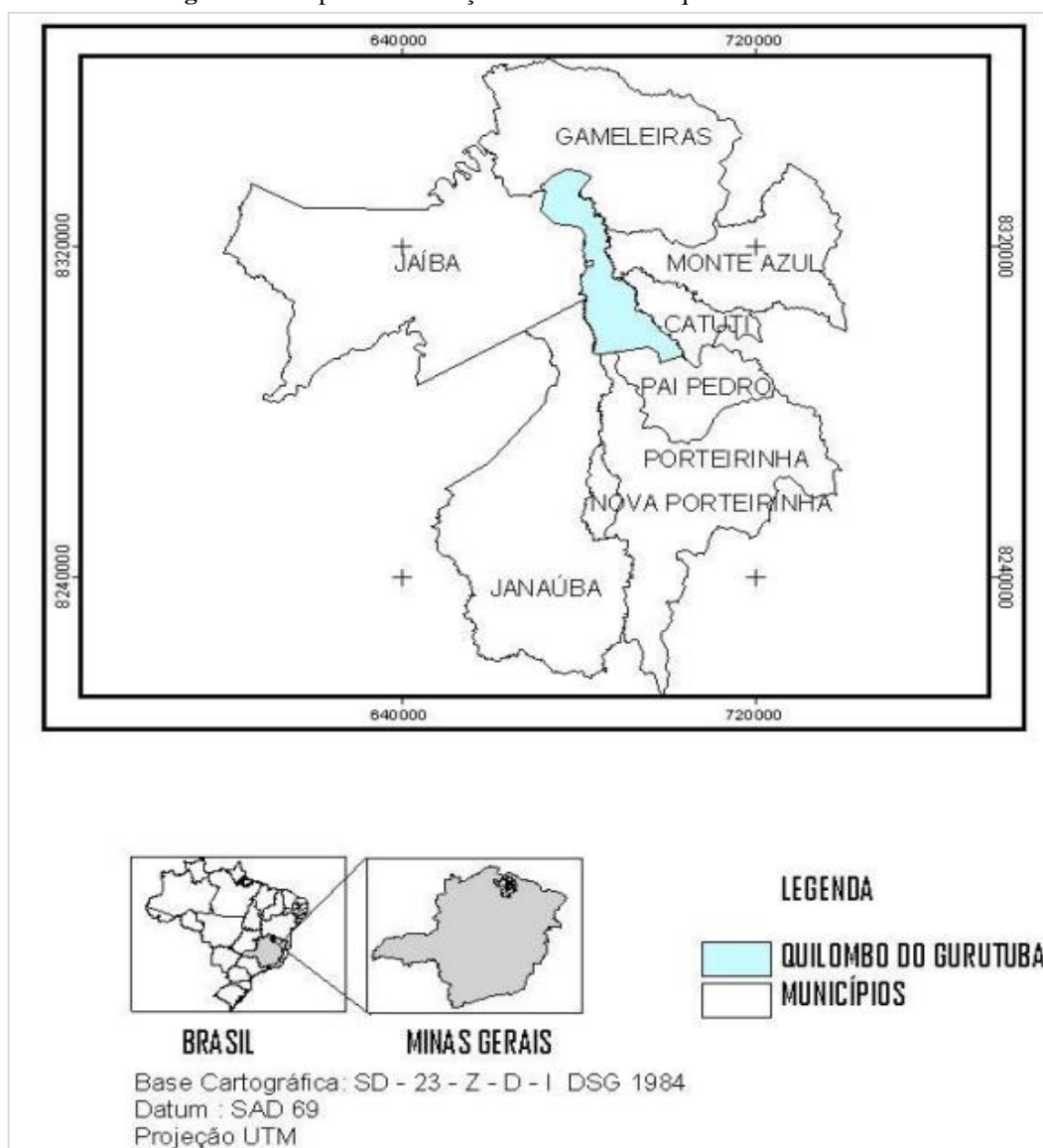
Esses *crioulos* já haviam desenvolvido uma cultura única ao longo de várias gerações, caracterizada por uma mistura de características atléticas, musicais e sociais, de acordo com as aferições do historiador Santiago (2013) sobre aquela região. Embora muitos tenham se mudado para a cidade vizinha de Morro, próximo a Lençóis (hoje Espinosa), o “arraial dos crioulos” provavelmente era apenas uma das muitas povoações que abrigavam uma população maior, precursora dos habitantes atuais da região de Gorutuba. Ainda segundo Santiago (2013), durante o auge da atividade de garimpo na Serra, o arraial dos crioulos provavelmente prosperou ao fornecer mantimentos e hospedagem para os garimpeiros ilegais, além de acesso conveniente tanto à Bahia, a algumas horas de distância a pé, quanto ao rio São Francisco, localizado logo abaixo, seguindo o curso do rio Verde.

Santiago (2013, p. 56) menciona que a cultura gorutubana, a qual também vincula o feijão catador como sendo o feijão gorutuba, espalhou-se pelas comunidades remanescentes de quilombos nos municípios próximos às margens mineiras do São Francisco, como Francisco Sá, São João da Ponte, Montes Claros, Riacho dos Machados e São Francisco, sugerindo uma dimensão geográfica aos gorutubanos. Segundo o historiador, essas comunidades são coincidentes com os quilombolas e formam o maior campo quilombola do Brasil.

De acordo com o Relatório Técnico de Identificação e Demarcação (Comunidade de Gurutuba, [s.d], p. 1) do quilombo Gurutuba, os gorutubanos somam cerca de cinco mil pessoas por 32 localidades contíguas por sete municípios: Pai Pedro, Porteirinha, Jaíba, Janaúba, Gameleira, Catuti e Monte Azul, somando aproximadamente 47 mil hectares em área.

A ilustração a seguir (Figura 6) mostra a localização da comunidade quilombola chamada de Gurutuba e representa a centralidade entre os municípios da atualidade, cuja população gorutubana interconecta todos esses municípios:

Figura 6 – Mapa de localização da comunidade quilombola Gurutuba



Fonte: Costa Filho (2008, p. 11).

Nos nossos levantamentos feitos na FCP, INCRA e CEDEFES (Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva), encontramos as seguintes comunidades quilombolas gorutubanas autodeclaradas na atualidade (Quadro 1).

Quadro 1 – Comunidades gorutubanas quilombolas

Comunidade	Município	Nº Processo FCP e data de publicação no DOU	Nº Processo INCRA	Fonte
Barra do Pacuí	Pai Pedro			CEDEFES
Califórnia				CEDEFES
Cana Bolsa				CEDEFES
Furado das Garapas				CEDEFES
Iaçu				CEDEFES
Ingazeira				CEDEFES
Loreana				CEDEFES
Mirante				CEDEFES
Pacuí I				CEDEFES
Pacuí II				CEDEFES
Picada				CEDEFES
Salinas III				CEDEFES
Salinas IV				CEDEFES
Salinas Maravilha				CEDEFES
Salinas V				CEDEFES
Salinas VI				CEDEFES
São Domingos				CEDEFES
Tábua				CEDEFES
Taperinha				CEDEFES
Vila Santa Helena				CEDEFES
Vila Sudário				CEDEFES
Salinas I				CEDEFES
Total de comunidades autodeclaradas quilombolas em Pai Pedro: 22				
Açude	Porteirinha			CEDEFES
Gorgulho				CEDEFES
Mumbuca				CEDEFES
Taperinha II				CEDEFES
Total de comunidades autodeclaradas quilombolas em Porteirinha: 4				
Canudos	Jaíba			CEDEFES
Guerra				CEDEFES
Lagoa do Barro				CEDEFES
Lagoa dos Mártires				CEDEFES
Mocambinho				CEDEFES
Pé de Ladeira				CEDEFES
Santa Luzia		01420.006005/2014-71 08/02/2018	-	FCP
Vila João Garcia				CEDEFES
Total de comunidades autodeclaradas quilombolas em Jaíba: 8				
Barroca	Janaúba			CEDEFES
Bem Viver de Vila Nova dos Poções		01420.001448/2008-28 19/11/2009	54170.004281/2009-93 Em processo de regularização fundiária	FCP e INCRA

Comunidade	Município	Nº Processo FCP e data de publicação no DOU	Nº Processo INCRA	Fonte
Caetetus		01420.011687/2014-34 29/06/2018	54170.004281/2009-93	FCP e INCRA
Jacaré Grande		01420.101475/2021-77 19/04/2022	54000.057070/2023-63	FCP e INCRA
Jacarezinho				CEDEFES
Total de comunidades autodeclaradas quilombolas em Janaúba: 5				
Pacuí III	Gameleiras			CEDEFES
Teôtonio				CEDEFES
Total de comunidades autodeclaradas quilombolas em Gameleiras: 2				
Gurutuba	Pedro, Jaíba, Janaúba, Monte Azul, Gameleira, Porteirinha e Catuti	01420.001250/2004-11 08/06/2005	54170.000533/2005-81 Em processo de regularização fundiária	FCP e INCRA
Total de comunidades autodeclaradas quilombolas em Pedro, Jaíba, Janaúba, Monte Azul, Gameleira, Porteirinha e Catuti: 1				
Cento e Onze	Catuti			CEDEFES
Gado Velhaco				CEDEFES
Malhada Grande				CEDEFES
Maravilha				CEDEFES
Vila Santa Rita				CEDEFES
Vila União				CEDEFES
Total de comunidades autodeclaradas quilombolas em Catuti: 6				
Brejo Velho	Monte Azul			CEDEFES
Laranjeiras, Buqueirão, Pesqueiro e Socô Velho, Socô Verde e Tira Barro		01420.012492/2013-21 25/10/2013	54170.007716/2013-38 Em processo de regularização fundiária	FCP e INCRA
Língua d'água, Roçado e São Sebastião		01420.012495/2013-64 25/20/2013	54170.007715/2013-93 Em processo de regularização fundiária	FCP e INCRA
Pacuí e Poções		01420.008349/2013-34 19/09/2013	54170.005485/2013-28 Em processo de regularização fundiária	FCP e INCRA
Total de comunidades autodeclaradas quilombolas em Monte Azul: 4				
Total de comunidades quilombolas: 52				

Fontes: FCP (2024), CedeFes (2021), INCRA (2024).

Retomando a nossa linha de raciocínio, vale mencionar que a notícia da Lei Áurea repercutiu no município de Boa Vista do Tremedal, região que teria dado origem ao povos gorutubanos, pela possibilidade de ocupação do solo pelos negros libertos, conforme contou Neves (1908, p. 236 *apud* Costa Filho, 2005, p. 45-46):

[...] Como regular povoamento do solo, o qual superou serenamente, o gentil se retirou por ventura para o occidente, internando se nas soberbas selvas sulcadas pelo Gorutuba, o baldio sertão das araras, e para o oriente, demandando o valle do Rio Pardo e as bravias matas do Cariringongo e da Conquista [...].

Por fim, o processo dos aquilombamentos no norte de Minas Gerais também foi influenciado pela Lei Áurea, contribuindo com a fixação dos gorutubanos e quilombolas muito provavelmente próximos às localidades em que se encontram hoje e ainda se encontram em processo de autorreconhecimento e autodeterminação.

1.7 Alimentação nos aquilombamentos

Embora não tratada na centralidade dos complexos relacionais de interação social entre indivíduos e grupos ao longo do tempo nas historiografias, a alimentação é fundamental pelo seu caráter inelutável cotidiano para garantia da vida humana e não foi diferente durante o período das primeiras invasões brancas nos sertões brasileiros.

Conforme compreendemos até aqui no longo processo de territorialização étnica no Vale do Grotuba, os alimentos serviram como moeda na troca de outros produtos de importância à época, como utensílios de couro, gado, ouro, diamante, dentre outros possíveis. Para garantir durabilidade aos subprodutos agrícolas, foram desenvolvidas ou aperfeiçoadas as técnicas de salga e desidratação que percorriam largos caminhos pela região ou para o litoral, quiçá até para rotas internacionais.

A tríade farinha, feijão e carne seca³⁰ parece ter sido a predominante base alimentar durante o período também conhecido por Brasil Colônia e, como sugere Silva, assim seguiu até cerca de 1930 (Pinto e Silva, 2014, p. 35). Assim, esses alimentos seriam as soluções alimentares mais adequadas por um longo período para a maior parte da população, incluindo os habitantes do médio São Francisco, e até aqui nossos levantamentos regionais apontam para o mesmo sentido, desviando em alguns aspectos dos levantamentos feitos em campo, como veremos oportunamente no próximo capítulo.

Nos sertões, do norte ao oeste, ao longo da Bacia do São Francisco, as pequenas lavouras de subsistência, feitas por mãos negras e indígenas, deu condições de abertura e sentido de orientação às estradas, além de estimular a fixação populacional e comercial. Souza (1997, p. 47-48) comenta que os caminhos da colonização pelo sertão provocaram improvisação de novos modos de subsistência aos brancos, negros e indígenas: “Ao longo dos caminhos percorridos,

³⁰ Os estudos de Silva (2014) sugerem que a tríade alimentar brasileira, constituída desde o período colonial, se faça em referência aos já mencionados estudos de Lévi-Strauss. Este autor usa essa tríade alimentar para analisar as diferentes estruturas de pensamento e classificação em diferentes culturas, destacando como as sociedades organizam e atribuem significados aos alimentos com base em suas propriedades naturais e processamento culinário. Essa análise permite uma compreensão mais profunda das relações entre comida, cultura e sociedade, porém que foge ao recorte desta tese.

plantavam roças de subsistência, que iam colher ao voltar ou que deixariam para outros sertanistas usufruírem”.

No auge aurífero e diamantífero, a agricultura praticada no sertão do São Francisco foi a principal responsável pelo abastecimento das minas com alimentos. Mata-Machado (1991, p. 36 *apud* Costa Filho, 2005, p.1) conta que do Sertão sanfranciscano “[...] vinham as boiadas e os gêneros alimentícios, destacando-se a farinha de mandioca, a rapadura, a cachaça e o peixe; por lá passavam comboios de escravos que eram vendidos nas minas e produtos importados provenientes de Salvador”. Sendo Bem Viver dos Poções banhado pelo rio Gorutuba, Santa Rita (1977, p. 6)³¹ menciona no passado a pesca da traíra, corumatã, piaui, pirambeira e mandim nos poços resultados nas persistentes épocas de “minguas de água”.

Exemplificando os tipos alimentares encontrados no comércio à época, Pires (2001, p.204-206 *apud* Costa Filho, 2005, p. 37) fala que o Tenente-Coronel Cipriano, figura conhecida e respeitada da região: “[...] constantemente levava com ele, a cada vez, quase uma centena de muare vistoso e bem nutridos, sobrecarregados de carne de sol serenadas, sabões da terra, toucinho, rapadura, arroz, feijão etc.”.

Quando estabelecidas as rotas regulares pelos sertões, os lavradores de mantimentos se estabeleciam nos entroncamentos para vender milhos e feijões aos passageiros (Papavero, 2008). Dentre os séculos XVIII e XIX o feijão, não apreciado pelos europeus nos séculos iniciais da colonização, se coloca como mantimento conveniente por facilitar a dispersão populacional, passando de uma solução essencialmente regional vegetal para a contribuinte da ocupação territorial luso-americana (Rodrigo Elias *apud* Papavero, 2008). Para facilitar seu transporte, a forma de ingestão se dava no grão sem caldo, misturado à farinha de mandioca e, com sorte, acompanhado de torresmo.

As dinâmicas de conexão e interdependência entre as sociedades que ocupavam o Vale do Gorutuba, conforme vimos, indicam que elas não viviam de forma isolada, mas sim, mantinham relações baseadas em solidariedade, trocas e favores mútuos (Almeida Costa, 2021, p. 30). A ausência de hierarquias entre essas sociedades articuladas permitia uma convivência harmoniosa na utilização dos recursos naturais disponíveis em todo o território regional, sendo que seus membros subsistiam principalmente da agricultura em pequenas roças de coivara, além

³¹ Este material foi concedido à minha pesquisa por um funcionário da biblioteca Municipal Doutor Geraldo Campos Vieira que me autorizou copiar a cópia do pequeno livro, quando estive em campo e passei algumas tardes pesquisando materiais locais na biblioteca de Janaúba, sobre a história dos gorutubanos. “Pequena história de Janaúba” (1977) do professor Carlos Santa Rita, foi registrada, como monografia deste autor, na Biblioteca Herogina F.C. de Menezes, nº664, no dia 30 de agosto de 1995.

da caça, pesca e coleta de frutos silvestres abundantemente encontrados na região (Almeida Costa, 2021, p. 31). De tal modo, a predominância de utilização da terra enquanto um bem comum ainda aparece com um traço importante das comunidades quilombolas num geral, e também em algumas regiões de Bem Viver de Vila Nova dos Poções.

Juntas, a produção de alimentos e o trabalho na atividade pecuária – que também derivou a significativa produção do couro na região, inclusive na atualidade – geraram vínculos entre os rios Verde Grande e Gortuba e o mercado internacional no litoral, feito a partir da Bahia. Na *Civilização do Couro* de Capistrano de Abreu, o fumo e a charque também eram transportados em bolsas de couro nos lombos de burros e mulas do sertão até o litoral. A charque, facilmente referenciada como sinônimo de carne de sol ou carne seca, é uma técnica para garantir maior durabilidade aos alimentos por meio da salga da carne. O modo de preparação, variação da salga e da exposição solar é que diferencia os subprodutos (Gomensoro, 1999).

Embora seja uma técnica de desidratação antiga localizada na região andina da América do Sul, a carne de charque, no Brasil, teve seu início no Nordeste, no fim do século XVII, para alimentar escravizados durante o ciclo econômico da cana-de-açúcar. No entanto, a seca de 1777 prolongada até 1799, inviabilizou a produção de charque no nordeste devido à morte dos rebanhos. Assim, o Rio Grande do Sul passou a liderar a produção pecuária e a produção de charque. Em Pelota, em 1780 foi construída a primeira charqueada por José Pinto Martins, refugiado da seca cearense (Norman; Corte, 1985).

A carne salgada, também chamada de carne de sol no norte de Minas, foi também mencionada como *comida de tradição*, servida em gamela de barro³², pelos entrevistados em Bem Viver de Vila Nova dos Poções. Essa técnica de conservação teria se iniciado por volta dos anos de 1740 nas regiões hoje correspondentes aos estados do Ceará e Piauí, como forma

³² As práticas alimentares enquanto conceito desenvolvido por Poulain (2013), em sua obra *Práticas Alimentares: Uma Abordagem Antropológica*, aborda a alimentação pela perspectiva sociológica e antropológica. Elas são definidas pelas diferentes dimensões do espaço alimentar desde o consumo até processos de diferenciação social nas formas de cozinhar e consumir, passando pelos instrumentos utilizados na confecção e na comensalidade. Para conhecer, ver Norman e Corte (1985).

Enquanto instrumento escolhido para exemplificar as mudanças simbólicas na alimentação gortubana quilombola, a gamela de barro e a alimentação feita com a mão foi substituída pelo prato de porcelana e talheres naquela comunidade, a partir de meados dos anos 1970. A gamela foi usada eventualmente em nosso estudo como um elemento metafórico da transformação da cultura material para servir as refeições. Essa figura representa, pois, as mudanças ocorridas na alimentação dos quilombolas, saindo de uma relação íntima com a natureza onde transformavam todos os recursos naturais possíveis em alimentos e utensílios necessários para a sobrevivência. Representando a mudança, a gamela de barro - único recipiente servido à mesa onde todos comiam aquela comida com as mãos naquele recipiente único – passou para o prato de louça, comprado, para servir as refeições individualmente, fato que aconteceria mais cedo ou mais tarde.

de conservação e para facilitar o deslocamento por longas distâncias. Também poderia ser referida como resultado de um ajuste ecológico daquela região devido à grande ocorrência de terrenos salinos ao longo do São Francisco:

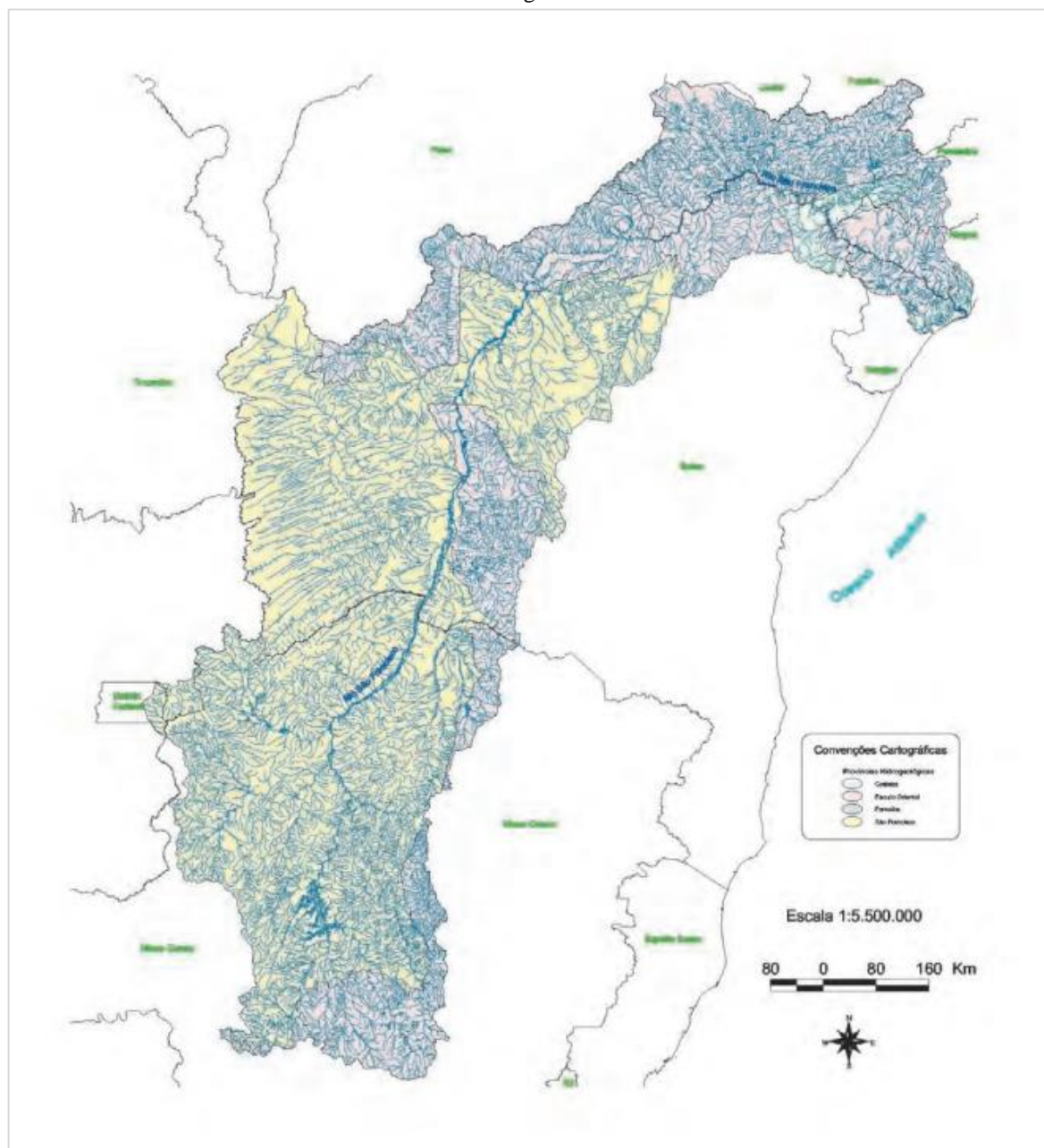
Secas, conservadas com sal, as carnes ampliavam enormemente seu raio de comercialização. As salgadeiras, também chamadas fábricas ou charqueadas, expandiram-se rapidamente na vila de Santa Cruz do Aracati. Aí, reuniam-se as condições ideais para a “nova indústria”: o sal abundante, a ligação direta com o interior através do rio Jaguaribe, a situação portuária da vila. Sua ação estende-se em direção a Icó e Inhamuns, no Sertão. (Silva, 1997)

Os habitantes de ascendência africana que residiam nas terras ao redor do curso do Rio Verde Grande – área posteriormente designada como Território Negro da Jahyba, em referência aos estudos conduzidos por Costa (1999, 2001, 2005) e promovidos pelo movimento social local – sustentavam-se por meio da prática da agricultura (Almeida Costa, 2021, p. 33-34).

Nas margens dos lagos sazonais e dos cursos d'água temporários, eles cultivavam mandioca, milho, arroz, feijão, fava, banana e outros produtos agrícolas. O clima úmido, resultado da abundância de lagoas na densa floresta de caatinga arbórea que cobria as terras ao redor do rio, propiciava condições favoráveis para o cultivo desses alimentos através da técnica de agricultura em áreas inundáveis (Almeida Costa, 2021, p. 33-34).

A título ilustrativo acerca da potencialidade de disponibilidade de água da bacia do São Francisco, somada às chamadas províncias hidrológicas, que abrangem as águas subterrâneas, a Figura 7 é apresentada a seguir para tratar da importância do local para a ocupação humana e produção agrícola:

Figura 7 – Províncias hidrogeológicas da Região Hidrográfica do São Francisco em relação à sua malha hidrográfica



Fonte: ANA/Superintendência de Informações Hidrológicas (2002 *apud* MMA, 2006, p. 43).

O gado, por sua vez, era deixado a pastar livremente em vastas extensões de terra. É dessa prática que se originam os nomes de várias comunidades na região norte de Minas Gerais, como Gado Bravo, Barreiro, Barreiro da Raiz, Barreiro do Rio Verde, Gado Velhaco, entre outros (Almeida Costa, 2021, p. 33-34).

Exemplificando os tipos alimentares praticados ao longo da história daquela região é registrado a seguir, quando os lavradores que “concediam” parte de suas terras para a lavra dos negros escravizados, ou que os impelia a ocupar terras para lhes legitimar a posse, travou

castigo às produções agrícolas pela chegada da notícia da Lei Áurea. O trecho a seguir é tão rico em detalhes e de outras informações, que optei em deixá-lo na íntegra:

A boa nova da Lei Áurea ecoou nas localidades do Município [Boa Vista do Tremedal] na última hebdômada do mez das flores, causando extraordinária surpeza e sendo recebida friamente pois o abolicionismo contava raríssimos adeptos. Não obstante, os recém-libertos abandonaram atropeladamente a casa dos seus ex-senhores onde eram tratados como alimárias, e festejaram, ruidosa e prolongadamente, a sua doce e suspirada alforria. As povoações encheram-se de magotes e ex-escravizados [...] de ambos os sexos, os quaes reunidos ao som da viola, dos pandeiros, dos cachmabús, dansaram semanas a fio o tradicional garrido e rumoroso samba alegrado por vozes crystallinas, abemoladas num duo encantador, doce como as primícias da liberdade. As roças estavam prenhes de cereaes e a grande colheita não se podia fazer por falta de braços. Demais gêneros alimentícios baratearam consideravelmente. As roças não tardaram a ser saqueadas. Os furtos foram imputados aos negros que não trabalhavam e viviam em folganças. E os lavradores, mais para se vingarem do que para não ter maior prejuízo, lançaram os bovinos, os cavallares, os muares nos milhos já seccos, nos cannaviaes, nos mandiocaes. Os treze-de-maio por sua vez entenderam que à moda dos brancos, precisavam ter família também; e, bem revê, não ficou nenhum deles que não se unisse pelo hymineu com uma parceira ou uma rapariga do povo. E eis de novo os ‘carigés’ a festejaram a sua lua de mel com estrondosos e prolongados dias de festança em que havia comes e bebes e o consuetudinário e sensual samba. Os regabofes dos filhos da noite pareciam eternizarem-se. A elles se tinha associado o baixo povo tão amante, tão apaixonado sempre pelas folias. (Neves, 1908, p. 235 *apud* Costa Filho, 2005, p. 45-46)

Em termos de alimentação, Josué de Castro (1967, p. 127) explica que no período imediato da pós-abolição, os negros abandonados a cargo de salários miseráveis diminuíram a quantidade de alimentos ingeridos e consequentemente não tinham combustível suficiente para produzir trabalho, situação que foi tomada pelos patrões “mais reacionários” como um sinal de “preguiça consciente”, de “premeditada rebeldia do negro liberto contra o regime feudal da economia açucareira”. “A verdade é que a moleza do cabra do engenho, a sua fatigada lentidão não é um mal de raça, é um mal de fome” (Castro, 1967, p. 127).

Valorizando a importância dos negros para a alimentação no Brasil, Josué de Castro fala da expressiva influência favorável e valorizadora dos hábitos alimentares saudáveis que eles trouxeram às regiões em que foram levados. Segundo Castro, os negros são os responsáveis pelos conhecimentos da produção de policultivos trazidos de África e, por meio deles, instaurou um dos regimes alimentares mais saudáveis no Brasil. Para Castro (1967, p. 113), ademais, o rico regime alimentar dos negros teria criado condições curar os maus tratos, os castigos, os trabalhos exaustivos e os agentes patogênicos da fauna da nova região (insetos, vermes e protozoários).

Para Castro, os negros são os responsáveis pela instauração da agricultura de sustentação³³ ao implantar distintos regimes alimentares nas diferentes regiões do Brasil, ainda que na condição de escravizados: “Desobedecendo as ordens do senhor e plantando às escondidas seu roçadinho de mandioca, de batata-doce, de feijão e milho” (Castro, 1967, p. 112). Para Castro, a agricultura de sustentação, baseada nos policultivos, foi criada e sustentada graças aos conhecimentos do manejo agrícola dos negros trazidos para o Brasil, e teria se iniciado ainda no ciclo de exploração do pau-brasil. Segundo o autor da *Geografia da fome*, os negros foram colorindo com diferentes tipos alimentares as monótonas paisagens de monocultura e pastagem:

[...] o negro nunca perdeu esse instinto policultor, esse amor à terra e às plantações, apesar da brutalidade com que fora arrastado de sua terra, com todas suas raízes culturais violentamente arrancadas, é o que podemos verificar através do estudo da organização econômico-social dos quilombos, dos núcleos de negros fugidos e escondidos no mato. Palmares, o mais significativo dos núcleos de libertação negra da tirania monocultura, se apresenta como uma demonstração decisiva da absoluta integração do negro à natureza regional, aproveitando integralmente seus recursos novos. Na paisagem cultural de Palmares, com os traços naturais da terra tão bem ajustados às necessidades do homem, vamos encontrar um regime de policultura sistemática. (Castro, 1967, p. 114)

Édison Carneiro³⁴ indica que a principal atividade dos quilombos era a agricultura, resultada dos conhecimentos adquiridos dos antepassados nas savanas e florestas tropicais africanas diante da pequena parcela que poderiam se beneficiar na experiência do eito nas fazendas dos brancos, sendo seus principais cultivos o milho, batata-doce, feijão, mandioca, bananas (pacovas), cana-de-açúcar e algodão.

Além da diversidade de alimentos, que confere um hábito alimentar saudável, Candido (1979, p. 95) atribui a produção e o consumo do café, tão comum na nossa vida atual, aos negros. Segundo Raul Lody (2019, p. 25), o Brasil foi (co)colonizado pelas diferentes Áfricas trazidas para cá, dentre os quais, vale citar, que o cultivo e o consumo do café, já eram praticados por lá, e os feijões “gandus”, trazidos de Angola (Brandão, 1997, p. 174 *apud* Papavero, 2008, p.4).

³³ A agricultura de sustentação em Josué de Castro é a produção e alimentos básicos em quantidade e qualidade suficiente para atender as necessidades básicas de uma população, podendo incluir políticas agrícolas que priorizassem o que chamamos hoje por segurança alimentar e equidade social, buscando combater a fome e desigualdade de acesso aos recursos agrícolas, até mesmo à terra por meio da reforma agrária. Aqui, emprestamos o conceito de Castro para tratar da agricultura que garante subsistência da população que a promove de maneira a proporcionar alimentos em quantidade e qualidade suficiente numa relação equilibrada entre produção, meio ambiente e sociedade.

³⁴ Em referência ao estudo de Édison Carneiro. La republica de Palmares, Fondo de Cultura Económica, México (*apud* Castro, 1967, p. 114).

Para Antonio Candido (1979), os negros, os caboclos, os imigrantes, no contexto de seus estudos, são os responsáveis pela adequação entre presente e passado, entre monocultura/latifúndio e policultura/posseiro ou minifúndio, que resulta no ajustamento ecológico e social como condição imprescindível na garantia de sobrevivência daquelas pessoas. Embora a alimentação possa ser um resultado deste ajustamento ecológico e social até os dias de hoje, sublinhamos esse seu caráter histórico dada a permanência, pouco alterada da relação do homem com o ambiente da produção local – como podemos encontrar no caso de Bem Viver de Vila Nova dos Poções, como veremos adiante.

CAPÍTULO II – Construções e fronteiras étnicas

Trazendo o debate histórico para mais perto do momento presente e em interface com as conceituações utilizadas na tese, neste capítulo buscamos sintetizar a conceituação do termo quilombo como resultado de complexos processos sociais, sociológicos e jurídicos, por vezes contraditórios e até dicotômicos, que informam as diferentes designações da identidade quilombola.

Algumas das principais ideias aqui apresentadas são fruto de reflexões feitas para o meu mestrado, validadas pela minha banca examinadora na ocasião, e apresentadas integralmente no item 2 da minha dissertação³⁵. Para esta tese, o texto foi adaptado e atualizado.

Chamamos de “estatuto social” os processos construídos coletivamente pelos atores sociais que incidiram na institucionalidade de demandas, inclusive, na de reconhecimento da autodeterminação das identidades sociais e demandas por território ao Estado, de “estatuto sociológico” os debates e conformações científicas do termo “quilombo”, e de “estatuto jurídico” as regulamentações e institucionalidades criadas pelo Estado brasileiro, variando entre aquelas de caráter repressivo e as criadas no estado democrático de direito.

Apesar de serem designações sociais diferenciadas, neste trabalho entendemos a existência de sobreposição das identidades gorutubana e quilombola, embora a primeira tenha se dado historicamente pela vinculação à territorialidade do Vale do Gorutuba e a segunda tenha sido mais recente, urgida principalmente pela Constituição Federal de 1988 e sua indicação de destinação de terras aos “remanescentes de quilombo”. Não por acaso, como veremos adiante, os gorutubanos também são quilombolas naquele contexto específico do norte de Minas Gerais.

Achamos conveniente trazer as dimensões que conceituam quilombo e que, por sua vez, informam a identidade étnica pelas perspectivas nativas ou na relação com outros grupos sociais. Por ser essa a categoria, no atual estado de conhecimento, a forma reconhecida pelo Estado, a designação quilombola confere alguns direitos aos sujeitos autodeterminados, diferentemente do que ocorre com a identidade gorutubana, e, por isso, é mais explorada nessa oportunidade.

Ainda assim, nesse capítulo também foram trazidos os debates em torno das identidades étnicas no Vale do Gorutuba e os possíveis encontros entre tais identidades e o feijão sob análise.

³⁵ Dissertação de mestrado intitulada “A Previdência Social Rural e os Quilombos: uma análise desse direito no Vale do Ribeira – SP” (Brughara, 2014, p. 58-91).

2.1 Quilombolas nos estatutos sociais, sociológicos e jurídicos

A trajetória da terminologia quilombo demonstra como as suas definições jurídico-formais foram cristalizadas historicamente (Almeida, 2011, p. 34), de modo que o reconhecimento da identidade étnica e da regularização fundiária refletem essas definições justamente por também serem construtos sociais de longo prazo.

Segundo Ilka Boaventura Leite (2000), a terminologia quilombo é utilizada sistematicamente desde o período colonial, mas seu significado oscilou ao longo do tempo. Em um artigo que trata do tema, a autora fez um trabalho de construir historicamente as classificações sociais que remetiam ao termo quilombo e relata que durante o período colonial o “negro”, o “preto”, os “africanos” e seus descendentes foram tratados como sujeitos a-históricos, sendo-lhes negada a sua condição de humanidade.

Em 1740, o Conselho Ultramarino Português definiu que os quilombos no Brasil eram constituídos por quaisquer habitações de negros fugidos em bandos com mais de cinco pessoas, mesmo que nos locais não fossem encontrados ranchos e pilões (Leite, 2000, p. 336). A classificação, enquanto uma categoria única e exclusiva conceitual, perdurou por longos períodos.

Acerca das regulamentações jurídicas, Almeida (2011, p. 35-37) defende que as disposições legais do Brasil colônia não tiveram um “Código Negro”, diferentemente do que sucedeu nas metrópoles europeias, mas reprimiam à própria maneira e nos diferentes códigos presentes nos arraiais e nas sesmarias. Para o autor, o mal do racismo e da escravidão, presente na nossa sociedade desde então, era ainda mais cruel do que seria uma compilação de um “Código Negro”, uma vez que ele se manifestou pulverizado entre cartas, decretos, regimentos, memórias, leis e outros instrumentos de controle, visando, sobretudo, à garantia da terra e de políticas repressivas contra rebeliões e insurgências.

As diferentes definições de quilombo ao longo da história tiveram múltiplas variações, resultando não em um único significado, mas sim, em uma “árvore de histórias”:

Na tradição popular no Brasil há muitas variações no significado da palavra quilombo, ora associado a um lugar: - quilombo era um estabelecimento singular-, ora a um povo que vive neste lugar;- as várias etnias que o compõe-, ou a manifestações populares, - festas de rua -, ou ao local de uma prática condenada pela sociedade; - lugar público onde se instala uma casa de prostitutas -, ou a um conflito: uma -grande confusão -, ou a uma relação social: - uma união -; ou ainda a um sistema econômico: - localização

fronteiriça, com relevo e condições climáticas comuns na maioria dos casos. A vastidão de significados, como concluem vários estudiosos da questão, favorece o seu uso para expressar uma grande quantidade de experiências, um verdadeiro aparato simbólico a representar tudo o que diz respeito à história das américas. A conquista da América não produziu uma única história; produziu, sim, “árvores de histórias”. Os negros estavam inseridos no movimento colonial de “descobrir, resgatar, povoar e governar – só que como povos dominados”. (Leite, 2000, p. 337)

Em 1850, no mesmo ano da criação da Lei de Terras³⁶ do Brasil, foi proibido o tráfico de escravos da África pela Lei Eusébio de Queiroz. A Lei de Terras vinculou o direito da propriedade da terra à aquisição dela em espécie. Isso significa que, alguns anos depois, com a criação da Lei dos Sexagenários em 1885 e da Lei Áurea em 1888, os negros, até então escravizados, não poderiam adquirir terras a não ser por meio da compra em dinheiro, caso praticamente impossível mediante sua condição do trabalhador escravo – raras algumas exceções, quando os negros já eram livres.

Com o advento da Lei de Terras, os negros libertos em 1888 não podiam adquirir terras. “Isso se reflete até os dias de hoje, pois se fizermos um recorte étnico nos estudos dos movimentos sociais pela terra, veremos que a presença das populações negras é marcante [...]” (Rosa, 2007, p. 58). Vamireh Chacon (1995) num artigo intitulado “O cadáver da escravidão e o Estado desorganizado”, indica que a sombra deste período se reflete não apenas na questão agrária, mas também na questão urbana: “a favela é filha do quilombo, dele vem diretamente”.

O antropólogo Almeida (1996) destaca que a visão tradicional que define os quilombos como lugares de fuga se deve ao fato de que historicamente os quilombolas foram excluídos dos sistemas econômicos formais, ficando à margem do trabalho legalizado. Diferentemente da visão tradicional, o mesmo autor argumenta que entre o fim do sistema de sesmarias e a promulgação da Lei de Terra, os negros escravizados estavam envolvidos em outras formas de produção rural, inclusive dentro das grandes propriedades, conseguindo assim ocupar terras senhoriais.

Após a Abolição, não houve um reconhecimento formal das terras dos ex-escravos no Brasil. Nas fazendas abandonadas antes da Abolição, assim como nas terras doadas ou adquiridas por escravos, permaneceram camadas de camponeses economicamente autônomos, referidos como “posseiros”, “foreiros” ou “arrendatários”, mas sem uma legalização formal de

³⁶ “Entre 1855 e 1860 realizou-se o primeiro cadastramento imobiliário do domínio privado no Brasil. Determinado pela Lei Imperial nº 601, de 18 de setembro de 1850, mais conhecida como Lei de Terras. “Como o Estado brasileiro não dispunha de aparelho burocrático capaz de executá-lo, em 1854 incumbiu os párocos, que se subordinavam ao poder civil, desse encargo nas respectivas freguesias, em todo o Império. Assim originou-se a imprópria denominação de registros eclesiais para os lançamentos que definiram as terras devolutas, delimitando o domínio privado e por extensão o público”. (Neves, 1998, p. 14 *apud* Costa Filho, 2005, p. 15)

sua condição (Almeida, 1998). Essas populações passaram a exercer atividades autônomas nas periferias das grandes plantações, contribuindo para a diversidade de tipos de posse de terra existentes no Brasil atualmente.

Em relação à Lei Áurea em 1888,

Com a abolição da escravidão, por não se ter resolvido o problema da terra para os ex-escravos, por não terem sido feitas reformas na estrutura agrária, não havia instrumentos para contemplar a questão das posses camponesas, resultando em conflitos de formas variadas e em marginalização de grupos sociais. (Almeida, 1999, p.74)

A Lei Áurea não adotou nenhuma medida compensatória a favor dos antigos escravos com a finalidade de retirar preconceitos da condição de “seres inferiores” imposta historicamente (CNBB, 2013, p. 17) e com a Proclamação da República em 1889 também não houve nenhuma ação abolicionista com organização sistemática de conhecimentos críticos que pudessem romper com o consenso histórico que fundava e organizava o pensamento escravocrata (Almeida, 2011, p. 42).

A essas situações podemos relacionar algumas das origens do racismo estrutural³⁷ manifestado nas entranhas da sociedade, mas, sobretudo, a partir do poder exercido pelo Estado refletindo a condição historicamente imposta de invisibilidade aos negros. O racismo estrutural, defendido por uma série de acadêmicos, refere-se a padrões sistêmicos e institucionalizados de discriminação e desigualdade com base na raça³⁸ em uma sociedade. Diferentemente do racismo individual, que envolve atitudes discriminatórias de indivíduos, o racismo estrutural está enraizado em políticas, práticas e normas sociais que perpetuam a marginalização e a exclusão de grupos raciais minoritários, possuindo raízes antigas, profundas e resistentes que perduram e se manifestam em todos os âmbitos e dimensões da sociedade brasileira.

Antes de seguirmos, consideramos importante destacar algumas dimensões do racismo estrutural para compreendermos com um pouco mais de profundidade os estatutos sociais, sociológicos e jurídicos que acompanham e acompanham nossa sociedade. O racismo estrutural está presente em instituições atuais do governo, sistema jurídico, educação, mercado de trabalho e mídia, embora seja de origem longínqua. Essas instituições muitas vezes

³⁷ Para maiores aprofundamentos citamos alguns teóricos importantes que contribuíram para a compreensão do racismo estrutural, são eles Frantz Fanon, Angela Davis, Eduardo Bonilla-Silva, Patricia Hill Collins e bell hooks. Eles exploraram diferentes aspectos do racismo estrutural e suas interseções com outras formas de opressão, como o sexismo e a classe social.

³⁸ Coadunamos com as ideias de Almeida (1999, p. 80), que menciona que a raça não é um fator biológico, mas uma categoria socialmente construída, não cabendo maiores aprofundamentos neste trabalho, embora seja um debate extremamente necessário e atual nas ciências sociais.

perpetuam desigualdades raciais por meio de políticas discriminatórias, práticas de recrutamento e promoção, distribuição desigual de recursos e representações estereotipadas. Persistindo na nossa sociedade, o racismo estrutural se manifesta em disparidades sistemáticas entre grupos raciais em áreas como renda, emprego, moradia, saúde, educação e envolvimento com o sistema criminal, relevando as injustiças arraigadas no tecido social da sociedade brasileira. Apesar de mudanças nas leis mais recentes, sobretudo a partir da Constituição de 1988 que criminalizam o racismo, muitas das estruturas e práticas racistas persistem, continuando a afetar desproporcionalmente as comunidades racializadas. Por último, a invisibilidade e a negação daqueles não afetados pelo racismo estrutural confere um lugar privilegiado, sobretudo aos brancos, dificultando a mudança e a responsabilização adequada, garantindo ainda a manutenção do status quo no seio da nossa sociedade.

Podemos observar uma das raízes do racismo estrutural na passagem de Leite (2000), ao retratar o contexto logo após a Abolição da Escravatura em 1888, em que os negros foram totalmente desqualificados e os seus lugares foram totalmente abandonados pelo poder público:

O usufruto, a posse e a propriedade dos recursos naturais tornaram-se, ao longo do processo de formação social brasileira, cada vez mais, moeda de troca, configurando um sistema disfarçadamente hierarquizado pela cor da pele e onde a cor passou a instruir níveis de acesso (principalmente à escola e à compreensão do valor da terra), passou mesmo a ser valor embutido no negócio. Processos de expropriação reforçaram a desigualdade destes negócios, de modo a ser possível hoje identificar nitidamente quem foram os ganhadores e perdedores e quem, ao longo desse processo, exerceu e controlou as regras de que tem o direito de se apropriar. (Leite, 2000, p. 335)

Almeida (1996, p. 39), em relação às influências históricas da conceituação de quilombo, afirma que as definições jurídico-formal foram “historicamente cristalizadas” e alicerçadas numa totalidade definitória e de certa inseparabilidade das seguintes condições: 1) fuga; 2) quantidade mínima de “fugidos” definida com exatidão; 3) localização marcada por isolamento relativo, isto é, em “parte despovoadas”; 4) moradia consolidada ou não; 5) capacidade de consumo traduzida pelos “pilões” ou pela reprodução simples que explicitaria uma condição de marginal aos circuitos de mercado. A presença dos pilões era traduzida como crime, visto que assim era considerada a realização das atividades de autoconsumo, indicando prova material da capacidade produtiva de longo prazo do ato da fuga. Era entendido como crime pela negação do império e da grande propriedade de monocultura (Almeida, 2011, p. 39).

Sob essas bases, o mesmo autor observa que as institucionalidades que mencionavam os negros desde o período do Brasil Colônia eram normatizações de caráter repressivo, ou seja, de punição em casos de fuga ou revolta, de legitimação das ações dos capitães-do-mato e de

justificativa para a morte, caso houvesse deserção dos escravos perante o patrão, dentre outros castigos e perseguições.

A perseguição discriminatória dos escravizados mediadas pelas institucionalidades, junto da invisibilidade dos negros no período pós-Abolição, sofreu indicativas de reversão deste vergonhoso passado somente em 1988, com o advento do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) nº 68 (Almeida, 1996, p. 43). Mas foi principalmente no período imediato pós-Constituição que a conceituação “quilombo” se tornou um termo em disputa, uma vez que a legislação não definiu quem seriam esses sujeitos de direito no ADCT nº 68.

Diante do impasse de quem seriam esses sujeitos de direito citados na nova legislação à época, a conceituação do quilombo se deparou com uma confusão de ordem analítica e prática mediada pelas diferentes representações sociais, pelas forças em disputas no interior do Estado, pelo campo jurídico e pela academia. A definição do termo se confunde e se entrelaça com as normativas construídas historicamente no campo jurídico e com as representações sociais que beiram o folclore acerca dos quilombos.

As institucionalidades pulverizadas em diversas formas de códigos ao longo da história foram se transformando em cristalizações jurídicas, incidindo também na incipiente sociologia e antropologia brasileiras a partir de obras literárias que vão desde Euclides da Cunha, passam por José Lins do Rego, Guimarães Rosa, Graciliano Ramos e chegam até Jorge Amado (Almeida, 2010, p. 20). Esses e outros autores, imersos num projeto de construção de identidade nacional, faziam interpretações positivas da miscigenação baseadas numa teoria evolucionista, como se a miscigenação significasse um fator de mudança em si própria e diluiria os preconceitos, desigualdades sociais e racismos estruturalmente presentes no pensamento social brasileiro.

Sobre os pensadores e construções sociais anteriores à Constituição de 1988, Almeida conclui:

Assim, todos os que pensaram a questão dos quilombos, mesmo que através dos movimentos abolicionistas – e os abolicionistas eram racistas -, ainda trabalhavam com os paradigmas de raça inferior e raça superior, incluindo-se o próprio Nina Rodrigues. [...] Se nós cotejarmos com a definição do Conselho Ultramarino de 1740 este argumento de “sobrevivência” seria uma variação daquela ideia de quilombo como não civilizado e como barbarismo. Essa forma de definir que passava pela oposição entre “selvagem e civilizado” é reproduzida por estes autores e eles tratavam os componentes indicativos desta situação como uma mera “sobrevivência”. (Almeida, 1999, p. 76)

Na outra ponta dessa corda, Leite (2000, p. 333) sugere que as lutas sociais dos negros também influenciaram nas institucionalidades, e a partir disso evidencia três importantes

momentos, a saber: 1) o período de colonização enquanto processo de resistência dos africanos frente ao escravismo (discorrido em termos gerais na Parte II); 2) a Frente Negra Brasileira (FNB) entre as décadas de 1930 e 1940; e 3) o ressurgimento da temática trazido pela organização do MNU em 1970.

A FNB, criada em 1931, nasceu com o objetivo de combater o racismo no país, assim como se posicionava contra as teorias evolucionistas e questionava o mito da democracia racial já vigente na Primeira República: o do quilombo como sendo potencialmente a base unificadora das lutas negras e os grupos negros rurais fechados em si mesmos, harmônicos, livres de conflitos, coesos e culturalmente isolados (Leite, 2000, p. 348-349), refletindo a construção de uma visão idealizada dessas populações, mesmo dizendo de uma organização negra.

O termo “remanescente” vindo junto com “quilombo”, inserido pelo ADCT nº 68, para alguns pensadores sugeriria um gradual desaparecimento, um resíduo social, ou até mesmo a inexistência dessas populações na contemporaneidade. Tanto as discussões militantes quanto as de referência sociológica iniciadas nesse período no Brasil relacionavam o quilombo a uma visão de reparação do passado, mas não vinculavam essa reparação ao direito da propriedade, ficando o reconhecimento mais restrito aos termos culturais, considerando a responsabilidade dada posteriormente à Fundação Cultural Palmares (FCP) sobre os quilombolas.

José Maurício Arruti (2005, p.71-78) também faz menção a três períodos importantes de resistência dos quilombolas:

- 1) *Resistência Cultural* (até 1900): a partir da análise dos estudos feitos por Nina Rodrigues e Arthur Ramos, os quilombos eram remetidos enquanto sinônimo de resistência cultural e de busca africanista, a exemplo e com base fundamental no Quilombo de Palmares. Assim, ao mesmo tempo em que havia rebeldia contra os padrões de vida impostos pela sociedade oficial, havia a busca pela restauração dos valores africanos antigos;
- 2) *Resistência política e cultural* (1930-1950): com base nos estudos de Edison Carneiro, Astrogildo Pereira, Darcy Ribeiro, Décio Freitas e Clóvis Moura, o quilombo é tratado como metáfora política e os estudos sociológicos, ainda incipientes no Brasil, baseavam-se na busca da compreensão de como as classes populares se comportavam frente à ordem dominante. Nesse período, a base de referência africana, embora ainda fosse muito presente, começou a diminuir. Em suma, no período, os quilombos eram identificados por sua resistência cultural em sua forma potencialmente socialista e revolucionária, com base nas leituras marxista e leninista de análise classista;
- 3) *Reapropriação do Movimento Negro* (1970-1980)³⁹: aqui se preserva o caráter revolucionário e comunista do quilombo, onde o entendimento das

³⁹ Nesse período, cita a criação do Instituto de Pesquisa e Estudos Afro-brasileiro (IPEAFRO) da Pontifícia Universidade Católica de SP e uma missa de perdão da Igreja católica realizada aos negros escravizados em

populações negras era assimilado por sinônimos de resistência física e cultural. Os quilombos não eram compostos apenas de negros foragidos, mas sim de todos aqueles não tolerados pela classe dominante numa união livre, fraterna, religiosa, solidária, numa espécie de “revolução não violenta” com vista à realização completa do ser humano e à propriedade coletiva dos meios de produção.

Os autores Décio Freitas e Clóvis Moura, durante a década de 1950, fizeram análises de base marxista, consequentemente classistas, sendo os precursores das interpretações sociológicas do negro, e mesmo que de modo ainda incipiente, fizeram críticas à democracia racial no Brasil.

Neste período, em contraposição a “Corrente Político Marxista” havia a “Corrente Tecnicaista” que buscava nos quilombos as bases de traços comuns entre eles, com acento nas suas dimensões espaciais, número de membros das populações e atividades econômicas realizadas, similarmente à concepção de quilombo feita pelo Conselho Ultramarino Português (Marques, 2009, p. 342).

Segundo Marques (2009, p. 342), tanto as definições sugeridas pela corrente marxista quanto pela tecnicaista “[...] pouco conceituam o quilombo como unidade viva e, de certa forma, se aproximam das definições arqueológicas de quilombo.” Essas definições arqueológicas que também tratam do quilombo como um resíduo social, como aquilo que restou e como sinônimo de mera sobrevivência foram consideradas intocáveis e inquestionáveis ao longo dos séculos (Almeida, 2002, p. 67), e por isso foram acionadas pelo texto do ADCT nº 68 ao referir aos “remanescentes de quilombos”.

Contudo, foi somente na década de 1970 que as abordagens socioantropológicas iniciaram brevemente os estudos que levam em consideração os aspectos organizativos e políticos dos quilombos e começaram a entender a permanência dessas populações a partir da própria organização local. Clóvis Moura (1981) discutiu a resistência relacionada à organização política dos agrupamentos de negros que se protegiam dos perseguidores, conhecidos como “capitães do mato”. Sugeriu que a chamada “marronagem” ou “quilombagem” se dava a partir da organização dos sujeitos por meio de realocamentos, deslocamentos e reocupação do espaço. Este mesmo autor argumentava que a capacidade organizativa sociopolítica de base econômica, com alicerces bem definidos das posições dos membros dos grupos diante das frequentes invasões e perseguições, dava singularidade aos quilombos desde o período colonial até a

Recife. Arruti (2005) chama esse movimento de “afinidade coletiva”, que é uma espécie de diálogo entre o movimento negro com o Estado, com o qual criou-se a Fundação Pró-Memória e um memorial a Zumbi dos Palmares. O autor cita, por fim, Abdias do Nascimento e seu livro *O quilombismo*, lançado em 1980.

atualidade. Com a Abolição, esse caráter defensivo teria mudado e os grupos teriam alterado sua dinâmica naquilo que Moura (1981) chamou de “territorialização étnica” e desse ponto teriam iniciado uma longa etapa de construção da identidade desses grupos entre si e no campo científico.

Silva (2011, p. 82) fez boa síntese sobre a formação dos quilombos brasileiros ao dizer que apesar de apresentarem histórico de resistência ao sistema escravista, eles nem sempre foram formados por escravos fugitivos:

- Há quilombos que se formaram a partir do abandono, pelo fazendeiro, dos escravos nas terras que cultivavam, principalmente em momentos de crise econômica do produto cultivado;
- Por herança, há muitos casos em que fazendeiros deixaram pedaços de terra para escravos de sua confiança, ou em que viúvas solitárias as deixaram para seus escravos, ou ainda os casos em que o herdeiro é um filho bastardo do fazendeiro;
- Terras doadas a santos muitas vezes foram ocupadas por comunidades negras;
- Terras ocupadas pacificamente depois de abandonadas pelos senhores em momentos de crise econômica;
- A compra de terras;
- A ocupação de terras devolutas, antes e depois da abolição da escravidão, pois mesmo após esta, a marginalização dos negros fez com que muitos migrassem em busca de terras mais distantes e ainda não ocupadas ou abandonadas;
- Recebimento de terras por serviços prestados ao Estado;
- E, é claro reunião de escravos fugitivos.

Embora tenha havido esforços dos pesquisadores na década de 1970 de se aproximarem de uma conceituação de quilombo mais apurada, Almeida critica tais lentes de análise e sugere outro enfoque para a apreensão do termo: “A classificação erudita passava ao largo das identidades étnicas construídas coletivamente pelos próprios agentes sociais, objeto das investigações científicas. A ênfase no que se imaginava como objetivo reduzia tudo mais a simbólico e subjetivo” (Almeida, 2002, p. 77). Em suma, as discussões acumuladas em torno da definição do quilombo, pelo menos até 1970, faziam menção à resistência diante da ordem vigente, ao resgate da cultura e do modo de vida africano ora mais acentuado, ora menos, e tinham como base de conhecimento a figura do Zumbi e do Quilombo dos Palmares como parâmetro do pensamento social e sociológico.

Na contramão dessas bases conceituais de quilombo que, na maioria das vezes, fugiam das noções e representações dos próprios sujeitos envolvidos, os estudos sobre etnicidade de

Fredrik Barth⁴⁰ nos anos de 1980 apontaram novos questionamentos para a sociologia e para a antropologia. Essas matérias passaram a relativizar com mais ênfase, dentre outros aspectos relevantes, o conceito de isolamento e da autossuficiência, dimensão repetidamente recorrente nas análises e definições de quilombos até a atualidade, não refletindo as historiografias mais recentes como pudemos ver na Parte II.

Conforme Barth (2000), a identidade resulta do grupo étnico enquanto sujeito da etnicidade. Os grupos podem partilhar de uma mesma cultura e, mesmo assim, serem diferentes, sendo que as diferenças culturais não são o principal fator na formação ou reconhecimento de grupos étnicos distintos. Para Barth, o compartilhamento de cultura é uma consequência, não a causa, condição ou explicação da etnicidade, e ocorre na relação com outros grupos. Sob essas lentes, não seria possível a conformação de identidades, etnicidades ou grupos étnicos sem as interações sociais de um longo espaço de tempo, desdobrando nas denominações quilombolas ou gorutubanas tal qual conhecemos hoje.

Barth não ficou restrito às “unidades étnicas correspondentes a cada cultura” e questionou a abordagem anterior da antropologia, que estudava povos indígenas como isolados e independentes, sem considerar suas relações com o ambiente econômico e social ao redor, nem como se viam a si mesmos ou como eram percebidos pelos vizinhos.

A despeito do entendimento da identidade étnica dentro de um contexto mais amplo de interação social e cultural, os estudos antropológicos de Barth no Brasil passam a perceber a territorialização étnica como um processo da formação da nossa sociedade até então pouco problematizada pela antropologia, embora esta não seja a dimensão central do autor sobre etnicidade. E sob sua influência, os estudos da concepção de quilombos nos aspectos relacional, político e organizativo no Brasil foram gatilho para a chamada “nova etnicidade”.

Na medida em que os atores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmos e outros, com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos neste sentido organizacional. (Ou então) o ponto central da pesquisa torna-se a fronteira étnica que define o grupo e não a matéria cultural que ela abrange. As fronteiras às quais devemos consagrar nossa atenção são, é claro, as fronteiras sociais, se bem que elas possam ter contrapartidas territoriais. (Barth, 1998, p. 195)

⁴⁰ A temática da “eticidade” tem sido associada a Fredrik Barth, pois seu texto “Grupos étnicos e suas fronteiras” teve sua primeira versão em português como anexo ao livro *Os grupos étnicos e suas fronteiras* (Barth; Poutignat; Streiff-Fenart, 1998). Contudo, como lembra Giralda Seyferth (2019), Barth não faz referência à etnicidade. O texto de Seyferth pontua as diferenças teóricas que envolvem os diferentes termos “grupo étnico”, “eticidade” e “identidade étnica”.

Para Almeida (1999), os escritos de Barth contribuíram para o entendimento de que o pertencimento ou a coesão de um grupo não emanavam apenas de laços consanguíneos ou da origem comum, mas sim de laços de solidariedade fortes e duradouros e por meio da construção de um repertório de ações coletivas e de representações face a outros grupos. Para Almeida, Barth fez um esforço analítico de delimitar fronteiras étnicas para além dos fundamentos biológicos, raciais e linguísticos, tendo como ponto de partida a autodefinição dos próprios sujeitos, ou seja, da própria organização social.

Esta “nova etnicidade” refletiria as transformações do conceito e passa a ser definida tanto como identidade e autoconsciência, quanto como estratégia de obtenção de recursos básicos para produzir e consumir. Sublinha o fato de agentes sociais se investirem num sentido profundo de uma identidade cultural com o objetivo de articular interesses e de fazer valer seus direitos para o Estado. (Almeida, 1999, p. 84)

Em suma: “Na prática, as categorias étnicas são uma “forma de organização social”, termo que Barth entende como a situação na qual “os atores utilizam as identidades étnicas para categorizar a si próprios e a outros, no propósito de uma interação” (Barth, 1976a, p. 15 *apud* Villar, 2004, p. 172).

Esses debates influenciaram o contexto das redemocratizações nacionais, observáveis na criação de políticas étnicas e de dignidade da pessoa humana na América Latina (Figueiredo, 2011, p. 30-35). Em terras brasileiras, a construção da identidade dessa população se mescla com a territorialização material e simbólica dos seus espaços de vida ancestral: “Para o negro, o simples ato de apropriação do espaço para viver, apropriação da terra, passou a significar um ato de luta contra aqueles que não queriam essa territorialização negra” (Silva, 2011, p. 83). As perspectivas territorial e de conflito, enquanto pilares constitutivos da conceituação sociológica de quilombo, são abordagens sumárias para se compreender a continuidade dos quilombos nos anos sequenciais à Abolição e até a formação mais recente de quilombos⁴¹, uma vez que apenas

⁴¹ Embora distantes do foco analítico desta tese, destaco exemplos que conheci realizando trabalho profissional e que corroboram essa afirmativa. O quilombo Kulumbu do Patuazinho no Oiapoque (AP) se formou por volta dos anos de 1970 com negros e demais pessoas pauperizadas vindas do estado do Maranhão em busca da árvore sagrada. Um dos poucos quilombos que conheci onde a centralidade da comunidade são as religiões de matriz africana, candomblé e umbanda, a liderança dessa migração é filha de quilombolas do Maranhão. Outro exemplo de formação recente são duas comunidades quilombolas localizadas na região da Chapada Diamantina, a comunidade quilombola de Camulengo e Ginete. As duas comunidades baianas têm histórico de escravidão dos seus antepassados; no entanto, nunca tiveram o direito ao uso pleno de terras, pois trabalhavam no sistema de meia para algum proprietário. A venda do café, muito bem avaliado na região, o que lhe confere preços variados entre R\$ 300 e R\$ 500 a saca, possibilitou que algumas famílias se organizassem e comprassem porções das terras mais altas e conformassem suas comunidades. Tais processos se deram no início dos anos de 1980. Todas as três comunidades citadas se reivindicam quilombolas e exemplificam outras possíveis conformações no período recente.

mudaram as formas e nomes da expropriação do povo negro ao longo da história, apesar de alguns avanços chegados com o estado democrático de direito.

O direito ao título da terra aos “remanescentes de quilombo” mencionado na Constituição Federal foi também garantido pela soma dos esforços da organização social do movimento negro urbano. A quilombola Givânia⁴², que participou diretamente da construção de outras institucionalidades que regulamentaram a ADCT nº 68, apontou:

No processo da constituinte, o Movimento Negro levou esse tema por meio da representação negra no parlamento e de outros parlamentares aliados desse tema e ligados a outros movimentos sociais, e daí se construiu o artigo 68 que terminou ficando no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. (Givânia, entrevista, 2013)

A introdução do ADCT nº 68 na Constituição evidenciou disputas políticas do período que em certa medida envolvem até hoje o impasse para a efetivação deste Ato. Arruti (2005, p. 45) lembra que:

[...] existia um acordo claro em torno da ideia de que o “artigo 68” deveria ter um sentido de reparação dos prejuízos trazidos pelo processo de escravidão e por uma abolição que não foi acompanhada de nenhuma forma de compensação, como o acesso à terra, mas a partir daí, tudo estava em discussão.

A formulação inicial do Artigo 68 foi do Deputado Carlos Alberto Oliveira dos Santos (PTB), conhecido como Caó e pertencente ao MNU. O texto dizia o seguinte:

Acrescente, onde couber, no Título X (Disposições Transitórias), o seguinte artigo: Fica declarada a propriedade definitiva das terras ocupadas pelas comunidades negras remanescentes de quilombos, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos. Ficam tombadas essas terras bem como documentos referentes à história dos quilombos no Brasil. (Silva, 1997, p. 14-15)

Arruti (2005) observa que na redação do texto aprovado consta “remanescentes das comunidades” ao invés da proposta original, “comunidades negras remanescentes”. Isso ocorreu, segundo o mesmo autor, sem qualquer explicação ou debate, o que de fato traz inúmeras interpretações sobre a vontade do legislador. Ao final, o texto constitucional ficou da seguinte forma: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando

⁴² Givânia Maria da Silva é quilombola de Brejo das Crioulas, como gosta de se apresentar, e membro fundadora da CONAQ Coordenação Nacional das Comunidades Quilombolas), primeiro movimento quilombola do Brasil. Ela foi entrevistada por mim para a dissertação de mestrado e à época estava como Coordenadora-Geral de Regularização de Territórios Quilombolas do INCRA em Brasília. Na ocasião, Givânia deu profundas contribuições para o meu entendimento sobre as criações das institucionalidades criadas na tentativa de implantar a Constituição Federal de 1988 e regularizar as terras às comunidades quilombolas.

suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.” (CF/88, ADCT/68).

Arruti, autor do livro *Mocambo* (2005), considera que embora o ADCT nº 68 tenha ficado no dispositivo constitucional, ele foi introduzido mais em função da pressão de movimentos negros urbanos, do que pelas comunidades negras rurais, pois estas iniciavam suas articulações e organizações com mais expressividade no Pará em 1985 e no Maranhão em 1986 e se apresentavam de maneira muito incipiente. Corrobora nesse sentido a fala de Givânia, quando remete a esse período: “[...] não era uma discussão nacional, até porque os quilombos ainda não se entendiam e não se articulavam em nível nacional [...] mas já haviam discussões localizadas, como por exemplo no Pará, em São Paulo e no Maranhão.”

Outras situações teriam dado impulso à criação do ADCT:

As comemorações pelo centenário da abolição permitiram que a simbologia dos quilombos - tornada grande reserva mitológica para a construção de uma identidade positiva do negro brasileiro (HASENBALG, 1992, p.144) - pudesse ser projetada definitivamente nos planos nacional e oficial, inicialmente sem fazer maiores distinções entre sua contemporaneidade ou sua historicidade, na forma de um artigo constitucional. (Arruti, 2005, p. 78)

Essas passagens elucidam que as lutas sociais, por ora também chamadas de estatuto social, influenciaram a criação do ADCT nº 68 na Constituição. Por outro lado, tal institucionalidade influenciou os sujeitos coletivos, como uma via de mão dupla de influências mútuas que impulsionaram novas organizações de grupos étnicos e outras demandas sociais ao Estado.

Embora os quilombos ou as comunidades quilombolas não tenham nascido do reconhecimento formal do Estado brasileiro em 1988, foi, sobretudo, pela instauração do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias nº 68 que o debate ganhou status nacional, quando o movimento quilombola, o movimento negro urbano, os aparatos jurídicos e a academia passaram a discutir e disputar os conceitos de modo a tentar garantir a efetivação de tal legislação.

Ao contrário do que se supunha, a questão, a partir daí, revelou-se de grande complexidade, pois tratava-se de considerar não apenas os aspectos referentes à identidade dos negros no Brasil, mas os vários atores envolvidos e os inúmeros interesses conflitantes sobre o patrimônio material e cultural brasileiro, ou seja, questões de fundo envolvendo identidade cultural e política das minorias de poder no Brasil. (Leite, 2000, p. 342)

O movimento negro e quilombola, assim como a comunidade acadêmica atenta à essa causa, defenderam que era necessário criar instrumentos para garantir a propriedade de terras

aos quilombos, diferentemente do que defendeu o então presidente Fernando Henrique Cardoso ao dizer que o ADCT era autoaplicável. Foi somente em 1995, com *A Marcha dos 300 anos de Zumbi dos Palmares* e com a realização do primeiro Encontro Quilombola na UNB (Universidade de Brasília), que foram criados projetos de lei visando trazer aplicabilidade ao ADCT. Estes projetos de lei intensificaram o debate da autoaplicabilidade, num período de *boom* revisionista sobre a história da escravidão e a abolição no Brasil que colocou as questões raciais e as condições sociais do negro em pauta no debate político de um modo não visto anteriormente.

O primeiro Encontro Nacional Quilombola em Brasília, segundo Givânia, deu as condições necessárias para originar o movimento quilombola, dentre outros aspectos, pela legitimidade da participação de 412 comunidades de todo o país. Dali nasceu a CONAQ (Coordenação Nacional das Comunidades Quilombolas), ou o que podemos chamar de movimento negro rural, conforme sugere Almeida (1999) ao dizer que neste momento o MNU, de representação majoritariamente urbana, foi rachado exatamente porque trazia a noção de monumento ao quilombo, ou seja, relacionando às comunidades rurais ao idílico.

Após este primeiro Encontro, os integrantes da CONAQ, que passam a constituir o movimento quilombola em nível nacional, percorreram as comunidades negras rurais numa concepção parecida ao que Arruti (2005) chamou de “processo de nomeação”, para discutirem a aplicabilidade do Artigo nº 68 junto às bases sociais. Foram feitos muitos trabalhos junto às comunidades, inclusive em parceria com a Igreja Católica, para a conscientização dos direitos à propriedade como consequência da autonomização quilombola.

O “processo de nomeação” (Arruti, 2005) continuou ocorrendo, assim como ainda ocorre na atualidade com outro fôlego diferente do que se deu naquela época, dada a insurgência e necessidade de intervenção dos movimentos sociais, quilombola e negro para a real efetivação da regulamentação jurídica e fundiária constitucional. Arruti entende o processo de nomeação como “[...] o movimento de instituição de uma categoria jurídica ou administrativa que, englobando uma população heterogênea com base em determinadas características comuns, a institui como um sujeito de direitos e deveres coletivos e como um objeto de ação do Estado” (Arruti, 2005, p. 45).

Givânia conta que nesse ínterim, FHC criou o Decreto 3.912/91 que mudou completamente a lógica do que seriam as comunidades quilombolas, pois temporalizou e fixou os quilombos ao passado, de modo que eles só poderiam acessar os direitos de propriedade se comprovassem que em 1888 estavam exatamente naquele mesmo lugar. O texto que trata dos “remanescentes de quilombos” e o Decreto do FHC que temporalizou os quilombos

posicionam, mais uma vez, esses grupos a um lugar fixo, cristalizado e em fase de desaparecimento (Leite, 2000).

[...] esse decreto era, na nossa visão, uma desconstituição da identidade do grupo, primeiro porque o que é prova pra você no Brasil, ou pra nós brasileiros, o que é prova? É aquilo que a gente materializa, é um documento, é uma foto, é algo que você pega, e isso é prova, é a sua fala viva. Mas quem estava vivo em 1991 ou em 2000? Que provas seriam essas que valeriam para atestar-se quilombola? (Givânia, entrevista, 2013)

Este mesmo decreto do então presidente FHC colocou sob a responsabilidade da Fundação Cultural Palmares (FCP) a atribuição de titulação das terras, condição esta diferente da competência da regularização, pois a primeira não desobstrui as terras ocupadas pelos chamados “terceiros”, fazendeiros ou “grileiros” etc. no território quilombola, e isso implica o aumento dos conflitos na terra (Givânia, entrevista, 2013). Tal decreto impedia, inclusive, a atuação do INCRA, instituição brasileira com legitimidade para atuar em desobstruções de terra. Este órgão estatal só interviria nos conflitos caso fosse firmado um termo de cooperação com a Palmares. A questão fundiária, que é a pauta fundamental dos quilombolas, estava sendo tratada como de segunda ordem, ou seja, depois da demanda cultural.

Entretanto, vale destacarmos que para o movimento quilombola, o ADCT nº 68 foi reforçado pelos Artigos 215 e 216 da Constituição Federal de 1988 e juntos constituíram uma espécie de tríade complementar de direitos aos grupos populares (Givânia, entrevista, 2013). Os dois artigos constitucionais falam dos direitos culturais e dos bens materiais e imateriais dos diferentes grupos fundadores da sociedade brasileira, dentre os quais os quilombolas fazem parte:

O Artigo 216 da Constituição Brasileira trata da proteção aos patrimônios materiais e imateriais brasileiros e reconhece a diversidade étnica e cultural do país. Ele afirma que o patrimônio cultural é constituído pelos bens de natureza material e imaterial, portadores de referência à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira. O artigo destaca a proteção das formas de expressão, os modos de criar, fazer e viver, as criações científicas, artísticas e tecnológicas, além dos lugares e objetos portadores de referência à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos étnicos que compõem a sociedade brasileira.

O lugar que o ADCT nº 68 foi assimilado na Carta Magna, foi criticado por muitos pesquisadores sob muitas nuances, mas vale dizermos que a noção predominante de embranquecimento e de gradual desaparecimento dos quilombos impediu que essa lei fosse definida no corpo da Constituição Federal; institucionalizada, portanto, numa condição de transitoriedade (Almeida, 1999, p. 63).

Outras legislações buscaram regular a implantação do Artigo nº 68, valendo citar o Decreto 4.887/2003, que envolveu a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), acionada pelo Estado para compor o Grupo de Trabalho de Laudos Antropológicos (Almeida, 2005, p. 133). Dentre os apontamentos da ABA nessa ocasião, foram destacados: 1) a ressemantização do conceito de quilombo; 2) a autoatribuição de acordo com a Convenção da Organização Internacional do Trabalho nº 169 (OIT 169); 3) indicação de perito e necessidade de estudos que descrevam e interpretem os quilombos na atualidade. Este documento, segundo Leite (2000), questionava a visão estática dos quilombos e os apontava para a contemporaneidade, para seus elementos organizativos, relacionais e dinâmicos. Enquanto resultado do Grupo de trabalho, membros da ABA escreveram uma carta ao Ministério da Casa Civil com os seguintes dizeres: “A autodefinição utilizada pelos atores sociais não prescinde da realização de estudos técnicos especializados que venham a descrever e interpretar a formação de unidades étnicas no bojo do processo de reconhecimento das comunidades de remanescentes de quilombos” (Almeida, 2005, p. 133).

Embora essa solicitação da ABA não tenha sido acatada pelo Decreto 4.887/2003, essa passagem evidencia que os próprios profissionais da antropologia questionam o formato de laudos e perícias para gerar oficialidade à autodefinição, ou seja, eles propuseram que a autoatribuição seja por si mesma a definidora da identidade reivindicada.

O Decreto 4.887 de 2003 deliberou a autodefinição enquanto um instrumento dos quilombolas para a titulação e foi influenciada pela perspectiva relacional de Barth, assimilada pela acadêmica brasileira na década de 1980, e pelos próprios quilombolas que compuseram o GTI (Almeida, 2005).

O instrumento da autodefinição criado pela 4.887/2003 pode ser entendido como uma regulamentação do processo de ressemantização⁴³, dentre tantas outras possíveis, do termo quilombo defendido por Almeida. Enquanto proposta analítica e questionadora do pensamento social, sociológico e jurídico, a ressemantização é uma proposta de ruptura analítica e crítica da significação dada aos quilombos ao longo da história, marcado profundamente pelas formalizações político-jurídico, consideradas por Almeida (1996) como “historicamente cristalizadas”. Portanto, a ressemantização é o rompimento conceitual e crítico daqueles cinco eixos definitórios de quilombo citados no início deste subitem, mas que valem ser destacados novamente. São eles: fuga, quantidade mínima de indivíduos, localização, moradia e a

⁴³ Alfredo Wagner Almeida (1996) discute esse tema especialmente no livro *Quilombos: semantologia face a novas identidades*.

existência de pilões, e marca a posição do quilombo enquanto unidade viva, presente e em transformação.

Existe, pois, uma atualidade dos quilombos deslocada de seu campo de significação “original”, isto é, da matriz colonial. Quilombo se mescla com conflito direto, com confronto, com emergência de identidade para quem enquanto escravo é “coisa” e não tem identidade, “não é”. O quilombo como possibilidade de ser, constitui numa forma mais simbólica de negar o sistema escravista. É um ritual de passagem para a cidadania, para que se possa usufruir das liberdades civis. Aqui começa o exercício de redefinir a sematologia, de repor o significado, mantido sob glaciação ou frigorificado no senso comum erudito. A análise crítica conjugada com as mobilizações identitárias se contrapõem a esta glaciação, que consiste num obstáculo ao caráter dinâmico dos significados e chama a atenção para as novas possibilidades de definição de quilombo. (Almeida, 1996, p. 44)

A ressemantização é, portanto, uma ruptura teórica que aponta para um novo significado de quilombo, que sai da categoria da cristalização histórica do discurso formal jurídico para um plano conceitual construído a partir de sistemas de representações e de caráter relacional, conjugando ainda outras mobilizações identitárias, dentre as quais podemos destacar a gorutubana.

O instrumento da autonominação é extremamente importante, uma vez que traz a existência desses sujeitos sociais para a atualidade e, ao partir da autodeclaração dos próprios sujeitos envolvidos, evidencia um processo estritamente relacionado à organização social atual desses sujeitos. Ou seja, parte-se da coesão do significado étnico e do fator de mobilização política dos mesmos que estruturaram os grupos sociais, e conseqüentemente, demandam direitos territoriais ou étnicos. A isso corrobora a seguinte passagem:

Para mim, o ponto de partida da análise crítica é a indagação de como os próprios agentes sociais se autodefinem e representam suas relações e práticas face a grupos sociais e agências com que interagem. Este dado de como as unidades sociais chamadas “comunidades remanescentes de quilombos” se autodefinem é elementar, porquanto foi por esta via que a identidade coletiva foi construída e afirmada. O importante aqui não é tanto como as agências definem ou como uma ONG define ou como um partido político define, mas sim como os próprios sujeitos se auto-representam e quais os critérios políticos-organizativos que norteiam suas mobilizações e forjam a coesão em torno de uma certa identidade. Os procedimentos de classificação que interessam são aqueles construídos a partir dos próprios conflitos pelos próprios sujeitos e não necessariamente aqueles produtos de classificações externas, muitas vezes estigmatizantes. Isto é básico na consecução da identidade coletiva e das categorias sobre as quais se apoia. (Almeida, 1999, p. 79)

Essas elucidações propõem que cada grupo se autodefinha de acordo com a sua identidade coletiva, ou seja, conforme a(s) categoria(s) acionada(s) pela unidade social, mas também pelos aspectos relacionais entre grupos, indicando aqueles pertencentes ou não àquela coletividade. De modo igual, o uso da categoria quilombo, que remete à mobilização política e

de afirmação étnica apontadas pelos próprios sujeitos, pode ser abrangido pela conceituação utilizada por Almeida de “terra de preto”⁴⁴, ou ainda por outras categorias que recentemente estão se organizando e demonstram outras formas de utilização comum da terra.

Alfredo Wagner Almeida (2010) contou em entrevista que durante o seu trabalho no Ministério Extraordinário para o Desenvolvimento e a Reforma Agrária (MIRAD) até 1987, registrou diversos conflitos agrários que não se enquadravam em categorização jurídica nos termos da lei, pois eram relações que ultrapassavam o termo “posseiro” e, por isso, foram classificadas como “situações especiais”. Nesses levantamentos começou a identificar a presença de terras de preto, de santo, de índio, de ausentes, de herdeiros, de patrimônio, etc. Essas identificações ainda incipientes não foram capazes de influenciar significativamente a construção do ADCT nº 68 no processo da Constituinte e, por isso, carecem de cuidados especiais no campo jurídico, de modo a não excluir essas novas “unidades de mobilização”⁴⁵.

Diante da complexidade proposta pela ressemantização de Almeida, vale a seguinte citação que, embora extensa, conceitua o quilombo na atualidade:

Por intermédio da categoria quilombo, ressemantizada tanto política, quanto juridicamente, tem-se, pois um novo capítulo de afirmação étnica e de mobilização política de segmentos de camponeses, que se refere particularmente às chamadas terras de preto ou às situações designadas pelo movimento negro como “comunidades negras rurais”. O conceito de etnia aqui enfocado não é definido por critérios “naturais” de nascimento, tribo e religião, antes é construído a partir de conflitos sociais. [...] Tais procedimentos classificatórios, que durante longo período, na história das ciências, foram tidos como objetivos, são interpretados agora como modalidades de representação eivadas de noções estigmatizantes, cuja eficácia enquanto instrumento explicativo mostra-se limitada. A emergência do dado étnico aparece atrelada à consolidação de uma identidade coletiva fundada tanto numa autodefinição consensual, quanto em práticas político-organizativas, em sistemas produtivos intrínsecos (unidades de trabalho familiar, critérios ecológicos) e em símbolos próprios que podem inclusive evocar uma “ancestralidade” considerada legítima, mas que marcam, sobretudo, uma política de diferenças face a outros grupos e uma relação conflitiva com as estruturas de poder do Estado, sobretudo com os órgãos fundiários. (Almeida, 1998, p. 91)

Por último, é importante mencionarmos que no confronto direto ao Decreto 4.887 foi criada uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) pelo Partido da Frente Liberal (PFL), atual Partido dos Democratas (DEM), perpetrada no Supremo Tribunal Federal em 25 de junho de 2004.

⁴⁴ Essa categoria de análise pode ser aprofundada no trabalho de Almeida (2009): “Terras de preto, terras de santo, terras de índio: uso comum e conflito”.

⁴⁵ Segundo Almeida (2011), as unidades de mobilização são os novos movimentos sociais que insurgem e atuam nas lacunas do Estado nas suas ramificações nas diversas localidades.

A ADI em questão diz respeito ao Decreto nº 4.887/2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos, conforme previsto no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT).

Em 2018, o Supremo Tribunal Federal (STF) julgou a ADI 3239, que questionava a constitucionalidade do Decreto 4.887/2003. O resultado foi favorável à manutenção do decreto. O STF decidiu, por maioria de votos, que o decreto era constitucional e que a titulação das terras ocupadas por quilombolas deveria seguir os procedimentos nele estabelecidos. Esta decisão ratificou a importância do reconhecimento e da garantia dos direitos territoriais das comunidades quilombolas.

A tentativa de impugnação do Decreto 4.887/2013 evidencia a disputa de interesses associados da propriedade privada, historicamente ligada essencialmente às oligarquias nacionais e ao monopólio da terra no contexto agrário nacional, e se opõe diretamente à titulação de comunidades quilombolas. Numa manifestação de racismo estrutural, nega que o Estado deva realizar uma reparação histórica aos negros escravizados. Ademais, seria uma forma de conter os avanços mercadológicos no meio rural:

A propriedade definitiva idealmente tornaria todos “iguais” nas relações de mercado, como os quilombolas emancipados de qualquer tutela, se expressando através de uma via comunitária de acesso à terra. O fato da propriedade não ser necessariamente individualizada e aparecer sempre condicionada ao controle das associações comunitárias torna-a, entretanto, um obstáculo às tentativas de transações comerciais e praticamente as imobiliza enquanto mercadoria. (Almeida, 2005, p. 122)

Longe de esgotar todas as disputas que cercam a conceituação do quilombo ao longo da história e na atualidade, procuramos revelar que essas disputas em torno de quem seriam os sujeitos de direitos criados a partir da Constituição de 1988, além de serem um reflexo dos pensamentos social, sociológico e jurídico cristalizados historicamente, repercutem na autodefinição dos quilombos ainda em processo de nomeação e com potencialidade de surgirem novas etnicidades. Ademais, dificultam ou não impulsionam o fortalecimento das identidades quilombolas ou gorutubanas e, por conseguinte, há dificuldade do exercício de direitos territórios e étnicos aos grupos sociais.

A dificuldade da autodeclaração das identidades quilombolas ou gorutubanas e, ainda, de assumir um conceito único para quilombo, pode engendrar outras injustiças sociais:

[...] Porque a forma como o Estado é constituído, é uma concepção muito hegemônica de um pensamento. [...] Então esses grupos podem ser assim, mas podem não ser também. Se você está no norte é diferente do nordeste, se você está no nordeste é

diferente do sul. Isso muda, às vezes, dentro de um mesmo estado. [...] Então se nessa perspectiva você já tem diferenças profundas, imagine na constituição e na forma de organização dos grupos tradicionais. Então você romper com isso e transformar isso que poderia ser negativo, transformar o que foi tido como muito tempo como negativo e transformar isso numa forma positiva e efetivar uma política pública para atender essas especificidades não é nada fácil e não é uma vontade de uma pessoa, e não é uma gestão, é um processo. E tem esses conflitos todos que existem e são conflitos que não vão se eliminar de uma hora para a outra. A questão é, como é que nós vamos lidar com eles, tendo como premissa a garantia dos direitos das pessoas, que é fundamental, que tem muita coisa pra acontecer, que tem muito direito que ainda tá no papel e que ainda não saiu do papel. E que a luta diária é para que saia e se materialize na vida prática das pessoas, porque esse é um exercício que me parece bastante complexo. (Givânia, entrevista, 2013)

A conceituação de quilombos entrelaçada com questões de ordem político-jurídica ainda se encontra em construção e não tem condições em realizar uma opção teórico-metodológica que abranja a complexidade e diversidade das situações das realidades sociais, tanto para as possíveis soluções jurídicas da titulação quanto para a implementação de políticas públicas que realmente atendam as demandas quilombolas. É notório que as análises jurídicas se misturam e disputam com as concepções socioantropológicas, dificultando uma estrutura conceitual fixa para as identidades étnicas, e indicando que elas precisam ser contextualizadas e constituídas a partir de cada realidade e da articulação de diferentes abordagens.

3.2 Identidades étnicas no Vale do Gorutuba

Completando algumas das voltas dadas até aqui na nossa escrita, neste capítulo buscamos complementar essas circunferências em torno das nossas questões para defender a nossa tese baseada na hipótese de que o feijão gorutuba também seria um dos pilares constitutivos da identidade gorutubana.

Em complementação ao item anterior, no qual trouxemos eixos de reflexão de constituição da terminologia quilombo que influencia na conformação da identidade quilombola, aqui demos foco aos gorutubanos. Para isso, destacamos alguns aspectos relevantes das relações identitárias entre os grupos sociais nas cercanias do rio Gorutuba, bem como algumas manifestações fundantes da cultura dos gorutubanos possivelmente atrelada à sua identidade étnica.

As fronteiras étnicas de Fredrik Barth nos ajudam a compreender a afirmação da identidade gorutubana e quilombola pelo questionamento da concepção de isolamento e da autossuficiência dos grupos étnicos, tão comum no pensamento social, sociológico e jurídico, porém amplamente rebatido anteriormente. Para Barth, a construção da fronteira étnica, ou a

permanência de grupos étnicos, depende de três aspectos: 1) contato social; 2) das diferenças nos comportamentos, ou seja, de diferenças culturais persistentes segundo os critérios próprios de identificação e; 3) de uma estrutura de interação que permite a persistência das diferenças culturais – ou de conjuntos de regras dirigidas aos contatos étnicos (Seyfert, 2019, p. 19), e que juntas conformaram ao longo do processo sócio-histórico de norte-mineiro, desde a colonização, como vimos, as identidades gorutubanas e quilombolas.

Em Candido, dentre outros aspectos, os laços sociais e da solidariedade, o compartilhamento de valores e memórias comuns, fortalecem o sentimento de pertença ao território e a construção da identidade coletiva de uma comunidade rural. Nesse sentido, o lugar onde se vive, em Candido, define aquela identidade cuja localização – o campo, a roça, o sertão, a mata – está em oposição à cidade (Brandão, 1983, p. 9 *apud* Silva; Kraemer, 2019, p. 6).

No contexto ampliado da conformação do Vale do Gorutuba, a denominação “terra de preto” pode simplificar a diversidade de tipologias originárias na tentativa de centralizar o conflito e a territorialidade na definição conceitual (Silva, 2011), mas podemos encontrar na bibliografia outras designações como comunidade negra, arraial de crioulos, dentre outras. João Batista de Almeida Costa (1999, 2001, 2005, 2019 e 2021) identificou aquela como Campo Negro da Jaíba⁴⁶ ou também como Território Negro de Jahyba, visando estabelecer os limites territoriais específicos. Os principais agrupamentos negros, conforme já mencionamos, teriam se posicionado em lugares estratégicos pela situação fronteiriça entre as capitânicas Minas e Bahia e entre dois sistemas econômicos: o da pecuária e o da mineração (Santiago, 2013, p. 54).

Contrariando a hipótese de isolamento, redimensionamos a conformação dos quilombamentos e colocamos os quilombolas na centralidade de importância econômica histórica e os principais responsáveis pela produção e fornecimento de alimentos. Em outras palavras, coloca os quilombos como contribuintes centrais para a continuidade da vida não somente dessas populações, mas sobretudo das outras pessoas com quem eles se relacionaram ao longo da história.

Houve quem dissesse que os quilombos/mocambos se isolaram do restante da sociedade e que tal isolamento do restante da sociedade – via de proteção – foi fundamental para sua reprodução. Seriam assim construídas imagens de quilombolas localizados em montanhas e planaltos, incrustados em serras ou áreas inóspitas de sertões, bem distantes, nunca localizados ou alcançados. No Brasil – ao contrário de outras áreas escravistas nas Américas -, as comunidades de fugitivos se proliferaram

⁴⁶ Jahyba, em tupi guarani, significa águas malsãs, em referência à presença da malária na região (Santiago, 2013, p. 50).

como em nenhum outro lugar, exatamente por sua capacidade de articulação com as lógicas econômicas das regiões onde se estabeleceram. (Gomes, 2015)

Almeida (1996) destaca que a concepção de quilombo historicamente cristalizada colocou os quilombolas fora dos ciclos econômicos, ou seja, fora do mundo do trabalho legalmente instituído, gerando o comum entendimento da vinculação dos quilombos às fugas. Buscando compreender o ínterim entre o final do sistema de sesmarias e a Lei de Terra, o antropólogo defende que os negros eram responsáveis por outras produções rurais, tais como o cultivo de alimentos fora, mas, sobretudo, dentro das grandes propriedades. “Em outras palavras poderíamos dizer aqui também que lograram aquilombar os domínios senhoriais.” (Almeida, 1996, p. 73).

É principalmente dos intervalos entre o final das sesmarias, Lei de Terras e o período logo após a Abolição, a condição de aquilombamentos, o apossamento de terras dos povos indígenas, escravizados, ex-escravizados, homens livres etc. Essas populações passaram a exercer atividades autônomas nas periferias das grandes plantações, e isso poderia explicar a pluralidade de tipificações de posses no Brasil na atualidade.

Assim, no Brasil, não houve qualquer reconhecimento formal de terras de ex-escravos que sucedesse imediatamente à Abolição, datada de 1888. Nas fazendas abandonadas e desativadas mesmo antes da Abolição, com a queda abrupta dos preços de algodão e da cana de açúcar no mercado mundial, bem como nos imóveis rurais doados a escravos ou por eles adquiridos e ocupados e mesmo nas áreas correspondentes a situações classificadas – pela documentação dos períodos colonial e imperial – como quilombo, permanecem diferentes camadas de camponeses ou unidades de trabalho familiar economicamente autônomas e designadas como “posseiros”, “foreiros” ou “arrendatários”, sem terem legalizada sua condição. (Almeida, 1998, p. 93-94)

A produção agrícola nos espaços “concedidos” aos negros foi elementar para garantir a regularidade de alimentos às próprias famílias, mas também aos outros trabalhadores, sobretudo nos tempos de crise do sistema das *plantations*. Em 1701, o cronista Antonil (*apud* Gomes, 2015) gabava o costume de alguns senhores de terra neste Brasil: “lhes dão em cada semana um dia, em que possam plantar e fazer seus mantimentos”. Outras pesquisas historiográficas confirmam que a venda dos produtos oriundos das parcelas concedidas aos negros contribuiu para o pagamento da hipoteca da terra dos proprietários no mercado interno e local (Almeida, 1996, p.73).

Pelo menos desde 1979, com a publicação do artigo “A brecha camponesa no sistema escravista”, de Ciro Cardoso, vários estudos deram densidade à tese da economia própria dos escravizados, gerando um repertório de evidências da concessão de parcelas de terras aos escravizados para a prática da agricultura e participação na economia local e até regional. No

entanto, ainda é comum tratar das produções agrícolas nos quilombos pelo traço definidor da prática da subsistência.

Em termos geográficos, as delimitações territoriais da região gorutubana quilombola estão postas na Depressão Sanfranciscana, nos arredores da Bacia Sedimentar Bambuí, abrangendo as terras da antiga fazenda do Ramalhudo Mártires e teriam sido concedidas pelo Conde da Ponte durante o período das capitânicas hereditárias, pertencendo inicialmente à Capitania da Bahia (Coelho, 2012, p. 231). O território teria uma extensão de 41.124.805 hectares, fazendo fronteira ao norte com o estado da Bahia, delimitado pelo rio Verde Pequeno e pela fazenda Aguilhadas através do córrego Cabeceiras; ao sul, realizaria divisa com as fazendas Passagens e Angicos, além da fazenda da Barra no município de Mato Verde, e as Fazendas Raposa e Pageú, localizadas no município de Monte Azul; a oeste, fazendo limite com as terras devolutas da Jaíba, nos municípios de Manga e São João da Ponte, e pelo rio Verde Grande. A medição e demarcação desses limites, conforme Costa Filho (2005, p. 57 *apud* Coelho, 2012, p. 231), foram realizadas pelo agrimensor José Vieira de Alquimim em 1955, cujos limites municipais da atualidade, o território gorutubano compreenderia as localidades de Catuti, Gameleiras, Jaíba, Janaúba, Monte Azul, Pai Pedro e Porterinha.

Reforçando a identidade vinculada ao território, Carlos Santa Rita (1977, p. 6)⁴⁷ defende que os gorutubanos apelidaram a si mesmos, ou se tornaram conhecidos por viverem no Vale do Gorutuba, na dependência do rio de mesmo nome, antes mesmo da chegada dos boiadeiros, dos bandeirantes e dos tropeiros, numa relação de devoção quase mística pelo Gorutuba. Segundo esse professor que buscou contar a histórica dos primeiros povoamentos de Janaúba, a relação com as águas do rio também pode ser apontada como característica identitária daquele povo, bem como os hábitos de subsistência.

O Rio, a que dava o nome de Kuruatuba (sapo grande ou sapo cururu) sempre foi companheiro constante e inseparável, valendo como garantia de subsistência daquela gente.

[...] Integrados à civilização, conservaram os traços característicos e muitas tradições e costumes de seus antepassados. Dele sedaram a compreensão robusta e docilidade do negro, sem perder a reservada desconfiança e agilidade do índio.

Tinham uma devoção quase mística pelo Gorutuba. Atribuíam-lhe um poder purificador que lembra o ritual sagrado dos hindus em relação ao Mãe-Ganges. A diferença está em que as águas do gorutuba só se virtualizavam no dia de São João Batista, quando aos primeiros raios do Sol corriam mansas e claras. Isso era

⁴⁷ Este material foi concedido à minha pesquisa por um funcionário da biblioteca Municipal Doutor Geraldo Campos Vieira, que me autorizou copiar a cópia do pequeno livro quando estive em campo e passei algumas tardes pesquisando materiais locais na biblioteca de Janaúba, sobre a história dos gorutubanos. O livro *Pequena história de Janaúba* (1977), do professor Carlos Santa Rita, foi registrada como monografia na Biblioteca Herogina F. C. de Menezes, nº 664, no dia 30 de agosto de 1995.

importante e indispensável. Ao alvorecer, mulheres, homens e crianças de todas as idades, em grupos isolados, sem se desnudarem mergulhavam nas águas frias do rio. Terminado o ritual regressavam aos lares levando em potes, cabaças e botijas de barro, uma canção dessa água virtuosa que acreditavam benta e servia para afugentar o demônio ou preparar mesinhas. (Santa Rita, 1977, p. 6-7).

À ‘janela da identidade’ mencionada por Brandão (1983, p. 9), ao falar sobre os caipiras estudados por Antonio Candido, podemos assimilar o conceito de ‘entre-lugar’, defendido tanto por Oliveira Filho (2008) quanto por Almeida Costa (2019) para falarem do sertanejo norte-mineiro. Isoladamente, podemos sobrepor a conceituação do sertanejo aos sujeitos gorutubanos e quilombolas do norte de Minas, de maneira localizada e pontual, somente como forma de ampliar o conhecimento sobre os aspectos de identidade que ajudam a constituir esse grupo social, para fins elucidativos. Entre-lugares também se caracterizam pelos processos de articulação entre as diferenças culturais ao se estabelecerem nos interstícios e nas fronteiras, produzindo domínios da diferença entre a forma singular ou coletiva da identidade (Bhabha, 1998, apud Dayrell, 2019, p. 406).

Oliveira Filho (2008) e Almeida Costa (2021) discutem, à luz da distinção de Bourdieu, como os sertanejos foram empurrados para a modernização do Estado no final do século XIX, resultando em uma identidade informada por diferenças culturais e uma posição de entre-lugar na sociedade. Isso levou à exclusão histórica dos sujeitos norte-mineiros, que viviam em lugar contraditoriamente estratégico, localizado entre as sesmarias mineira e baiana, entre o ouro e o diamante, e entre a produção de gado. Esse entre-lugar físico ora servia para estarem inseridos nas dinâmicas econômicas e sociais eminentes, ora lhes resguardava das fiscalizações e repreensões por estarem ao longo do rio Gorutuba, divisor de terras. Essa condição de entre-lugar imposta aos sujeitos norte-mineiros teria gerado exclusão histórica principalmente aos negros e indígenas, colocando-os em uma posição de marginalização que persistente na cultura desses grupos até hoje. No viés, essa condição ótica ajuda em condições explicativas a identidade do sujeito norte-mineiro como fruto da sua relação com o território, ao qual adicionamos as identidades gorutubanos e quilombolas do norte de Minas Gerais.

Diegues Junior (1976, p. 21 *apud* Almeida Costa, 2021, p. 173) descreve as diferentes *Regiões culturais do Brasil* como resultantes do processo de ocupação humana. Em Minas Gerais ele identifica dois processos principais: um centrado nos currais e fazendas de criação, onde o vaqueiro era o tipo humano característico, e outro caracterizado pela formação de arraiais de mineração, marcado pela riqueza e vida social intensa, resultando em condições culturais próprias que influenciaram o modo de vida regional. Almeida Costa (2021, p. 175) remete a Guimarães Rosa para dizer que há muitas Minas Gerais de muitas encruzilhadas, sendo

“O Norte, sertanejo, quente, pastoril, um tanto baiano em trechos, ora nordestino na intratabilidade das caatingas, e recebendo em si o Polígono das Secas.” Para Almeida Costa (2021, p. 176-177), a imagem do mineiro está cindida entre Minas Gerais e o Sertão Mineiro:

Enquanto ao signo Minas Gerais é associado o modo de olhar e ver, pensar e falar a realidade social vigente em todo o território mineiro, a partir de seu centro gerador, ao signo Sertão Mineiro cola-se o modo de olhar e ver, pensar e falar as regiões Norte e Noroeste desse mesmo território. O signo sertão que informa a pátria brasileira, assim como o cerne de sua nação, ao ser vinculado a uma instância do Estado-nação, requer o deslizamento da região, assim designada, para as fronteiras internas e para o cerne do Brasil. Ao analisar o território e a identidade baiana, retornarei à discussão do conteúdo do signo sertão, para deixar claro a marginalidade dessa realidade social, subsumida na realidade social mineira, que reafirmo como uma sociedade em fronteira.

Antigamente pertencentes à capitania baiana, os limites territoriais são delimitações fluidas, o entre-lugar, a fronteira entre os estados de Minas Gerais e Bahia, o que geograficamente entrecruza as regiões sudeste e nordeste, se falarmos de uma delimitação territorial empírica encontrada no local. Nos termos definidos atualmente pelo IBGE, a região, politicamente, é fronteira. Em termos ambientais, delimita a região e conflui fronteira entre o Semiárido e a Caatinga. Imageticamente, representa a oposição entre a civilização moderna brasileira instalada pelo litoral e o atraso representado pelo modo de vida sertanejo.

Pela perspectiva geográfica das Áreas Alimentares do Brasil (Castro, 1967, p. 31) traçadas na obra *A Geografia da Fome*, a região do Vale do Grotuba estaria localizada na faixa de transição das áreas 3 e 4 (Sertão Nordestino e Centro Oeste) com fortes influências da área 2 (Nordeste Açucareiro), ou como defendemos, situada num entre-lugar. Segundo Castro, a influência marcante dos tipos de dietas nessas regiões são, respectivamente, do: 2) Nordeste Açucareiro com o consumo de feijão, charque, aipim e farinha de mandioca; 3) Sertão Nordestino: milho, feijão, rapadura e carne e 4) Centro-oeste: milho, feijão, toucinho e carne.

Figura 8 – Mapa das Áreas Alimentares do Brasil



Fonte: Castro (1967, p. 31).

O território centrado a partir da localização geográfica e da terra, enquanto um bem comum aos gorutubanos e quilombolas, é determinante para diferenciar grupos, estabelecer fronteiras étnicas e interconectar os sujeitos pelo trabalho, organização social, sociabilidade e obtenção de alimentos, como veremos. A localização geográfica dos agrupamentos étnicos, no mesmo sentido, é também o resultado da escolha mais ajustada e equilibrada de um grupo social para a sua sobrevivência, especialmente quando nos referimos a uma população negra com histórico de escravização.

A intrincada rede social que conecta indivíduos, famílias e grupos locais dentro desta grande área comunitária, apesar de fragmentada na atualidade, é replicada em todas as comunidades negras ao longo do vale do rio Verde Grande e do rio Gorutuba, e os membros da comunidade de Bem Viver. No entanto, cada localidade é um ponto de conexão com outras na vastidão da territorialidade negra de Jahyba (Costa Filho, 2004; Brito *et al.*, 2004 *apud* Almeida Costa, 2021, p.259). Isso se manifesta na participação em festividades coletivas e familiares,

em lutas microrregionais, em migrações sazonais conjuntas para trabalhar na região cafeeira ao sul de Minas Gerais e no estabelecimento do compadrio para preservar os laços de parentesco e fortalecer essa imensa aliança familiar (Almeida Costa, 2021, p. 259). A atualização dessas relações, que conecta uma localidade a outra no território negro de Jahyba, ocorre em dois movimentos. O primeiro é devido à proximidade entre as localidades, o que tem promovido uma dinâmica contínua por meio das sociabilidades e processos de organização social e política; o segundo diz respeito ao processo de nomeação quilombola em vigência, como relatamos anteriormente.

Oliveira Filho (2008), em sua dissertação sobre a configuração etnocultural da comunidade sertaneja norte-mineira, estrutura seu pensamento iluminado pela concepção de teia das relações simbólicas de Geertz para defender que o sertão mineiro é o lugar onde o sertanejo vive. Ele defende que os indivíduos e o lugar são diametralmente opostos à civilidade atribuída ao bandeirante, ao baiano ou mineiro comumente compreendidos simbolicamente como os protagonistas, por trazerem a ‘civilização ao estado’. Para este autor, o sertanejo do norte de Minas é o resultado de grupos étnicos com traços identitários próprios, ou seja, com organização do mundo simbólico, religiosidade, comensalidade e costumes próprios e que, materializados na realidade, resultam em numa significação outra do real (*teia de relações simbólicas* de Geertz).

Como sertanejos do norte de Minas podemos ler os negros, forros, indígenas, dentre outras denominações que foram habitando a região durante todo o período de ocupação já referido. Essa população desenvolveu uma resistência cultural como mecanismo de sobrevivência na subalternidade e na urgência de se diferenciar na relação com outros grupos sociais que ali foram se estabelecendo, e assim se constituiu pelo elo fundamental entre o sujeito e o território (Oliveira Filho, 2008). À luz de Bourdieu, Oliveira Filho (2008) argumenta que os sujeitos norte-mineiros, ao serem empurrados para o processo de modernização do Estado ao final do século XIX, ficaram nesse entre-lugar, nessa zona de fronteira, num lugar impreciso, e disso emergiu uma identidade cruzada entre aquele sujeito e a parte que lhe coube naquele território.

Em Bem Viver de Vila Nova dos Poções, ocorre que a autodeclaração gorutubana é atribuída ao território e à vinculação aos ancestrais, os antigos moradores dos períodos mais longínquos, sem excluir a identidade sertaneja (Oliveira Filho, 2008, p. 74).

Como vimos, pelo advento Constituição de 1988 que resultou em intensas disputas ainda não solucionadas sobre o termo quilombo, em termos oficiais, ou pelos parâmetros juridicamente institucionalizados, a autodefinição quilombola passou a ser mais uma forma de

estabelecer as fronteiras de um grupo social e distingui-lo de outros. O acionamento dessa identidade, dentre outros fatores, explica-se pelo potencial direito à regularização do território e ao exercício de políticas públicas. E, por isso, muitas vezes, a designação quilombola enquanto unidade de mobilização, pode ser mais conhecida e difundida, portanto, mais acionada em relação à gorutubana.

Tratando do reconhecimento institucionalizado, leia-se oficializado pela burocracia do Estado nacional, das autodenominações sociais, ou das diferentes unidades de mobilização, temos que esse mecanismo é recente no campo dos direitos sociais e, portanto, carente de regulamentações que garantam sua efetividade.

Ainda assim, vale mencionarmos a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT), criada pelo Decreto nº 6040, de 7 de fevereiro de 2007 (Brasil, 2007). Cunhada como forma de reconhecer, fortalecer e assegurar os seus direitos territoriais, sociais, ambientais, econômicos e culturais, tem também como propósito enaltecer essas identidades e impulsionar o desenvolvimento sustentável desses grupos. Seguindo o PNPCT, os povos e comunidades tradicionais são caracterizados como:

Grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição. (Brasil, 2007, art. 3º, § 1º)

De acordo com Diegues (1996, p. 87), comunidades tradicionais são caracterizadas por uma estrutura econômica e social que não prioriza a acumulação de capital e não recorre à contratação de trabalhadores assalariados. Em vez disso, os membros dessas comunidades desempenham atividades econômicas de pequena escala, como agricultura, pesca, coleta e artesanato, de forma independente. Em termos econômicos, essas comunidades dependem principalmente da utilização de recursos naturais renováveis. Seus hábitos de consumo, densidade populacional reduzida e baixo nível de desenvolvimento tecnológico resultam em um impacto ambiental mínimo.

Na PNPCT, ainda são considerados dentro dessa definição os seguintes grupos de povos e comunidades tradicionais no território brasileiro: Povos Indígenas, Quilombolas, Seringueiros, Castanheiros, Quebradeiras de coco-de-babaçu, Comunidades de Fundo de Pasto, Catadoras de mangaba, Faxinalenses, Pescadores Artesanais, Marisqueiras, Ribeirinhos, Varjeiros, Caiçaras, Povos de terreiro, Praieiros, Sertanejos, Jangadeiros, Ciganos, Pomeranos,

Açorianos, Campeiros, Varzanteiros, Pantaneiros, Geraizeiros, Veredeiros, Caatingueiros, Retireiros do Araguaia, entre outros (Brasil, 2007).

Assim como ocorre com os quilombolas, portadores de regulamentações próprias, essas comunidades também devem ser reconhecidas oficialmente pela autodeclaração, garantida pela Convenção nº 169 da OIT e pela Constituição Federal de 1988, especialmente no Artigo 231. Este artigo reforça a importância da preservação das culturas e modos de vida desses grupos, bem como a proteção de seus territórios tradicionais, e reconhece o direito dessas populações à posse e ao uso sustentável das terras ocupadas tradicionalmente (Brasil, 1988).

É importante observarmos que esses povos tradicionais mencionados geralmente não possuem regulamentações institucionalizadas nacionalmente para certificação, delimitação ou demarcação oficial de territórios, diferentemente das comunidades indígenas e quilombolas.

Segundo Costa Filho (2005, p. 46), na região também se encontram as designações de caatingueiros e geraizeiros, constituindo outros grupos sociais localizados mais próximos à Serra do Espinhaço, espacialmente localizados mais próximos ao município de Monte Azul (MG). Os moradores das regiões mais secas, os caatingueiros habitam terras férteis, porém com pouco acesso à água (Costa Filho, 2005, p. 46). Mais próximo da Serra do Espinhaço, os geraizeiros estão localizados próximos às nascentes de águas, sendo considerados de “altos recursos” por acessarem água pura, sem contaminantes, e por terem boa resistência física com raríssimas manifestações de doenças. Nas bibliografias da região também é possível encontrar as identidades curraleiros e vazanteiros e baianeiros (mistura de mineiro com baiano). Os geraizeiros têm uma espécie própria de mandioca. Depois dela, o principal produto agrícola é o feijão gorutuba (Costa Filho, 2008, p. 74).

No contexto regional, Costa Filho (2008, p.47) resume a constituição da identidade gorutubana quilombola:

[...] ...a região em estudo conjuga pelo menos três categorias identitárias: os gurutubanos, os caatingueiros e os geraizeiros, definidos a partir de unidades sócio-naturais (o vale do Gurutuba e seus habitantes tradicionais; a caatinga e seus habitantes tradicionais, os gerais e seus habitantes tradicionais). Caatingueiros e geraizeiros se afirmam “eticamente” por contraposição. Os caatingueiros são mais “civilizados”, situados nos contra-fortes da Serra do Espinhaço, em áreas mais férteis, com melhores condições de produção e comercialização. Os geraizeiros vivem na encosta da Serra do Espinhaço e nos Gerais, de modo tradicional, em comunidades relativamente fechadas. Os gurutubanos são a única comunidade majoritariamente negra, estigmatizada, na qual grassam a violência e a miséria.

A título ilustrativo, no estado de Minas Gerais, além dos grupos já citados, encontramos outros povos e comunidades tradicionais em diferentes regiões, listados a seguir (Quadro 2):

Quadro 2 – Povos e comunidades tradicionais nas regiões de Minas Gerais

PCT	Ocorrência em Minas Gerais
Extrativistas	Reservas Extrativistas (RESEX), Projetos de Assentamento Agroextrativista (PAE), Florestas Nacionais (Flona) e na região norte
Fundo e Fecho de Pasto	Bahia e Norte de Minas Gerais, mais restritos ao Bioma Caatinga
Pescadoras e Pescadores Artesanais	Rios e açudes interioranos, mas também é uma categoria encontrada no litoral brasileiro
Povos Ciganos	Diversas áreas do Brasil, sendo a maior parte em Goiás, Bahia e Minas Gerais
Veredeiros	Localizados na junção entre os estados de Minas Gerais, Bahia e Goiás, sobretudo no Bioma Cerrado
Apanhadores de Sempre-vivas	Minas Gerais, especialmente na região da Serra do Espinhaço e Chapada Diamantina

Fonte: elaboração da autora.

Em consulta às institucionalidades estaduais de Minas Gerais que reconhecem a existência de povos e comunidades tradicionais e concede direitos, elencamos as seguintes normativas, sem se encerrarem nelas:

- Deliberação Normativa Conselho Estadual do Patrimônio Cultural (CONEP) nº 007/2014, de 3 de dezembro de 2014, regulamenta a Consulta Livre, Prévia e Informada, promovida pela Secretaria de Estado de Desenvolvimento Social (Sedese) e pela Secretaria de Estado de Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável (Semad), aos ‘grupos formadores da sociedade brasileira’, reconhecidos ou não pelo poder público como patrimônio cultural;
- Lei Estadual nº 21.147, de 14 de janeiro de 2014, estabelece a regularização fundiária dos territórios dos povos e comunidades tradicionais por meio de títulos outorgados em caráter gratuito, inalienável, coletivo e por prazo indeterminado, beneficiando gerações futuras;
- Decreto nº 46.671, de 16 de dezembro de 2014, cria a Comissão Estadual para o Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Minas Gerais (CEPCT-MG), de caráter paritário e deliberativo, com a finalidade de coordenar e implementar a Política Estadual para o Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, de que trata a Lei Estadual nº 21.147, de 13 de janeiro de 2014;
- Decreto nº 47.921, de 22 de abril de 2020, reconhece e dá competências ao Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais (IEPHA-MG) em pesquisar, identificar, proteger e promover os patrimônios culturais no Estado, “[...] assim entendidos os bens de natureza material e imaterial que contenham referência à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade mineira, nos termos do disposto na Constituição da República e na Constituição do Estado”.

Outro aspecto definidor da identidade étnica aos gorutubanos e quilombolas nortemineiros é a perspectiva de conflito, refletida por Almeida enquanto uma categoria relacional grupos sociais distintos ou por meio da prática político-organizativas contra as estruturas de poder do Estado em suas diferentes manifestações. Essa perspectiva também fundamenta a identidade gorutubana e quilombola dos moradores de Bem Viver de Vila Nova dos Poções e será mais bem aprofundada adiante. Porém, adiantamos que os conflitos de terra e de acesso à água são as principais dimensões de confrontos sociais, especialmente da atualidade, e que, de alguma forma, revigoram as unidades de mobilização gorutubanas e quilombolas da população de Bem Viver de Vila Nova dos Poções.

O processo sócio-histórico de Bem Viver evidencia o caráter dinâmico e a ampla gama de possibilidades de assimilações identitárias e definidoras daquele quilombo, variante de grupo, território, região. Em Bem Viver, assim como com os gorutubanos, a originalidade identitária é destacada pelos estudos acadêmicos e pela população em geral, por sua forma peculiar de falar, de vestir e até de se alimentar, derivada de uma vida centrada no sistema de roças, ou, como já mencionado, na agricultura de sustentação (Castro, 1967).

O historiador Santiago (2013, p. 56) indica que os habitantes nativos do Vale do Gorutuba e áreas próximas foram mais eficazes em manter suas tradições herdadas do Arraial de Crioulos. As mulheres gorutubanas, especialmente as mais velhas da zona rural, ainda se vestem de forma típica, usando saias rodadas de chita e blusas brancas delicadas, com rendas. Ainda segundo o mesmo autor, os gorutubanos descendentes de quilombolas têm um jeito peculiar de falar, trocando o “A” pelo “O” em algumas palavras. Além disso, eles têm práticas familiares específicas, como a “ponha”, um período de teste para casais, e criam gado de raças quase extintas chamadas “pé-duras”.

Sobre a forma própria de falar, contou-nos uma gorutubana moradora de Jaíba:

Sei que, eu lembro como se fosse hoje, que a gente tinha umas formas de falar que era assim, coisa de gorutubano, de chamar as coisas, que era como se fosse um dialeto. Um dia eu fui falar com vovó, e a gente chamava ela de iaiá, que era um jeito nosso de chamar. Menino, ela me deu uma bronca, faltou dar uma surra, dizendo que aquilo era jeito feio de falar, que eu tinha que falar certo, não podia ficar falando igual a gente do mato. Era um jeito dela, assim, de proteger a gente do preconceito né? Porque quando chegava na cidade, tinha a maior zoação com a gente. Tem até hoje, imagine antes?

As pesquisas de Coelho (2012) mostraram que os habitantes de Gorutuba percebem o modo como falam, considerado por eles como sendo inadequado e desagradável, podendo observar uns corrigindo os outros na frente de pessoas que não são de Gorutuba. Tal observação sugere a imposição preconceituosa da sociedade, até mesmo racista, ao ter pouca tolerância ao

diferente e por diferentes mecanismos introjeta nos próprios sujeitos do grupo étnico a distinção social por meio da fala. O feijão também é citado como elemento constituidor da identidade étnica por ser cultivado em diversas regiões ao longo do rio Gorutuba, e em Bem Viver foi mencionada a existência das variedades branca e roxa. Tratando-se da sua origem, alguns informantes locais indicaram a procedência baiana da semente antiga do feijão gorutuba, ou, como afirmou o Senhor André: “Aquele da ‘baje’ branquinha é o mais antigo” (entrevista, 2019).

Remetendo à região geográfica, Santiago (2013) também considera a identidade como uma forma de cultura que se espalhou por várias comunidades remanescentes de quilombos em municípios ao leste do rio São Francisco em Minas Gerais, como Francisco Sá, São João da Ponte, Montes Claros, Riacho dos Machados e São Francisco. A amplitude geográfica de reconhecimento enquanto este feijão como gorutubano percorreu o estado de Minas Gerais, alcançando o estado da Bahia, não coincidentemente local de ampla circulação de pessoas em trânsito durante os períodos econômicos vinculado ao gado e ao ouro e diamante, já amplamente percorridos anteriormente neste trabalho.

Enquanto um dos elementos definidores de identidade étnica, dentre outros aspectos pela vinculação entre território e identidade, o feijão gorutuba, *Vigna Unguiculata*, também pode ser conhecido por caupi, feijão verde, sempre verde e catador.

Identificamos uma grande área, constituindo uma fronteira étnica fluida e em transformação, com lugares que reconhecem alguns tipos de feijão também pela denominação gorutuba. Em outros trabalhos profissionais, tive a oportunidade de estar em outros municípios de outras regiões próximas, ou nem tão próximas assim, onde encontrei o feijão gorutuba em alguns mercados municipais, no estado da Bahia, de Barreiras, Caetité, Urandi, Pindaí, Candiba e Guanambi, e no estado de Minas Gerais, em Mamonas, Monte Azul (originária do distrito de Boa Vista do Tremedal de 1968) e Bocaúva.

Em Pindaí, na Bahia, no Quilombo Boi, o feijão chamado de gorutuba, por ter origem “lá do povo que vive no rio Gorutuba”, é uma espécie de “favinha” rajada de vermelho (Figura 9).

Figura 9 – Feijão gorutuba, também chamado de “favinha” na comunidade quilombola Boi, Pindaí (BA)



Fonte: arquivo pessoal da autora (2017).

Em Barreiras, no estado da Bahia, há mais de 500 quilômetros de distância de Janaúba, no mercado municipal, encontrei o feijão chamado tanto de “sempre-verde” quanto de “gorutuba”:

Figura 10 – Chamado de feijão gorutuba ou sempre verde em Barreiras (BA)



Fonte: arquivo pessoal da autora (2017).

Na comunidade quilombola Caco, também em Pindaí, o feijão gorutuba é maior e avermelhado, e é também chamado de “feijão de corda” ou “catador”:

Figura 11 – Chamado de feijão gorutuba, catador ou feijão de corda, na comunidade quilombola Caco, Pindaí (BA)

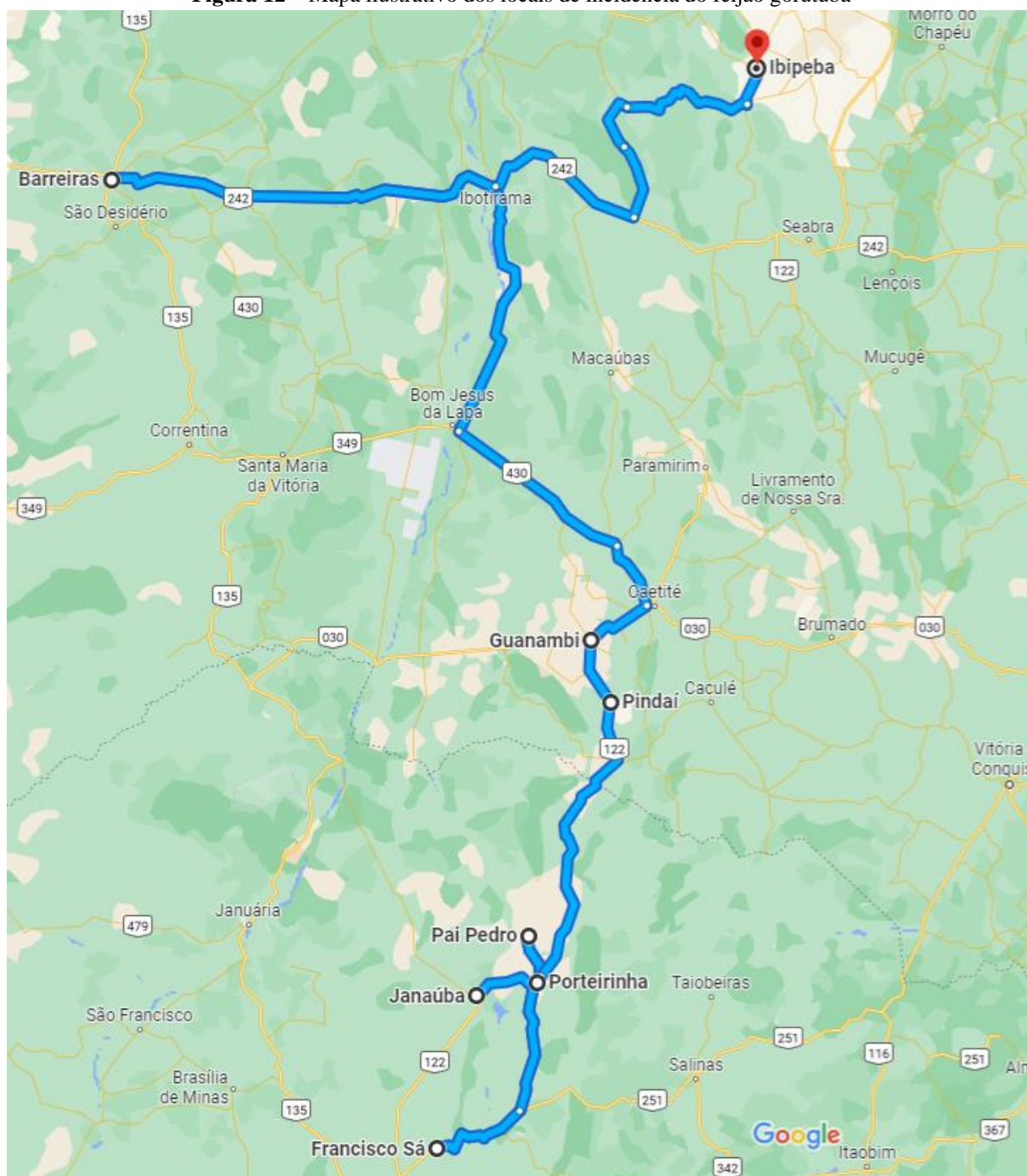


Fonte: arquivo pessoal da autora (2017).

Essa fronteira étnica delimitada pela denominação do feijão gorutubano enquanto elemento da identidade gorutubana foi encontrada nas margens direita e esquerda do rio São Francisco.

O feijão gorutuba é entendido como item alimentar da identidade quilombola gorutubana pelos entrevistados e, embora não tenha ganhado o mercado formal dos supermercados, somente das feiras locais, sua denominação extrapola o recorte geográfico específico chamado de Vale do Gorutuba e atinge outras áreas. Na sequência temos essa representação mapeada (Figura 12), com início no entorno dos municípios de Janaúba, Pai Pedro, Francisco Sá e Porteirinha, todas em Minas Gerais, subindo para o estado da Bahia, ao Norte, para Guanambi, Caetité, Bom Jesus da Lapa, onde bifurca, a Oeste, para Barreiras e a Sudeste para Ibipeba.

Figura 12 – Mapa ilustrativo dos locais de incidência do feijão gorutuba



Fonte: Google, 2023.

Em Bem Viver, a variedade de feijão gorutuba mais encontrada na atualidade é a que aparece na foto a seguir, na mão de Seu André (Figura 1 **Figura 133**), podendo ser encontrada em menor quantidade conforme a imagem da Figura 14, este mais parecido ao encontrado na comunidade quilombola Boi, em Pindaí (BA):

Figura 13 - Feijão gorutuba nas mãos de Seu André, gorutubano-quilombola, em Bem Viver de Vila Nova dos Poções, Janaúba (MG)



Fonte: arquivo pessoal da autora (2020).

Figura 14 – Feijão gorutuba em Bem Viver de Vila Nova dos Poções, encontrado em menor quantidade



Fonte: arquivo pessoal da autora (2017).

Os diferentes tipos de feijão gorutuba, encontrados nas diversas localidades mencionadas, revelam uma rica trama cultural que ilustra a fluidez das fronteiras étnicas e a interconexão entre as comunidades quilombolas. Essa diversidade de nomenclaturas e características dos feijões, como a “favinha” em Pindaí, o “sempre-verde” em Barreiras e o “feijão de corda” na comunidade quilombola Caco, enfatiza como um mesmo alimento pode assumir múltiplos significados e formas de acordo com o contexto cultural e geográfico.

A presença do feijão gorutuba, que se estende por diferentes municípios da Bahia e de Minas Gerais, demonstra não apenas a resiliência da tradição alimentar quilombola, mas também o modo como as comunidades se reconhecem e se conectam através desse alimento. O feijão, apesar de não ter penetrado o mercado formal de supermercados, é um item central nas feiras locais e nas práticas de subsistência, reafirmando sua importância cultural e social.

Além disso, a variação do feijão gorutuba, como exemplificado nas fotografias e descrições, reflete a adaptabilidade das comunidades e como elas mantêm suas tradições alimentares, mesmo em um contexto de transformação. Esse elo com a terra e com a ancestralidade é um elemento vital na construção da identidade gorutubana, que, ao mesmo tempo, se expande e se transforma, mas permanece enraizada nas tradições coletivas. O feijão gorutuba, portanto, não é apenas um alimento, mas um símbolo de resistência cultural e uma representação das histórias e práticas que conectam as comunidades ao seu território.

A camisa gorutubana de tecido fino e bordada em algodão, cultura predominante junto com o gado desde o início do século XX (Neves, 1908, p. 233) é reconhecida como patrimônio histórico e artístico de Janaúba (Oliveira Junior, 2014). “O processo prevê que só gorutubano remanescente de quilombos poderá fazer e comercializar esse tipo de camisa” (Farias, 2018, p. 29). Sua identidade visual é marcada por uma renda artesanal delicada, assim como fica evidente na Figura 15, na entrevista com Dona Ana, que declarou: “Só uso essa roupa fia, em qualquer dia.”

As camisas de “arudeio ou de quadro” eram usadas na vasta região do Vale do Gorutuba, desde Catuni até o distrito de Francisco Sá. Segundo o que foi contado nas entrevistas locais, a chegada de amplo contingente de trabalhadores para a construção da estrada de ferro fez as camisas ficarem conhecidas por blusas dos gorutubanos, corroborando a ideia da criação de fronteiras étnicas se darem na relação com outros grupos.

Figura 15 – Irmãs gorutubanas de Bem Viver, da localidade de Vila Nova. À direita, a senhora Ana Martins da Silva, com a blusa gorutubana, rendada por ela. À esquerda, Dona Locardia.



Fonte: Arquivo pessoal da autora (2017).

Em campo, as senhoras acima identificadas, quando perguntadas sobre uma tradição gorutubana, mencionaram que ela é dada pelos trajes diferenciados. Sem mencionarem o feijão gorutuba como item da identidade local, informaram que a sustentação do povo gorutubano era baseada no feijão, na mandioca e no milho, sendo a proteína animal um sinônimo de fartura.

Nosso alimento era o feijão gorutuba, a “favinha”. Quando ela amargava, tinha que ferver cinco ou seis horas para tirar o amargo. [...]. O feijão é o mais resistente porque aqui é semiárido. Fava, corda, andu, são sementes mais resistentes. Nos Gerais não produz essas sementes. Lá tem mais águas. As coisas mais sensíveis não dão aqui. Quando matava o porco era a nossa fartura, fazia linguiça, fazia de um tudo.

A fala da senhora Ana é bastante significativa para demonstrar que apesar de o feijão não ser compreendido como elemento da identidade gorutubana quilombola em Bem Viver de Vila Nova dos Poções, ele é plantado ali por sua resistência aos locais com menor acesso à água. Por localização geográfica, o território gorutubano está alocado no Semiárido, enquanto os Gerais estariam em local com mais acesso à água, ou mais chuvoso, sugerindo que o grão está a um lugar mais favorável ao seu desenvolvimento e à população na sua umbilical relação com os recursos ambientais disponíveis.

O estabelecimento das fronteiras étnicas no norte-mineiro se relacionam com os territórios geográficos e com outros grupos étnicos ou populacionais, sendo, ao mesmo tempo, fruto da organização política e social, variável ao longo do tempo, que perpassa pelo arranjo

coletivo em torno da alimentação – ou seja, têm elos com a agricultura de sustentação. A agricultura de sustentação, conforme proposta por Josué de Castro (1967), aborda a produção de alimentos essenciais em quantidade e qualidade adequadas para atender as necessidades básicas e visa garantir a subsistência das comunidades rurais, ao mesmo tempo que mantém um equilíbrio entre a produção agrícola, o meio ambiente e as necessidades da sociedade como um todo.

A organização social em torno da agricultura e da relação daqueles sujeitos com aqueles recursos ambientais, onde o alimento antigamente era um importante explicativo da vida social, constituem pilares da identidade étnica gorutubana quilombola, e é sobre esses elementos e os fatores de mudança que falaremos no capítulo seguinte.

Antes disso, faz-se necessário trazer a interseccionalidade do alimento com as ciências sociais, especialmente do feijão, trazendo aspectos e conceitos importantes eventualmente não explicados até o presente momento, embora componham a nossa análise.

2.3 Encontros possíveis entre feijão e etnicidade

O alimento compreendido como um fato social total elucida a complexidade da temática nas diferentes áreas de conhecimento, ou seja, revela a sua interdisciplinaridade. Enquanto objeto de interesse acadêmico, a alimentação variou sua atenção entre as numerosas disciplinas de estudo, na sua dimensão médico-sanitária, econômica, política, antropológica, sociológica, histórica, dentre tantas outras, com importância biológica e cultural. A relação entre o alimento e as questões socioculturais surge, pragmaticamente, no campo da nutrição e da saúde coletiva ao trazerem o flagelo da fome e da cultura, nos seus aspectos históricos, sociais e étnicos, para formulação de políticas públicas (Silva; Freitas, 2020, p. 12). Embora a importância do alimento se dê nos diversos campos de conhecimentos, vale informar nossos limites analíticos para maior aprofundamento nas diferentes áreas, ainda que flertemos com a interdisciplinaridade intrínseca à temática alimentar dada, talvez, pela sua persistência cotidiana que organiza quase a totalidade dos afazeres humanos ordinariamente.

A despeito das limitações analíticas, ainda assim, faz-se necessário destacarmos a interseccionalidade do alimento e a etnicidade nas ciências sociais, trazendo a perspectiva de raça para o nosso trabalho enquanto uma camada de conhecimento que compõe o universo pesquisado e que não pode ser negligenciada.

Para isso, vale um pequeno parêntese para pontuarmos algo já sabido. A estrutura do pensamento científico brasileiro é historicamente centrada no pensamento e nos pensadores europeus, comumente, pessoas nascidas biologicamente homens (cis) e de cor de pele branca. Ainda que seja impossível romper completamente com a atual estrutura de pensamento hegemônica, e trazer para os referenciais teóricos somente as pensadoras mulheres e pessoas negras, é importante situar as influências europeias na construção do pensamento e do conhecimento sobre o alimento e a identidade enquanto limites analíticos.

Nesse sentido, é válido também demarcar meus perímetros analíticos para esta tese, exatamente por ser uma mulher branca urbana discutindo temas de uma população negra rural. Saber do “pacto da branquitude” enquanto um conjunto de normas, valores e privilégios implícitos que favorecem pessoas brancas em uma sociedade marcada pela hierarquia racial (Bento, 2002), não garante o rompimento com a estrutura racial brasileira, mas me faz ficar atenta na minha escrita e a pedir permissão para trazer a leitura que aqui faço, dizendo ainda que muito provavelmente incorrerei em erros. Todavia, sempre que possível, ao longo deste trabalho fui fazendo o exercício de compreender a dimensão racial estrutural enquanto um poder imperativo em nossa sociedade, que atravessa todos os indivíduos independente de cor, raça, gênero ou classe social.

Aproveitando o gancho, a relevância do pensamento europeu no contexto colonial, sua influência na estruturação do conhecimento e a hierarquia social também atingem os alimentos num sentido amplo. No paradigma do pensamento eurocentrado, a Europa é frequentemente posicionada como a referência central, enquanto as outras culturas são marginalizadas e subalternizadas. Nesse sentido, a obra de Schucman (2008) sugere que a Europa, ao se constituir como o padrão e a norma, estabelece uma divisão hierárquica entre o humano e o não humano, o civilizado e o selvagem, reforçando a superioridade do homem branco sobre a natureza e sobre outros grupos sociais.

Essa perspectiva eurocêntrica se manifesta em diversas esferas do conhecimento, como na ciência, na moralidade, nas artes e no alimento, onde são estabelecidos critérios eurocêntricos de autenticidade, hierarquia e valor. Mesmo com influências sobre a alimentação, que poderia ser considerada uma forma mais subjetiva, prevalece uma visão objetiva e eurocêntrica, que determina o que é considerado de bom gosto e refinamento, selecionando um alimento ou um prato em detrimento de outro.

Segundo Pinto e Silva (2014), o feijão seria uma planta alimentícia participante da cultura indígena junto da abóbora, favas e inhame, produzidos em pequenas escalas e nas roças intermediárias. Cozido em água, o feijão era escorrido com peneiras ou somente nas mãos, ou

seja, servido os grãos sem caldo. A preferência pelo grão comido seco aos punhados, jogado com as mãos para dentro da boca, foi relatada pelo holandês Joan Nieuhof (1942) quando esteve em Pernambuco em 1640 (Pinto e Silva, 2014, p. 99). Na leitura de Pinto e Silva (2014), os caldos gordos para cozinhar os grãos e cereais foi uma herança portuguesa, das cozinheiras brancas, havendo inclusive diferença na forma de consumo a depender da localização no território nacional.

Portanto, a escolha dos alimentos em cada região não poderia ser mais pragmática: farinha de mandioca e feijão com caldo, comidos em cuia ou em raros pratos, remetendo a fixidez permitida pela estrutura dos engenhos no litoral; e farinha de milho e feijão sem caldo comidos em lombo de burro, para a constante mobilidade exigida pelas andanças no interior. (Pinto e Silva, 2014, p. 100)

Nesse mesmo sentido de produção de valores e realidades como resultado das relações sociais em torno do alimento, Sitwell (2013, p.173-181) relata que o feijão não foi aceito facilmente no paladar dos visitantes europeus. Segundo o autor, no *Diário de Pernambuco* do dia 3 de março de 1840, o autor Padre Carapuceiro, colunista fixo, e, por isso, podendo ser considerado de reputação social reconhecida, descreveu sua experiência de comer um “guisado de carne e feijão preto”, que mais tarde se tornaria nosso prato nacional. Depois de degustar o novo prato servido no Hotel Théâtre, o padre relatou:

Eu as chamo de feijoadas assassinas, porque o ceifador deve muito a elas. Nas famílias que não estão acostumadas com a verdadeira gastronomia, é uma prática normal fazer feijoada com as sobras do jantar do dia anterior. Eles chamam isso de enterro dos ossos, e, com muita razão, porque essas feijoadas costumam ser precursoras de enterros. (Carapuceiro *apud* Sitwell, 2013, p. 173)

O pároco segue dizendo que o prato é tão insalubre que poderia ser até letal, sugerindo que os leitores de estratos sociais medianos não o deveriam comer:

Se eu visse um trabalhador braçal, um marinheiro ou um homem extremamente forte se atracando com esse tipo de comida, não acharia estranho ou repreensível, mas as pessoas que se enchem com essa comida forte costumam morar na cidade: são homens de luxo com vida sedentária, é a mulher delicada com vida agradável e tranquila. É possível que essa comida não seja nociva para a saúde desse tipo de gente? Diga-lhes para consultar a medicina ou, melhor ainda, para terem bom senso. (Carapuceiro *apud* Sitwell, 2013, p. 173-174)

Sitwell continua sua descrição sobre a feijoada mencionando a constatação do naturalista francês Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, dizendo que “o feijão preto era indispensável na mesa do homem, sendo a única leguminosa disponível aos pobres”, mas que ela não caía bem a todos os visitantes. Citando Carl Seiler, outro viajante alemão, relata: “não

existem refeições sem feijão, só ele satisfaz a fome [...] o sabor é grosseiro, desagradável.” (*apud* Sitwell, 2013, p. 174). Por último, Sitwell (2013, p.174) menciona que o artista francês Jean-Baptiste Debret ficou impressionado com a constância dos pratos nas vilas e cidades:

Consistia de apenas um mísero pedaço de carne seca, de 7, 5-10 cm, com 1,3 cm de espessura; eles cozinhavam com bastante água e um punhado de feijão preto”. Depois, adicionavam farinha, que “misturada com o feijão amassado forma uma refeição consistente, levada à boca com a ponta de uma faca grande e redonda [fica claro que o garfo ainda não estava presente (p. 99)]. Essa refeição simples repetida em variavelmente todos os dias é preparada nos fundos das lojas em um cômodo que também serve de quarto.

As passagens acerca do feijão são notáveis por designar a sua alimentação, hierarquicamente, às classes sociais inferiores, por ser uma comida forte e, por isso, indicada para a classe trabalhadora. Preparada com sobras, composta de “um mísero pedaço de carne seca” pequeno e bastante água, denota uma comida empobrecida com poucos ingredientes e que necessitava de ser reforçada com a farinha. A forma de ingestão com a ponta da faca, sem o garfo, ou aos punhados, também espantou aos visitantes europeus, assim como o fato de ser preparada e consumida em qualquer lugar, todos os dias. Seu gosto era considerado grosseiro e desagradável.

Ambas as formas de consumo, com caldo, parecido com a feijoada, ou sem caldo, parecido com o feijão tropeiro, foram referidas pelos entrevistados sobre o feijão gorutuba. Para o feijão gorutuba, a maneira mais comum de ser consumido se assemelha à segunda maneira, sendo preparado preferencialmente como o grão ainda verde (que depende de menor tempo de cozimento), adicionado dos temperos disponíveis na horta (em geral, coentro, cebola e salsa), de gordura (de porco principalmente) e pouca quantidade farinha de mandioca torrada.

As diversas qualidades de feijão, *Phaseolus Vulgaris*, *Vigna unguiculata* L. Walp., dentre outras, e o costume de se alimentar dele cotidianamente são originários do continente africano, segundo Câmara Cascudo (2004, p.155). Para o autor da *História da Alimentação Brasileira*, o caminho do feijão, até se tornar uma predileção nacional nas refeições cotidianas, deu-se vagarosamente. Ele foi trazido do continente africano para o Brasil no século XVIII, sendo inserido pela Região Nordeste para, paulatinamente, ao longo dos séculos, chegar a outras regiões do território nacional localizadas mais ao sul e ao norte.

Os feijões (Gabriel Soares Sousa, Leru, Abbeville, Piso Marcgrave) não eram indicados na habitualidade do repasto indígena como significam contemporaneamente na refeição brasileira. Foram, entretanto, cultivados, índice de reserva cuidadosa. Safford (137) encontrou as batatas, *Solanum tuberosum* e *Ipomoea batatas*, assim como o nosso “feijão de arrancar”, “feijão mulatinho”, *Phaseolus vulgaris*, como oferendas rituais às múmias pré-colombianas do Peru. Sauer (91,126) informa sobre

a continuidade: “*The archaeological beans of Peru are scarcely distinguishable from present day commercial varieties*”. Esses feijões, espécies de favas, palpitava Clause d’Abbeville, cumandá, cumaná, maior e menor, açu e mirim, não eram tão presentes como hoje no cardápio aborígene nos dois primeiros séculos. Depois é que se tornou uma constante de notória preferência. Não era comum nas roçarias e seu domínio, dos finais do século XVIII em diante, era do Nordeste para baixo, alcançando o Brasil Central e Meridional. Na primeira década do século XIX estava em toda a parte da região austral. Era o começo do prestígio “nacional”. Robert Lowie dá a notícia ambígua e amável: “*probably widely distributed but rarely identified with certainty in the tropical Forest*”. (Cascardo, 2004, p. 155)

Sob outra perspectiva, Dória (2018, p. 176) argumenta:

A análise de tema tão complexo deve começar pelo plano nominativo e classificatório, pois a palavra feijão designa diferentes espécies vegetais e um sem-número de variedades. A espécie *Phaseolus vulgaris*, ou feijão comum, é cultivada em todo o território nacional, sendo originária do Novo Mundo, provavelmente do norte da Argentina e Equador, onde os portugueses encontravam no cultivado e, portanto, fazendo parte da alimentação dos indígenas. [...] Algumas fontes ainda listam como “feijões” várias espécies forrageiras animais e outras utilizadas como adubos para cafezais - muitas tidas como nocivas à saúde humana -, de tal sorte que as coisas reunidas sob essa classe são as mais diversas, seja do ponto de vista estritamente botânico, seja da utilidade. Em 1929, por exemplo, a Secretaria da agricultura e abastecimento contabilizou no estado de São Paulo 67 variedades de feijões.

Na tese tratamos o feijão gorutuba, de maneira generalizada, como se existisse uma única variedade, o que não é verdade, como podemos ver nas imagens que mostram os tipos diferentes de grãos que encontramos.

O feijão gorutuba, chamado pela Embrapa de “feijão caupi” ou “feijão catador”, é classificado, desde 1894, como espécie *Vigna Unguiculata*. Segundo informações da Embrapa,

O feijão-caupi é uma cultura de origem africana, introduzida no Brasil na segunda metade do século XVI pelos colonizadores portugueses no Estado da Bahia. Existem relatos de que em 1568 já havia a indicação da existência de muitos feijões no Brasil e que em 1587 uma grande variedade de feijões e favas era cultivada na Bahia. Embora não se possa precisar quais feijões eram cultivados, as evidências de que o feijão-caupi era um deles são muito fortes, uma vez que, desde a fundação da Bahia como capital administrativa do Brasil, em 1549, o comércio com o Oeste da África, de Guiné a Angola, era muito intenso. (Freire Filho, 2011, p. 16)

Há também outros tantos nomes populares, que variam entre:

[...] feijão-macassa e feijão-de-corda, na região Nordeste; feijão-de-praia, feijão-da-colônia e feijão-de-estrada, na região Norte; feijão-miúdo, na região Sul. Na região Norte, há ainda um tipo de feijão-caupi muito importante para a culinária local chamado de manteiguinha, tem grãos de cor creme, muito pequenos. (Freire Filho, 2011, p. 16)

A inexistência do hábito de consumo do feijão pelos indígenas também pode ser ilustrada pelos Nhambiquaras, etnia localizada sobretudo no oeste mato-grossense, pela sua classificação aos não indígenas como “comedores de feijão” (Costa, 2014).

Uma das formas de distinção utilizadas pela classe dominante perpassa a alimentação (Bourdieu, 2007). Passando pela hierarquização das classes sociais, a realização da “distinção” entre a maneira popular e a burguesa no trato da alimentação pela forma de servi-la, apresentá-la e oferecê-la, não é apenas uma questão de gosto individual, mas sim um meio pelo qual as pessoas constroem e reproduzem suas identidades sociais e suas hierarquizações (Bourdieu, 2007).

No contexto da alimentação, as preferências alimentares estão relacionadas não apenas ao gosto pessoal, mas também à posição social e ao capital cultural⁴⁸ de uma pessoa (Bourdieu, 2007). Para Bourdieu (2007), certos alimentos e práticas alimentares são valorizados de forma diferenciada de acordo com a classe social, e como o consumo de alimentos pode ser usado para marcar e reforçar a posição social de alguém. Por exemplo, Bourdieu destaca como certos alimentos são associados a um maior capital cultural e são consumidos como símbolos de status e refinamento, enquanto outros alimentos são vistos como inferiores e são consumidos principalmente pelas classes mais baixas.

Até este momento, à luz dessas observações, é possível atrelarmos o feijão à identidade de um grupo étnico negro e pauperizado, como é o caso da população negra gorutubana e quilombola, ainda que ele também mude de status mais recentemente – o que poderemos explicar melhor adiante, assim como aconteceu feijoada na sociedade brasileira posteriormente. No caso do feijão gorutuba, ele compõe a identidade de um grupo étnico socialmente vulnerável e com localização definida (moradores das margens do rio Gorutuba) a partir do olhar de outros grupos sociais e pessoas que não os próprios gorutubanos. A etnicidade relacionada ao feijão em estudo também carrega consigo o componente de raça, no caso de população negra, com recortes étnicos, gorutubano e quilombola.

⁴⁸ O capital cultural em Bourdieu pode ser encontrado em várias de suas obras, mas é mais amplamente desenvolvido em seu livro *A Distinção: Crítica Social do Julgamento*, originalmente publicado em francês em 1979. Nesta obra, Bourdieu explora extensivamente como o capital cultural influencia o comportamento humano e as interações sociais. Além de *A Distinção*, Bourdieu discute o conceito de capital cultural em outras obras, como *O Poder Simbólico* (1989), *Razões Práticas: Sobre a Teoria da Ação* (1994) e *Mediadores, Tradutores, Transformadores: Sociologia das Mediações Culturais* (1996). Não cabendo discorrer neste momento acerca deste conceito, buscamos resumi-lo como forma de descrever os recursos simbólicos (como o conhecimento, habilidades e preferências culturais) que uma pessoa possui e que são valiosos na sociedade.

Ao longo da construção do pensamento social e sociológico brasileiro, demarcado academicamente na década de 1930, podemos dizer que o feijão variou de modo circular, de baixo para cima e de cima para baixo, seu lugar à mesa.

Segundo Schwarcz (2014), a feijoada se tornou a comida representante oficial da nação a partir da imagem criada pelos folcloristas, em 1930, por conter o cruzamento:

O branco, representado pelo arroz, o preto, pelo feijão, o amarelo pela laranja e pela farinha, o vermelho pela pimenta, e (perdoemos o excesso de imaginação dos folcloristas) a couve trazia o verde das nossas matas. O fato é que na mistura dos elementos estaria demonstrada certa “essência” dessa nação que se construía, naquele momento, sob o signo da mestiçagem: de culturas, de raças e, por que não de paladares. (Schwarcz, 2014, p. 11)

De toda forma, a seguinte passagem sintetiza parte do construto social histórico em torno do grão: “Hoje o feijão ampliou seus domínios, mudou de imagem, não é mais ‘coisa de pobre’. Tornou-se fashion.” (Barbara, 2014, p. 12). Veremos isso mais especificamente nas mudanças de status do grão em Bem Viver de Vila Nova, que serão tratadas adiante.

Na dimensão da etnicidade, compreendemos as fronteiras étnicas, ou a distinção entre os pertencentes ou não a um grupo social, enquanto resultado de construções sociais mantidas por meio de processos sociais, incluindo a seleção e ênfase de características culturais distintivas, interações sociais, negociações e contestações entre diferentes grupos (Barth; Poutignat; Streiff-Fenard, 1998), como já mencionado. Na relação com alimento, a etnicidade, enquanto categoria de reconhecimento identitário, pode envolver a dimensão do território, assim como pode ser sombreada pela categoria campesinato (Almeida, 2004; Almeida, 2007).

Como dito, neste trabalho, os gorutubanos e quilombolas são dimensões sombreadas por uma mesma etnicidade, que, por sua vez, também contém a categoria definida por campesinato. Conceitualmente e em profundidade, essas dimensões não são totalmente excludentes ou coincidentes, mas se mesclam e se complementam. Os camponeses carregam consigo a sua profunda relação com a terra (Almeida, 2007; Woortmann, 1997), assim como os quilombolas e gorutubanos. As práticas de resistência ao modelo capitalista campesino também podem ser observadas nas trajetórias das populações negras conformadas desde a colonização portuguesa, trazendo consigo a oposição política à organização social vigente por meio da resistência e da sua relação com o território, de modo que os estudos mais recentes vêm aprofundando as análises da etnicidade a estes fundamentos da categoria campesinato (Almeida, 2004).

Nesse aspecto, valemo-nos especialmente dos debates feitos por Almeida (2007), que discutiu os limites da categoria campesinato enquanto paradigma teórico. Ao tratar dos distintos

alicerces que constituem a categoria/conceito campesinato ao longo da construção do pensamento sociológico brasileiro, o autor resume o paradigma das sociedades agrário-camponesas em seis principais vertentes, abordadas a seguir.

O primeiro paradigma, chamado de *Cultura agrária*, predominante na primeira metade do século XX, apresenta estudos enquadrados no pensamento social de um meio rural rústico, de culturas caipiras, de civilização tradicional, incluindo a rica tradição regionalista. O culturalismo agrário possui implicações políticas relevantes, já que a construção de culturas camponesas específicas pode ser usada como uma ferramenta política para reivindicar direitos fundiários, jurídicos, educacionais, dentre outros. Identidades étnicas e culturais se tornam instrumentos de defesa para grupos minoritários contra grupos dominantes. No entanto, é importante ressaltarmos que as noções de “cultura camponesa” ou “civilização agrária” perderam força de uso, sendo substituídas por termos como “populações tradicionais” em um sentido particular (Almeida, 2007, p. 157-158).

Outra tradição paradigmática que informa a categoria/conceito campesinato, na leitura de Almeida (2007), é chamada de *Sociedades parciais camponesas, ideologias camponesas*. Esses estudos resultaram na construção de um modelo de estrutura social camponesa, baseado em relações de parentesco e compadrio, e influenciado por ideologias religiosas e fetichistas. Neles, as sociedades camponesas eram vistas não como civilizações autônomas, mas como parte subordinada de uma sociedade maior, cujo poder era controlado por um *mainstream* cultural. Analíticos dessa concepção teórica reinterpretaram a noção de economia moral, destacando seu papel como uma forma de crítica camponesa à mercantilização capitalista das relações sociais, enfatizando a conexão íntima entre os campesinatos sul-americanos e o proletariado das *plantations*. Essa abordagem reconhece uma variedade de tipos de campesinato, desde comunidades relativamente fechadas até proletariados rurais, e destaca como essas categorias rurais estão articuladas de maneiras diferentes com os poderes urbanos, formando *parte-societies*. No contexto de estudos antropológicos ou sociológicos, *parte-societies* pode se referir a comunidades ou grupos étnicos que coexistem em uma sociedade mais ampla, mantendo suas próprias identidades, práticas culturais e estruturas sociais, mas também interagindo e se influenciando mutuamente.

A dimensão étnica, terceira vertente paradigmática trazida por Almeida, é chamada de *Campesinato como sistema econômico e como classe*. Nela, o autor retrata que enquanto o campo acadêmico europeu considerava o campesinato como uma totalidade cultural, e o norte-americano o via como uma sociedade parcial, na Rússia emergiu a teoria do campesinato como sistema econômico, com Vladimir Chayanov. Essa visão foi combinada com ideias de Karl

Polanyi e Karl Marx sobre camponeses independentes, resultando na noção de um campesinato-classe, reconhecido como sujeito de movimentos (Almeida, 2007).

Segundo Almeida (2007), no contexto das teorias de fronteira dos anos 1970 e 1980, as discussões sobre o campesinato giravam em torno das questões de conflitos sociais e suas implicações para a sociedade brasileira. Diferentes diagnósticos surgiram: enquanto Caio Prado Júnior (2012) via o campesinato como anacrônico no caso brasileiro, Celso Furtado (2007) defendia uma reforma agrária para integrá-lo ao processo de acumulação. Críticos da “razão dualista”, como Francisco de Oliveira (2013), argumentavam que os camponeses já contribuíam para a acumulação de capital. Internacionalmente, debates sobre o campesinato ocorriam dentro do quadro de teorias da dependência, do sistema mundial e da articulação. Essas discussões questionavam o papel dos camponeses no progresso, com visões marxistas e liberais em conflito. A Revolução Cubana valorizou o campesinato latino-americano como uma classe revolucionária potencial, enquanto no Brasil e na Índia surgiram debates semelhantes sobre o papel dos camponeses na transformação social.

Em continuidade, Almeida (2007) diz que os estudos sobre sociedades camponesas e civilizações agrárias foram revigorados com a redescoberta da escola russa de organização econômica rural, destacando a lógica econômica e a estrutura do grupo doméstico camponês. Inspirados por Chayanov, ensaios notáveis de Marshall Sahlins rejeitaram a visão dos campesinatos como remanescentes de métodos de produção ineficientes. Sahlins distinguiu a racionalidade do “modo de produção camponês” da degradação do campesinato causada pela dominação externa. Esses estudos enfatizaram a organização interna das unidades camponesas de produção, resgatando, em alguns casos, as teorias do *oikos*⁴⁹ discutidas na Alemanha no início do século XX. Estudos realizados no Museu Nacional do Rio de Janeiro, sob a orientação de Moacir Palmeira, refletiram a influência dessa abordagem microscópica na “lógica econômica” do campesinato. Os enfoques microeconômicos sobre o campesinato variaram

⁴⁹ A teoria do *oikos*, discutida na Alemanha no início do século XX, refere-se a uma abordagem na economia doméstica que ganhou destaque especialmente por meio do trabalho de economistas e sociólogos alemães. Essa teoria enfocava a família como uma unidade econômica fundamental e examinava suas dinâmicas internas, relações de trabalho e consumo, além de seu papel na economia mais ampla. Um dos principais expoentes dessa abordagem foi Max Weber, que explorou o papel da família (*oikos*) na economia e na sociedade. Weber enfatizou a importância da família como uma unidade de produção e consumo, além de destacar as relações de poder e autoridade dentro dela. Além de Weber, outros pensadores alemães também contribuíram para o desenvolvimento da teoria do *oikos*, incluindo Ferdinand Tönnies e Werner Sombart. Tönnies, por exemplo, explorou a distinção entre comunidades tradicionais (*Gemeinschaft*) e sociedades modernas (*Gesellschaft*), examinando as relações familiares e comunitárias. A teoria do *oikos* influenciou não apenas a economia doméstica, mas também outras áreas como sociologia, antropologia e ciências sociais em geral. Ela proporcionou uma base para entender as dinâmicas familiares, as relações de trabalho e a organização social em uma perspectiva histórica e culturalmente específica.

desde uma perspectiva neoclássica que os considerava produtores parcialmente integrados aos mercados até abordagens substantivistas que os veem como representantes de instituições não mercantis na organização econômica.

Tratando da *Economia camponesa e ecologia*, Almeida (2007) discute que nesses estudos surge a noção de uma ecologia social camponesa, combinando ideias da ecologia cultural de Julian Steward, da economia de Chayanov, da teoria de sistemas de troca de Polanyi e das teorias demográficas de Esther Boserup. Isso é exemplificado nos trabalhos de Robert Netting Júnior, que focalizam os grupos domésticos como unidades de análise em sistemas sociais, econômicos e de gestão. Uma hipótese levantada por essas análises é a eficiência das unidades camponesas de produção em comparação com empresas agrícolas, especialmente em sua interação com os recursos naturais. As tecnologias tradicionais são reconsideradas positivamente em relação às da revolução verde. Assim, a modernização tecnológica e social das unidades camponesas de produção deixa de ser vista como inevitável, e as tecnologias agrícolas promovidas por entidades como a Embrapa, por exemplo, não são mais consideradas absolutamente superiores em comparação com as ecotecnologias rurais comprovadas pela experiência.

Por último, na última vertente, chamada de *Campesinatos marginais*, Almeida (2007) argumenta que as teorias estruturais negligenciaram os rurais marginais ao capitalismo, como caboclos, sertanejos independentes, caipiras, quilombolas, seringueiros e diversas outras microcategorias. Esses grupos não foram considerados atores dinâmicos nas teorias estruturais, e muitas vezes foram tratados como marginais na geografia e na história, ou como sobreviventes de um processo de resistência. Nessas concepções, os posseiros e colonos eram os atores privilegiados, enquanto as microcategorias mencionadas eram relegadas a uma posição periférica. Essa visão levada à cabo afirmava que os seringais não eram assunto de história econômica, mas sim de romance ou farsa. Isso levantou questões sobre a representação desses grupos nas narrativas históricas e literárias, destacando a necessidade de se estudar mais profundamente sua realidade e experiências.

Ao debater sobre uma crise paradigmática da categoria/conceito campesinato, Almeida (2007) traz importantes aspectos para refletir a etnicidade como uma categoria própria e não necessariamente coincidente do campesinato. Para o autor, alguns argumentam que a antropologia do campesinato estaria morta em decorrência da suposta morte do próprio campesinato devido à modernização e globalização. No entanto, a alegação de que o campesinato morreu, provocada pelo autor, requer uma análise mais cuidadosa e, nesses termos, sua reflexão sugere que o conceito/categoria teria perdido sua capacidade de explicar

efetivamente os fenômenos sociais associados a ele, dadas as mudanças dinâmicas sociais, conforme o próprio Almeida suscitou em seu instigante artigo. No entanto, as características que compunham esse conceito não desapareceram completamente.

Antigamente, a noção de civilização agrária englobava uma série de elementos, como paisagens agrícolas, técnicas de cultivo, sistemas de propriedade e representações culturais arraigadas. Esses elementos eram considerados parte de uma totalidade cultural e geográfica, permitindo falar em ruralidade como um contraponto à urbanidade. A utopia da modernidade, que previa o fim da separação entre campo e cidade, não se concretizou como previsto, podendo ser observada, por exemplo, em Bem Viver de Vila Nova dos Poções com a existência concomitante do urbano e do rural numa mesma territorialidade funcionando juntas num mesmo território geográfico e como elemento de um mesmo grupo étnico na contemporaneidade, isso conforme as próprias definições dos informantes entrevistados para o nosso trabalho, que serão abordados em momento oportuno.

A contribuição de Almeida (2007) sobre a morte do campesinato nos motiva a refletir sobre os elementos culturais, econômicos e ecológicos associados a ele, considerando se esses elementos continuam presentes na contemporaneidade. O enfraquecimento do campesinato como uma categoria mestra coincide com a reativação de políticas étnicas, ambientais e de gênero, indicando uma transformação nas formas de organização social, deixando ainda questões não resolvidas. A tomada da cena política pelos chamados grupos marginais, não previstos pelas teorias estruturais do campesinato, evidencia a inadequação dessas teorias para lidar com as transformações sociais contemporâneas. A partir dos grupos marginais de Almeida (2007), podemos chamar os grupos étnicos ou as novas etnias de um resultado dos efeitos da modernização sobre a natureza, a tradição e a sociedade. Seriam esses grupos os quilombolas, os gorutubanos, os sertanejos, os geraizeiros, dentre outros. Essas designações, surgidas sobretudo a partir da Constituição de 1988, convidam-nos a compreender a transição de um paradigma para outro sem perder de vista o quadro conceitual do campesinato histórico que molda nossa compreensão da realidade na contemporaneidade.

Assim, a identificação étnica, ou a etnicidade, surgem como novas estratégias dos sujeitos em ação, não limitada à categoria camponesa. Extrapolando as definições do campesinato, a etnicidade serve também como um mecanismo de identificação social, quando mediado pelas relações sociais do grupo, incluindo solidariedade, defesa e força de um coletivo, como descrito por Almeida:

Por seus desígnios peculiares, o acesso aos recursos naturais para o exercício de atividades produtivas se dá não apenas através das tradicionais estruturas intermediárias do grupo étnico, dos grupos de parentes, da família, do povoado ou da aldeia, mas também por um certo grau de coesão e solidariedade obtido em face de antagonistas e em situações de extrema adversidade e de conflito, que reforçam politicamente as redes de relações sociais. Neste sentido, a noção de “tradicional” não se reduz à história e incorpora as identidades coletivas redefinidas situacionalmente numa mobilização continuada, assinalando que as unidades sociais em jogo podem ser interpretadas como unidades de mobilização. (Almeida, 2004, p. 9)

As *unidades de mobilização* em Almeida (2004, p. 10) descrevem a junção de interesses específicos de grupos sociais diversos, que são temporariamente unidos pela intervenção do Estado, porém permeadas pela organização social e política dos interessados, pelos sujeitos em ação. O despertar da autodefinição de um grupo social, da sua delimitação étnica endógena, pode ocorrer, por exemplo, por necessidade de adesão às políticas públicas, ambientais e agrárias específicas para o grupo social, ou através de ações incentivadas ou empreendidas pelo Estado, tais como a regularização fundiária e o reconhecimento da autodefinição da identidade quilombola. Assim, não cabe neste trabalho julgar o acionamento de diferentes categorias em diferentes contextos para demandar distintas ações do Estado dos sujeitos sob análise.

As *unidades de mobilização* em Almeida (2004) não são necessariamente homogêneas ou estruturadas, mas são agregadas pela influência niveladora do poder estatal em determinadas circunstâncias. Neste caso, a autodeclaração quilombola pode ser assim considerada por influência da Constituição de 1988 e das legislações posteriores que visaram reconhecer a identidade e regularizar as terras dessas populações, por meio das ações da Fundação Cultural Palmares (FCP) e do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). Enquanto entes federativos, a FCP e o INCRA são responsáveis, respectivamente, pelo reconhecimento da autodeclaração da identidade coletiva quilombola e pela regularização dos territórios tradicionalmente ocupados pelos remanescentes de quilombos.

Sob a mesma esteira, a autodeclaração gorutubana, assim como a identificação quilombola, pode ser compreendida como um novo dispositivo jurídico de reivindicação de identidade e de território, também influenciada por ações estatais. Desde 1988, os debates da Constituinte têm se expandido, abrangendo aspectos contextuais que refletem a emergência das identidades coletivas na atualidade, tornando a autodeclaração de alguns grupos étnicos um princípio jurídico proeminente para legitimar territórios específicos construídos etnicamente.

Reafirmando as ações que os movimentos sociais têm promovido desde 1988, o Brasil ratificou a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), datada de junho de 1989, reconhecendo a autoidentificação como critério fundamental para a regularização das

“terras tradicionalmente ocupadas”, alinhando-se, em certa medida, com a lógica dos movimentos sociais (Almeida, 2004).

Perfaz o mesmo caminho a criação do Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007 (Brasil, 2007), instituindo a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT). Esta política tem como meta impulsionar o desenvolvimento sustentável desses grupos, com foco no reconhecimento, fortalecimento e garantia de seus direitos territoriais, sociais, ambientais, econômicos e culturais, com o intuito de valorizar suas identidades. De acordo com o PNPCT, os povos e comunidades tradicionais são definidos como:

Grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição. (Brasil, 2007, art. 3º, § 1º)

Na dimensão da organização política, a identidade étnica é acionada não como mera estratégia de discurso, mas como resultado de categorias sociais que se afirmam por meio de coletivos, politizando não apenas as denominações da vida cotidiana atribuídas por outros ou pelos próprios sujeitos, mas também refletindo as práticas rotineiras no uso dos recursos naturais e na relação com o território, o que ainda explicaremos mais detalhadamente nesta tese.

Conforme sintetizado em Almeida (2004), a complexidade dos elementos identitários, que incluem autodenominações de culturas e símbolos, transforma a etnia em uma forma de organização social (Barth; Poutignat; Streiff-Fenard, 1998), podendo ser aplicada no âmbito das relações políticas, naquelas mediadas pelo Estado, mas também entre os grupos sociais. As novas designações sociais criam ruptura significativa com a abordagem colonialista, que historicamente tentou apagar as diferenças étnicas e culturais, classificando os “nativos”, “selvagens” e não letrados como subordinados ao conhecimento erudito do colonizador (Almeida, 2004, p. 23), cujos debates deste trabalho pretendem contribuir com tal processo em andamento.

Antes de entrar nos aspectos de conformação territorial do Vale do Gortuba para maior aproximação dos nossos temas de interesse, é válido trazer dois campos analíticos sobre a relação entre identidade e território. Apesar das diferentes concepções, as noções de Barth, Poutignat e Streiff-Fenard (1998) e de Candido (1979), de relação de identidade e território, em nosso trabalho, são tidas em complementaridade. Enquanto Candido destaca a ligação entre identidade e território geográfico colocando a alimentação ao centro da organização social das

populações rurais, Barth, Poutignat e Streiff-Fenard argumentam que a identidade é construída socialmente e pode ser influenciada por uma variedade de fatores além do território físico.

Importa mencionarmos que Barth, Poutignat e Streiff-Fenard propõem a construção social da identidade étnica que reconhece a ligação com o território geográfico, mas não se encerra nele. Para o autor, as fronteiras étnicas são fluidas e dinâmicas, podendo ser redefinidas e negociadas ao longo do tempo e, por isso, estão em constante processo de mudança. Essa concepção nos ajudou a explicar a identificação do feijão chamado como gorutubano fora dos limites territoriais do Vale do Gorutuba, ou seja, a partir e na relação daquele grupo social com “os outros”. Por outro lado, a partir das contribuições de Candido, poderemos explicar a identidade étnica endógena, pela perspectiva nativa, que delimita os próprios atores enquanto grupo social gorutubano e quilombola, na sua organização ordinária e com fortes vínculos com o meio físico circundante, além de uma organização social historicamente centrada na alimentação.

Sob a esteira de Barth, Poutignat e Streiff-Fenard (1998), defendemos que as interações sociais e os processos de diferenciação são fundamentais na formação da identidade étnica, e isso se explica especialmente pela conformação social e econômica histórica do norte mineiro, conforme detalhado no Capítulo I. Ali, apresentamos elementos que explicam os grupos étnicos enquanto entidades não fixas, mas sim como construções sociais que surgem a partir das interações entre diferentes grupos, em contextos de contato, mercado, convivência, compartilhamento de cultura e organização social e conflito em longo período de tempo.

2.4 Alguns encontros entre a identidade e etnicidade

Partindo do mesmo entendimento de Costa Filho (2016) de que a identidade do povo gorutubano é também quilombola, sublinha-se a localização territorial como um elemento de relevância e de vinculação dos moradores do Vale do Gorutuba do norte de Minas Gerais. Mesma sobreposição identitária é sugerida pelo historiador Santiago (2013) que, à luz de Antonino Neves, relatou a existência de um Arraial dos Creoulos, no século XVIII, formado por antepassados dos gorutubanos de hoje, como já mencionado.

Até hoje pode-se considerar um povo numeroso, morador de 31 localidades ou grupos locais, situados na confluência dos municípios norte-mineiros de Pai Pedro, Porteirinha, Jaíba, Janaúba, Gameleira, Catuti e Monte Azul. De acordo com levantamentos de campo, são aproximadamente 8000 pessoas, 1200 famílias, muitas das quais coabitando e ocupando

exíguas frações de terra dos seus ancestrais, em meio a grandes fazendas de pecuária extensiva (Costa Filho, 2016, p. 323).

A ‘nova etnicidade’ surge inspirada nas redefinições do conceito de etnia, sobretudo a partir da década de 1970, sendo amplamente debatida na antropologia em nível internacional (Almeida, 2011), como detalhamos no Item 2.1 desta tese. A dita nova etnicidade pode envolver quilombos, quilombolas, comunidades remanescentes de quilombos, mocambos, mocambeiros, calhambolas, mas também em outras categorias como gorutubanos, indígenas, sertanejos, caipiras, geraizeiros⁵⁰, dentre outras designações que nem sempre são tão novas assim.

Almeida (2004, p. 10) descreve que a nova etnicidade pode se manifestar por meio das *unidades de mobilização* para a união temporária ou permanente de interesses específicos de grupos sociais diversos, e sempre são mediadas pela intervenção do Estado. O despertar da autodefinição de um grupo social pode ser impulsionado por diversas motivações, dentre elas, pela necessidade em aderir às políticas públicas específicas ou às ações incentivadas pelo Estado, tais como a regularização fundiária e o reconhecimento da identidade quilombola, por exemplo.

A história multifacetada e complexa teia de relações sociais que conformam a estrutura social de uma sociedade e que podem promover a construção social de identidades coletivas ao longo do tempo, mais bem detalhada no Capítulo I, pode resultar num repertório variado de designações, ou categorias étnicas, ou *unidades de mobilização*, que se fundamentam por exigirem dentre outros aspectos, os direitos territoriais, conforme sugere Almeida (2011). Sua força explicativa tem persistido nos fenômenos recentes, mediante as mais atualizadas formas organizativas que têm dado significado à etnicidade enquanto estratégia de mobilização, reforçando demandas ao Estado e a consolidação de identidades coletivas de grupos sociais estão em constante movimentação de organização social e política.

Tanto a sobreposição da identidade gorutubana à quilombola quanto o conceito de unidades de mobilização são abordagens tomadas nesta tese para tratar de identidade e etnicidade no caso estudado, buscando aproximar campos, por vezes distantes, dicotômicos ou até mesmo em disputa. Nesse sentido, sabemos das diferenças e, por vezes, das imensas lacunas,

⁵⁰ Existem outras categorias mais ou menos conhecidas como faxinalenses, quebradeiras de coco babaçu, ciganos, caiçaras, mas destacamos alguns dos quais podem sombrear com os quilombolas e gorutubanos do norte de Minas Gerais. Não cabe neste trabalho definir cada maneira específica de relação dessas populações com a terra solicitada por direitos territoriais, mas trouxemos à tona tal diversidade para exemplificarmos diferentes modos de vida que implicam formas de organização diferenciadas.

ao tratarmos de identidade e etnicidade no campo antropológico⁵¹ e sociológico⁵². Neste trabalho, não serão trazidas ao centro pela razão prática dessas designações sobrepostas entre quilombolas e gorutubanos no norte de Minas se darem naquela realidade concreta entre os sujeitos.

Sendo os conceitos complexos e interligados, e sua compreensão podendo variar dependendo do contexto disciplinar e cultural, chamamos alguns autores que sugeriram sobreposições possíveis aos conceitos de identidade e etnicidade para pensar os grupos sociais e os indivíduos em sociedade, bem como as definições de pertencimento ou exclusão social.

Na sociologia, Giddens (2002) aborda a identidade como uma construção social que se desenvolve em interação com os contextos sociais. Ele destaca a importância dos processos de reflexividade e da modernidade tardia na formação da identidade individual. Bourdieu (2007) examina como as identidades são moldadas por diferentes formas de capital (econômico, cultural, social) e como elas influenciam as posições dos indivíduos na estrutura social. Ele enfatiza a importância dos campos sociais na construção das identidades.

Por sua vez, Durkheim (1999) explorou a relação entre identidade e solidariedade social, argumentando que a coesão social é mantida por meio de laços de identidade compartilhada e valores comuns, enquanto Erving Goffman (2018) investigou as interações face a face e os mecanismos de apresentação de si, destacando como os indivíduos gerenciam suas identidades em situações sociais específicas.

No campo da antropologia, destacamos Geertz (2015) por enfatizar a importância da cultura na formação da identidade e na compreensão das práticas sociais, argumentando que a identidade é construída em torno de sistemas simbólicos compartilhados. Sublinhamos a importância de Barth, Poutignat e Streiff-Fenard (1998), selecionado inclusive para iluminar

⁵¹ Em suma, pela perspectiva antropológica, a identidade pode se referir mais ao indivíduo enquanto ao conjunto de características que definem uma pessoa, em relação a si próprios e aos outros, podendo incluir aspectos como gênero, idade, ocupação, afiliações religiosas, preferências culturais, entre outros. A etnicidade na antropologia, por outro lado, comumente refere-se à identificação de um grupo de pessoas com base em características culturais compartilhadas, como idioma, religião, costumes, história comum, ancestralidade e origem geográfica. A etnicidade pode ser uma parte importante da identidade de uma pessoa e pode influenciar suas experiências sociais e culturais. Grupos étnicos podem ser tanto minoritários quanto majoritários em uma sociedade, e a etnicidade pode desempenhar um papel significativo na estruturação de relações sociais e políticas.

⁵² Pela perspectiva sociológica, a identidade é frequentemente estudada em termos de como as pessoas se percebem e são percebidas pelos outros em diferentes contextos sociais. Isso inclui como os indivíduos se identificam em relação a categorias sociais como classe social, gênero, raça, sexualidade, entre outros. A identidade sociológica está enraizada em processos de interação social e construção de significado. Já a etnicidade na sociologia é vista como um componente importante da identidade social, referindo-se à pertença a um grupo étnico específico e às características culturais, linguísticas, religiosas e históricas associadas a esse grupo. A etnicidade influencia a maneira como os indivíduos se relacionam com outros grupos na sociedade e pode afetar a distribuição de recursos e oportunidades.

nossas perspectivas de identidade e etnicidade, dada a sua abordagem relativista de etnicidade e identificação não estática, ou seja, resultada de um processo dinâmico de categorização e diferenciação social. Stuart Hall (1996), também reconhecido na sociologia, examina as identidades por meio dos discursos dominantes e práticas sociais, e como são moldadas por questões de poder e representação. Por último, Foucault (1977) investiga as identidades produzidas e reguladas por práticas disciplinares e dispositivos de poder, destacando como as normas sociais podem moldar as subjetividades individuais e coletivas.

De modo complexo e a interligado, os conceitos de identidade e etnicidade enfatizam o recebimento de influência dos contextos sociais, culturais e políticos na formação e na expressão dessas categorias enquanto unitárias em si mesmas, mas também quando se combinam entre si. Para esta tese usamos grupos sociais, identidade e etnicidade enquanto conceitos semelhantes, sabendo que podem ocorrer nuances distintas nos diferentes campos de conhecimento. Porém, a reunião de significados se baseia na identidade coletiva autodeterminada ou quando provocada pelas categorias regulamentadas pelo Estado, como é o caso da posição jurídica da categoria Quilombo, nos termos da Constituição Federal de 1988, não cabendo nesta tese distinguir ou julgar quando e como estas categorias foram ou podem ser acionadas em contextos diferentes pelos atores sociais.

Sob a mesma esteira, importa dizer que os debates aqui trazidos sobre o termo quilombo, sombreando os gorutubanos, dentre outras etnias acionadas pelos grupos sociais daquela região, podem ser um campo de disputas históricas e de intensas contestações. Por conseguinte, as categorizações dos grupos sociais são um pleito para a reflexão científica e jurídica, exigindo outras interpretações mais coadunadas com outras realidades e processos sociais, de modo que os debates aqui trazidos não se encerram nesta tese.

Enquanto um fenômeno social ocorrido de norte ao sul da América, apenas no Brasil⁵³ os termos mocambos e quilombos reproduziram a mesma terminologia utilizada na África Central. Ao mocambo era atribuída uma forma específica de construir casas com forquilhas, enquanto o termo quilombo designava os acampamentos improvisados para guerras e até para escravização. No Brasil, ainda no século XVIII, ambos os termos se tornaram oficiais e similares entre si para designar as comunidades de fugitivos.

Introduzindo o próximo capítulo, importa compreendermos que as conceituações contemporâneas de quilombo são influenciadas por estigmas sociais e por definições jurídicas

⁵³ Similares formas de organização e/ou de resistência dos negros escravizados no México eram atribuídas aos *cimarrones*; na Jamaica, Caribe inglês e no sul dos Estados Unidos, aos *marrons*; na Colômbia, aos *palenques*; em Cuba e Porto Rico, aos *cimaronaje*; na Venezuela, aos *cubes* (Gomes, 2015).

do passado que se tornaram senso comum ao longo do tempo. Almeida (1996) identifica cinco elementos que historicamente definiram quilombos: fuga, número mínimo de fugitivos, isolamento relativo, moradia consolidada ou não, e marginalidade aos circuitos de mercado. Esses preceitos orientaram e ainda orientam o pensamento social do senso comum e também da academia, e, como poderemos observar no capítulo seguinte, a organização de terras de preto, arraial dos crioulos, das comunidades negras, ou qualquer outro nome que se possa dar à organização social e política dos negros ao longo do processo de colonização, confrontam esses cinco estigmas historicamente cristalizados sobre a conceituação de quilombo.

Alfredo Wagner Berno de Almeida (1996), nas suas pesquisas e na sua militância, propõe uma reinterpretação do conceito, sugerindo que ele seja fundamentado em sistemas de representações e perspectivas relacionais, permitindo uma variedade de formas de quilombos. Ele vê os quilombos como espaços de resistência ao sistema escravista, onde se desenvolvem identidades e se busca a cidadania. Essa redefinição busca romper com a cristalização histórica do termo e destacar sua atualidade e dinamismo, num processo definido por ressemantização do termo, cuja pesquisa desta tese colabora para a contestação dos preceitos cristalizados sobre os quilombos e os quilombolas.

CAPÍTULO III – O alimento enquanto um meio de vida em Bem Viver de Vila Nova dos Poções

“A terra que em outros lugares é usada para alimentar animais serve aí imediatamente à subsistência dos homens.”

(Braudel, 1995, p. 89)

Após tratarmos dos aspectos gerais sócio-históricos que conformaram os grupos sociais e que compuseram com características significativas a vida social e material⁵⁴ da região de estudo num largo período de tempo, inicialmente mergulharemos nos “meios de vida” dos quilombolas gorutubanos de Bem Viver de Vila Nova dos Poções para apresentar os aspectos que revelam as formas de obtenção de alimentos dessa população. Tomaremos como base os relatos locais e algumas poucas pesquisas que, dentre outros elementos, revelaram aspectos importantes sobre a alimentação. Buscaremos também refletir sobre a alimentação como um dos fatores explicativos da vida social no período anterior ao que antecede as profundas mudanças naquela população, sobretudo aquelas ocorridas em meados do século XX.

A hipótese de que a alimentação foi o principal explicativo da vida social se fundamenta na obtenção de alimentos como elemento central da sobrevivência dos gorutubanos quilombolas do norte de Minas antigamente. No entanto, não duvidamos da continuidade desse explicativo da vida na atualidade, embora compreendamos que hoje a centralidade inelutável da alimentação foi gradualmente sendo mediada por outros aspectos da vida material, trazendo mudanças a partir de 1960 para aquela população.

No presente capítulo desta tese, procuraremos evidenciar a organização social para a obtenção dos alimentos, bem como referenciaremos os produtos alimentares que foram sendo

⁵⁴ Longe de abarcar todos os aspectos trazidos por Fernand Braudel em *Civilização Material, Economia e Capitalismo: As estruturas do cotidiano*, a menção à vida material no contexto da nossa pesquisa nos ajuda a refletir sobre a vida cotidiana ao longo do tempo. Conforme sugerido pelo autor, “A cotidianidade são os fatos miúdos que quase não deixam marca no tempo e no espaço” (Braudel, 1995, p. 17). Segundo Braudel, a repetição se generaliza criando uma estrutura que penetra em todos os níveis da sociedade e caracteriza a maneira de ser e agir dos sujeitos. Trazendo essa reflexão para o tema da alimentação desta tese, a repetição do consumo do feijão e da farinha cotidianamente ao longo de muito tempo demarca esses produtos na base alimentar e naquilo que nativamente é chamado de “comida da tradição”. Esses são ingredientes do cotidiano da população de Bem Viver que passou de uma comida de gamela de antes para a comida do prato de hoje. Tamanha é a regularidade dessa repetição, que plantar e comer esses produtos constitui-se na forma de ser quilombola/gorutubano, como um elemento da identidade e da cultura daquele povo, ou como pretendemos defender. A alimentação do feijão e da farinha, ou da farinha com o feijão é tão naturalizada quanto a relação entre aqueles sujeitos e as coisas e as coisas e aqueles sujeitos, ou daqueles homens e a natureza, que segundo Marx pelas lentes de Candido, conformam a cultura rústica sobretudo das populações rurais.

selecionados ao longo da conformação sócio-histórica de Bem Viver e que foram gradualmente se conformando em base alimentar. Antes disso, vale destacarmos como as reflexões sociológicas feitas por Antonio Candido sobre os aspectos sociais, econômicos e culturais do caipira paulista e as transformações nos seus meios de vida iluminaram as nossas reflexões sobre a alimentação, e nela o feijão gorutuba, para tratarmos especificamente da comunidade de Bem Viver de Vila Nova dos Poções. O feijão, junto com outros alimentos e outros aspectos coletivos, formaram a base da organização social dos gorutubanos quilombolas. Dado esse aspecto, temos que alimentos ajudam a compor a identidade daquela comunidade rural.

Antes de adentrarmos na comunidade de Bem Viver de Vila Nova dos Poções, é válido destacarmos as dimensões presentes na obra de Antonio Candido (1979), a partir dos seus esforços analíticos em *Os Parceiros do Rio Bonito*, quando trata da sua “sociologia dos meios de vida”.

A perspectiva sociológica de análise dos “meios de vida” foi inaugurada por Antonio Candido de Mello e Souza em “*Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira brasileiro e a transformação dos seus meios de vida*” no ano de 1947. Considerada uma tese de doutoramento “fraca”, conforme avaliação em sua banca de defesa em 1954 (Pontes, 2001 *apud* Schneider, et.al, 2010, p. 205), a obra foi publicada somente em 1964.

Sua abordagem pioneira não teve o devido reconhecimento devido à época, sendo retomada em debate acadêmico no Brasil quando na assimilação da *livelihoods perspective* de Chambers e Conway em 1992, e posteriormente com Ian Scoones, como base comparativa entre os conceitos da livre tradução dos modos ou meios de vida. Nessa tese, a perspectiva dos meios de vida de Antonio Candido nos ajuda a compreender as transformações na vida rural num processo gradual e numa “[...] realidade humana característicos do fenômeno geral de urbanização” (Candido, 1979, p. 11) enquanto uma análise cujas lentes buscaram compreender o Brasil profundo e das transformações derivadas do período da industrialização. Ademais, sua brilhante obra contribui para refletirmos sociologicamente a alimentação humana em uma sociedade rural brasileira.

A aproximação da sociologia de Candido, além de valorizar a sua obra como uma das primeiras a tratar de uma sociologia brasileira pela perspectiva dos dominados, ajudou-nos a compreender as transições de grupo rural, anteriormente donos dos seus próprios meios de produção, para uma condição de assalariamento (Jackson, 2001, p. 128). Os caminhos percorridos por Candido para apresentar um problema social latente das constantes transformações no meio rural impostas pelo avanço do modo de produção capitalista, sobretudo naquele contexto em que

escreveu sua obra, de modernização agrícola, permitem-nos desvelar esses aspectos em outras comunidades rurais da atualidade. As suas análises, tanto a antropológica quanto a sociológica, estiveram preocupadas em apresentar a necessidade premente de políticas públicas de reforma agrária (Jackson, 2001, p. 129), ao qual destacamos o comprometimento de Candido por uma abordagem engajada, indicadora de caminhos para a superação do problema social identificado no passado, mas que continua vigente nos nossos dias, 60 anos após a sua primeira publicação. Segundo Jackson (2001), ainda que Candido enfatizasse as especificidades da cultura caipira, ele a articulou aos processos universais da cultura, demonstrando a interconexão e interdependência dos processos sociais. Essa perspectiva também nos ajuda a confrontar a ideia de isolamento tão predominante nos estudos sobre quilombolas ou grupos étnicos, e ir ao encontro das perspectivas de Almeida e de Barth acerca da conformação das fronteiras étnicas.

Nossos estudos também se aproximam dos objetivos de Candido, uma vez que, ao concentrar sua análise nos grupos marginalizados, ele destacou sua relevância na composição da sociedade brasileira até meados do século XX, indo na mesma direção que este trabalho busca se enveredar: a de dar visibilidade social e importância aos gorutubanos quilombolas.

No centro de sua obra, os “meios de vida” se referem ao mínimo essencial para a sobrevivência física e social do grupo, sendo que o que estaria abaixo desse mínimo seria a fome e a anomia. O cerne do conceito dos meios de subsistência de Candido se dá pela relação entre produção dos meios de vida e sociabilidade, na qual emerge a questão da alimentação, visto que esta é uma necessidade inadiável. Resumidamente: “A sociologia proposta pelo autor é chamada, então, de ‘sociologia dos meios de subsistência’, buscando interpretar todas as dimensões da vida social, a partir da alimentação.” (Jackson, 2001, p.130).

Em Candido, os meios de vida podem ser analisados por meio da verificação da satisfação de necessidades de um grupo ou sociedade. A satisfação das necessidades é dinâmica e varia no espaço e no tempo, justamente por refletir as transformações graduais no âmbito econômico e social resultantes da sociedade moderna. Essas transformações graduais afetam a organização da vida social e da solidariedade dos agrupamentos rurais, causando rupturas em diversos aspectos da vida desses grupos ao longo do tempo. Para satisfazerem suas necessidades, as populações rurais prescindem da relação entre o homem e a natureza. Tal relação, portanto, constitui-se como o elo fundamental para garantir a sobrevivência dessas populações.

A relação entre homem e natureza como uma das formas de satisfazer as necessidades humanas, sobretudo nas populações rurais, expressa uma determinada maneira de manifestar a vida e um modo de viver dos indivíduos ou grupos, criando e recriando uma cultura:

A maneira pela qual os homens produzem os seus meios de subsistência depende, antes do mais, da natureza dos meios de subsistência que encontram prontos e que necessitam produzir. [...] Devemos, pois, ter em mira que certas culturas resolvem de maneira mais satisfatória que outras os problemas de ajuste ao meio e às transformações sociais, graças não só ao equipamento material como à organização adequada das relações. (Candido, 1979, p. 24-26)

Nas populações rurais, que dependem majoritariamente da própria produção agrícola para obter a alimentação diária, a organização social e os equipamentos materiais para obter alimentos também se evidenciam como chave analítica de construção daquela cultura (Candido, 1979, p. 28) e daquela identidade. Os animais e as plantas não são, por si, alimentos disponíveis no ambiente em que vivemos. A seleção do que será ingerido ou não, a opção pela continuidade de produção de um determinado tipo de semente em detrimento de outra, os arranjos de trabalho coletivo para a produção de um determinado tipo de alimento, a colaboração entre os sujeitos para o uso e permanência na terra, o conhecimento sobre as condições de solo, o uso comunal da água e da terra, são alguns dos exemplos que influenciam o projeto humano (de um indivíduo ou de um grupo) de satisfazer as necessidades de sobrevivência e, por isso, podem vir a constituir uma cultura e uma identidade próprias. Dito de outra maneira, a construção de uma cultura e de uma identidade pode se dar pela relação íntima e solidária entre o homem, ou um grupo, com o meio circundante, no qual a alimentação, a obtenção do alimento, na sua essencialidade cotidiana, revelam-se um elemento explicativo vida social.

Comer é uma atividade humana central não só por sua frequência, constante e necessária, mas também porque cedo se torna a esfera onde se permite alguma escolha. Para cada indivíduo representa uma base que liga o mundo das coisas ao mundo das ideias por meio de nossos atos. Assim, é também a base para nos relacionarmos com a realidade. (Mintz, 2001, p.32)

Por último, refletindo sobre a “sociologia dos meios de vida” temos ainda a perspectiva de mudança trazida por Candido (1979), valendo destacar o contexto de industrialização, urbanização e formação da sociedade de classes de 1950, coexistente com a persistência dos padrões tradicionais (Jackson, 2001, p.131). Em *Os Parceiros do Rio Bonito*, o processo de integração do caipira à economia capitalista é marcado por uma série de desafios e transformações que afetam profundamente a estrutura e a dinâmica da sociedade rural brasileira como um todo. Anteriormente caracterizada por um sistema “semi-fechado”, a cultura caipira se vê confrontada com uma crise decorrente dessa integração ao capitalismo, que nesse caso incide na alimentação daquela população e nas formas de produção e uso do feijão gorutubano na atualidade.

Antes da imposição das demandas do mercado capitalista, ou de outros usos da terra, ou de outros modos de desenvolvimento, os gorutubanos quilombolas baseavam sua sobrevivência

na mobilidade e na disponibilidade de terras abundantes para compensarem as precárias condições de vida em geral. No entanto, nessa nova conjuntura, a sobrevivência e a permanência das fronteiras étnicas e até mesmo de existência dos grupos sociais historicamente constituídos se tornam cada vez mais desafiadoras, empurrando-o ao oferecimento barato de mão de obra, às mudanças de ritmo de trabalho, à venda da terra, entre outros fatores de desequilíbrios econômico e socioeconômico. Enquanto alguns conseguem se adaptar ao novo modo de vida, outros enfrentam o empobrecimento e a miséria. Paralelamente, ocorre uma reorganização das posições sociais, passando-se de uma estrutura social tradicionalmente indiferenciada para uma sociedade de classes, cujos percursos dessas movimentações sociais seguem em vigor, como veremos adiante.

3.1 Povoamento e organização fundiária

Conforme já mencionado, a existência dos povoados negros foi historicamente constituída e se deu sob diferentes formas e influências. Entretanto, Antonino Neves faz um interessante relacionamento entre um arraial dos crioulos do século XVIII e antepassados dos gorutubanos, como já vimos, mas merece ser revisto a partir de outros trechos de sua obra:

Os Creoulos eram uns negros abastados porém de índole sanguinária, desordeiros, homicidas, atléticos, dados à esgrima no que eram fortes e hábeis. A par de tudo isso eram grandes amadores da música, dotados de voz admirável para o canto, especialmente as mulheres, bons tocadores de viola e rufladores de caixa, amigos da dança, excelentes cantores, valentes, leais, dados entretanto ao vício do jogo e da embriaguez. Até na pronúncia essa gente semibárbara distinguia-se do restante da população; tinha na voz uma modulação cadenciada e especial, um certo sotaque melodioso que a fazia interessante. (Neves, [2009a], p. 151 *apud* Santiago, 2013, p. 54)

Por não existir uma única narrativa sobre os primeiros povoados nos relatos locais, buscamos trazer os elementos que encontramos nas entrevistas e historiografias que auxiliam na composição daquele tecido social. A chegada das primeiras pessoas está gravada na memória local como uma longa marcha vinda do Norte, primordialmente de baianos livrando-se da escravidão. Instalaram-se em área de grande incidência de malária, o que por muito tempo manteve longe a civilização branca, e ali estabeleceram seus modos de vida. Para Silva (2015), os gorutubanos são:

[...] um povo negro, vaqueiros bons, que, vestidos de gibão de couro e facão na cintura, eram capazes de rasgar carrascos dominados por unha de gato, cruzeta, espora de galo em busca de gabo em arribada onde ninguém ousaria se meter”, afirma João Lavrinha, pecuarista da beira da Serra do Espinhaço. (Silva, 2015, p. 6)

A presença de malária na região enquanto narrativa historiográfica hegemônica, até mesmo dos moradores locais, facilita a relação direta com o argumento do isolamento. Porém, trata-se de um fator amplamente questionável nesse contexto, como já defendemos anteriormente neste trabalho, e que pode inclusive ter origem racista. A hipótese de que a doença castigava mais aos brancos do que aos negros pode ser um argumento de cunho racista porque supostamente o corpo negro teria maior resistência física do que o branco, argumento que quiçá legitimou a escravização do povo negro. Por outro lado, considerando a agricultura como fruto da expansão dos grupos humanos, em que as plantas ingeridas são resultado de um longínquo processo de seleção por produtividade e nutrição (Montanari; Flandrin, 1998, p. 24), o feijão gorutuba e as favas, até hoje cultivados naquela região, podem ter sido importantes aliados dos quilombolas contra a doença chamada popularmente de maleita.

Em um artigo acadêmico derivado da sua tese, Papavero analisa a trajetória do feijão como um alimento pouco apreciado até se tornar um mantimento básico e da identidade brasileira. Ao citar os estudos de Solomon H. Katz, Papavero indica que o uso recorrente das favas e dos feijões apresenta, dentre outros benefícios, o aumento da resistência dos indivíduos às malárias sazonais. Embora cultivadores de diversos tipos de feijões e favas, Farias (2018), um quilombola gorutubano que escreveu o livro *Os Filhos do Gorutuba*, descreve diversos episódios de morte de moradores locais pela doença popularmente conhecida como ‘maleita’.

Percorrido todo o contexto de conformação de povoamentos e aquilombamentos no Vale do Gorutuba, trazemos o caso de Bem Viver de Vila Nova dos Poções. Segundo os relatos locais, a presença de uma frondosa gameleira teria chamado a atenção de Francisco Barbosa em 1872, um dos patriarcas daquela população, inclusive da municipalidade de Janaúba, conforme tratado pela história oficial.

As árvores gameleiras representariam as casas do *Iroko*⁵⁵, segundo tradição iorubá e, portanto, consideradas árvores sagradas, ligadas à fecundidade, à longevidade, e responsáveis por materializar a ancestralidade dos antepassados (Oliveira, 2018, p.17). “Não é por acaso que a Gameleira se torna a principal referência dos negros africanos que se fixaram nas proximidades do rio Gorutuba.” (Oliveira, 2018, p. 17).

A gameleira seria o local em que os negros fugidos ou libertos poderiam

⁵⁵ Iroko é um Orixá antigo do Candomblé, sendo a primeira árvore plantada e pela qual os orixás desceram à Terra. Representa a dimensão do tempo e do espaço, o começo e o fim de tudo. É a árvore primordial, a casa, a proteção, o sentido da vida. Em África a árvore Iroko era uma amoreira (*Milicia excelsa*, antes classificada como *Chlorophora excelsa*). No Brasil, na inexistência dessa amoreira, Iroko habita a gameleira branca, *Ficus gomelleira* ou *Ficus doliaria* – também chamada figueira-branca, guapoí, ibapoí, figueira-brava e gameleira-branca-de-purga. Dados disponíveis em: <https://ocandomble.com/os-orixas/iroko/>. Acesso em: 20 jul. 2024.

[...] refazer suas africanidades expressas em seus conhecimentos sobre a natureza, sobre a fauna e a flora, suas tecnologias, produção de ferramentas, equipamentos, alimentos, instrumentos, vestimentas, objetos, modos de falar, danças, músicas, formas de contar histórias e formas de organização social. (Oliveira, 2018, p. 17)

Segundo os relatos dos atuais moradores de Bem Viver, Francisco Barbosa teria se fixado na região e fundado aquelas terras, chamadas antigamente de Catinga Velha. Não tratar sobre a escravização seria “Outra marca forte do povo gurutubano [...] o orgulho. Nossos mais velhos não iriam rememorar histórias que diminuíssem ou tirassem o brilho e a força da personalidade gurutubana.” (Oliveira, 2018, p. 19).

O atual Bairro Barbosa do município de Janaúba, onde Francisco Barbosa foi enterrado, presta homenagem ao gurutubano, também indicado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) como um dos fundadores daquela cidade. Segundo Farias (2018), no seu livro *Os filhos do Gurutuba*, havia outros quilombos, antes da emancipação do município de Janaúba, que formaram um efêmero modelo quilombola de democracia.

Outra versão, talvez complementar, indica que antes de Francisco Barbosa, ao final do século XIX, na margem esquerda do rio Gurutuba, a frondosa gameleira fazia uma acolhedora sombra àqueles que iam em romaria para Bom Jesus da Lapa⁵⁶, ou, para aqueles que seguiam rumo ao sul em busca de melhores condições de vida. Ali morava ‘a preta velha Clemência’, afamada curandeira e parteira que ainda vendia comida e doses de cachaça, cujo local servia como uma espécie de pronto-socorro e casa de parto para os moradores dos arredores e viajantes (Santa Rita, 1977, p. 9-10). Ao redor da velha Clemência foram construídos ranchos de retirantes e de outras pessoas que por ali foram permanecendo. Nessa versão, Francisco Barbosa chegou posteriormente, em 1872, com sua mulher e seus dois filhos. Ele teria sido atraído pela disponibilidade de água e de terras para cultivo agrícola e pastoreio, ofícios conhecidos pelo patriarca, e ao comprar parte daquelas terras constituiu a fazenda Caatinga Velha, erguendo sua casa próximo a frondosa gameleira. As famílias que ali foram se estabelecendo também foram encontrando suas maneiras de convivência com o meio ambiente circundante, valendo-se da pesca, extrativismo, agricultura, cujas terras, alimentação (especialmente as caças) e sociabilidade se baseavam em compartilhamento entre os integrantes daquele grupo social.

Atribuídos à localidade, também encontramos estudos indicando o nome oficial de povoado Gameleira como uma localidade registrada em cartório (Oliveira, 2018, p. 69). Mais

⁵⁶ A Romaria de Bom Jesus da Lapa é bastante comentada em muitos quilombos do norte mineiro. É responsável pela adoração ao Bom Jesus e pela solidariedade entre comunitários para pagar as despesas de viagem de ao menos um integrante à celebração no interior da Bahia. A Romaria é reconhecida como a mais antiga do Brasil com 328 anos. Na primeira vez de sua história, foi cancelada pela pandemia de COVID-19 (Novais, 2020).

tarde, teriam chegado à região da Gameleira os senhores Antônio Catulé, Américo Soares de Oliveira, Santos Mendes e Mozart Mendes, estabelecendo-se nos arredores da localidade com apropriação de fazendas e instalando empreendimentos comerciais, impulsionados pelas obras da ferrovia Ferrovia Central Atlântica (Oliveira, 2018, p. 58). Isso gerou intensos conflitos fundiários e iniciou um forte processo de desterritorialização do povo gorutubano na região do vale do Gorutuba, conforme contam os relatos locais.

Entre esses proprietários chegados na época da ferrovia, na década de 1940, os entrevistados relatam que Santos Mendes foi o principal grileiro de terras na região onde hoje está a comunidade de Bem Viver de Vila Nova dos Poções. Santos Mendes, junto com seus irmãos e filhos, apossaram-se de grande parte das terras do povo gorutubano distribuídas entre as margens esquerda e direita do rio Gorutuba. Atuando em ambos os lados do rio, sua ofensiva sobre o território dos povoados gorutubanos afetou especialmente as localidades de Lagoa Grande e Pajeú, que tiveram que mudar para a outra margem do rio.

Muitos quilombolas, especialmente da nucleação Pajeú, contam que um empregado de Mendes, “engenheiro”, tinha a função de “cortar terra”, cujas demarcações registraram as terras dos gorutubanos ao latifundiário recém-chegado na região. Contaram que quando havia resistência, as famílias gorutubanas eram forçadas por desocupações violentas feitas por grupos de capangas que circulavam na região e que subjugavam, espancavam e humilhavam os quilombolas gorutubanos. As nucleações de Pajeú, Soin Toco, Lagoa Grande, Monte Alto, especialmente, foram as que mais sofreram com a grilagem de terras.

Segundo uma mulher quilombola do Pajeú:

Tinha um rapaz, que diziam que era engenheiro, que cortou essas terras tudo aqui. Botou gente pra fora, dizendo que tinha comprado aquilo, e que tudo era do Santos Mendes, e se a gente quisesse ficar que tinha que comprar aquele pedaço de terra que ele cortava. Botar a gente pra fora eles não podiam, que senão, quem ia trabalhar para ele? Eles precisavam de nós aqui. Então, foi aí que a gente foi saindo das terras, uns foram ganhando o mundo, mas muita gente ficou por aqui. Olha que a gente já tinha saído lá do outro lado por causa dessa estrada de ferro, e quando veio pra cá esse Santos Mendes, que não era daqui, disse que tudo era dele.

Em complementação, outro entrevistado relatou uma das formas utilizadas pelo fazendeiro para pilhar terras na localidade:

[...] as terras do Pajeú foram griladas por Santos Mendes. Ele tomou terra dos nativos e depois entregava de volta cinco alqueires, que já eram nossos, mas a gente era obrigada a pagar. Sem dinheiro, fomos obrigados a pagar no ‘cabo da enxada’, derrubando mata. E se tivesse dinheiro também não aceitava, ele

botava preço e dizia que era mais. Ele queria que nós trabalhasse pra ele. A plantação era na ‘meia’ e de nós, os pequenos, era exigido o plantio de capim na nossa área de roça, para depois, no ano seguinte, exigir que o trabalhador fizesse agricultura aonde tivesse capim. Era a gente que cercava as mangas [o pasto] e a gente mesmo que tinha que ir migrando. A gente trabalhou para traçar o caminho de nossa expulsão dentro das nossas próprias terras. Porque ele era perverso. E a gente ia fazer o quê?

Processo similar ocorreu na outra margem do rio com a expulsão do povo gorutubano para a região onde está a nucleação Vila Nova, como resultado de um forte processo de grilagem de terras e, na outra ponta, a tomada de terras dos gorutubanos expropriados. Outra onda de apropriação indevida do território dos gorutubanos quilombolas, que reflete o povoamento e organização da terra na atualidade, resulta da instalação da Barragem Bico de Pedra junto com um projeto de colonização de três núcleos habitacionais e associado a um programa de irrigação, marcaram significativamente a vida e a memória do povo gorutubano. Os moradores de Vila Nova, atual distrito de Janaúba, compraram as áreas de suas casas e não possuem área de plantio. A privatização das águas do rio Gorutuba está relacionada principalmente à criação da barragem do Bico de Pedra nos anos de 1970 e à utilização prioritária dos recursos hídricos locais na irrigação de plantações de frutas para exportação, resultando na privação de acesso à água para as comunidades locais.

Adicionado a isso, os entrevistados relatam que os proprietários, os grandes irrigantes e os assentados do projeto de colonização do rio Gorutuba, também ocasionaram pressão fundiária sobre aqueles que tradicionalmente ocupavam aquelas terras.

De 1970 para cá, os quilombolas gorutubanos foram forçados a irem ocupando as terras menos produtivas, sendo retirados das terras chamadas ‘baixas’ e ‘vazantes’, as mais produtivas e mais próximas ao rio, e foram ficando na área chamada de ‘carrasco’, dada a baixa produtividade, sem terem recebido nenhum equipamento ou incentivo para a irrigação.

O rio Gorutuba, chamado de milagroso pelas famílias locais, era considerado um lugar estratégico pela facilidade de acesso às suas águas e pela fertilidade das terras do entorno. Mesmo nas secas frequentes, os ‘furados’ ou ‘poços’ que apareciam junto com o leito do rio seguravam água por mais tempo e até mesmo guardavam peixes. A devoção ao rio Gorutuba nos tempos passados é também corroborada pela perspectiva da fé, segundo os relatos de Carlos Santa Rita (1977). Às suas águas era atribuído um poder purificador, especialmente nos dias de São João Batista, ao nascer dos primeiros raios de sol, quando os moradores locais tomavam banho de roupa e voltavam com seus potes e botijas de barro cheios da água virtuosa para afugentar demônios (Santa Rita, 1997, p. 6).

Atualmente, em razão do sistema adotado de irrigação e dos desvios indevidos do curso do rio Gorutuba para atender grandes plantações, o rio ‘milagroso’ secou e os grandes irrigantes também passaram a fazer poços artesianos. Segundo o que foi dito nas entrevistas, essa prática teria diminuído substancialmente as águas dos poços dos quilombolas gorutubanos. Pelo relatado, a população gorutubana quilombola foi e continua sendo minada pelo longo processo de desapropriação até o esfacelamento do seu território (Costa Filho, 2008, p. 132).

A escassez de recursos advindas das consecutivas secas, em conjunto com a prática de expropriação, cria uma situação complexa em torno do confinamento e da aquisição forçada de terras. Além disso, a privatização das águas do rio e a substituição da biodiversidade por pastagens uniformes deixaram os habitantes de Gorutuba com acesso limitado aos recursos naturais que tradicionalmente dominavam.

As versões sobre o significado do nome do Rio e do Vale também variam. Por um lado, há registros de que os arredores daquele rio seria o habitat do kuruatuba, grande sapo ou sapo kururu, e pela variação fonética do tempo e das línguas o rio acabou denominado como Gorutuba. Nesse mesmo sentido, Santa Rita (1977) indica que o rio originalmente era chamado de Kuruatuba em conformidade com os indígenas, do tronco linguístico macro-jê, habitantes da região. Para o professor Álvaro Silveira, etimologicamente, o termo “Gurutuba” advém do radical Curutuba: “Cururu”, sapo e “tuba”, rio, Rio dos Sapos; já na versão de Teodoro Sampaio em “O Tupi na Geografia Nacional”, Gorutuba seria uma corruptela de “curú-tyba”, seixal, pedregal ou rio dos seixos e calhaus (Pires, 1982, p.26 *apud* Costa Filho, 2008, p.10). Dentre as historiografias, encontramos gorutuba, escrito com ‘o’, para falar do rio e dos aspectos físicos, e gorutuba, com ‘u’, para falar do povo.

Os relatos locais também indicam que os primeiros habitantes negros permaneceram em grandes porções de terras, cujos proprietários eram desconhecidos, registrando-se como donos, ou até mesmo coabitando as terras com os proprietários moradores que exploravam o trabalho com severas e violentas restrições do uso da terra. Por entre fazendas de carvão, gado, algodão, dentre diferentes períodos econômicos, os gorutubanos quilombolas conviveram entre garantir seu pedaço de terra e trabalhar para os grandes proprietários, chamados de “chegantes” que seriam os não nativos, não quilombolas.

O quadro a seguir apresenta alguns nomes de antigos quilombos e nomes dos bairros ou localidades atuais correspondentes no município de Janaúba:

Quadro 3 - Antigos quilombos de Janaúba e as localidades atuais

Nomes dos antigos quilombos	Nomes atuais
Gameleira	Região central de Janaúba com os bairros Novo Paraíso e Nova Esperança
Caétetus	Bairro Padre Eustáquio
Lagoa do Angico de Cima	Bairro Barbosa
Ilha	Região do Bairro Santo Antônio
Lagoa Grande de Dentro	Dente Grande
Piau	Bairro Esplanada
Barranco Vermelho	Bairro Rio Novo
Terra Fofa	Bairro Santa Terezinha
Morrinhos	Bairro Ribeirão do Ouro
Gordura	Baixa da Colônia I
Furado do Capim	Baixa da Colônia II
Furado Redondo	Bairro Boa Vista
Guaribas	Bairro José Faustino

Fonte: Farias (2018, p. 21).

Com mais de 1.500 famílias, o território pleiteado junto ao INCRA tem área de 108 quilômetros quadrados ou 10.818 hectares. Durante o período dos estudos, entre 2017 e 2020, os comunitários apontaram a existência de onze localidades, ou agrupamentos, organizados por afinidade, casamentos, mas principalmente por grau de parentesco, denominadas de Vila Nova, Pajeú, Lagoa Grande, Monte Alto, Jacarezinho, Mundo Novo, Canta Grilo, Jacaré Grande, Angico, Vila do Mato Grosso (Péla Jegue), Soin Toco. Todas essas localidades conformam a comunidade quilombola gorutubana de Bem Viver de Vila Nova dos Poções, organizada na Associação Quilombola Bem Viver de Vila Nova dos Poções, localizada em Vila Nova, certificada pela FCP e com processo de regularização fundiária em andamento no INCRA.

Com diferentes características, os próprios moradores na atualidade classificam Vila Nova como o centro da comunidade, por ter traços urbanos como asfaltamento, comércio e serviços. A localidade, bastante antropizada, conforma um distrito de Janaúba, distante cerca de 20 quilômetros do centro municipal, conforme ilustram as figuras a seguir:

Figura 16 – Distância entre o centro da comunidade de Bem Viver de Vila Nova dos Poções e o centro de Janaúba

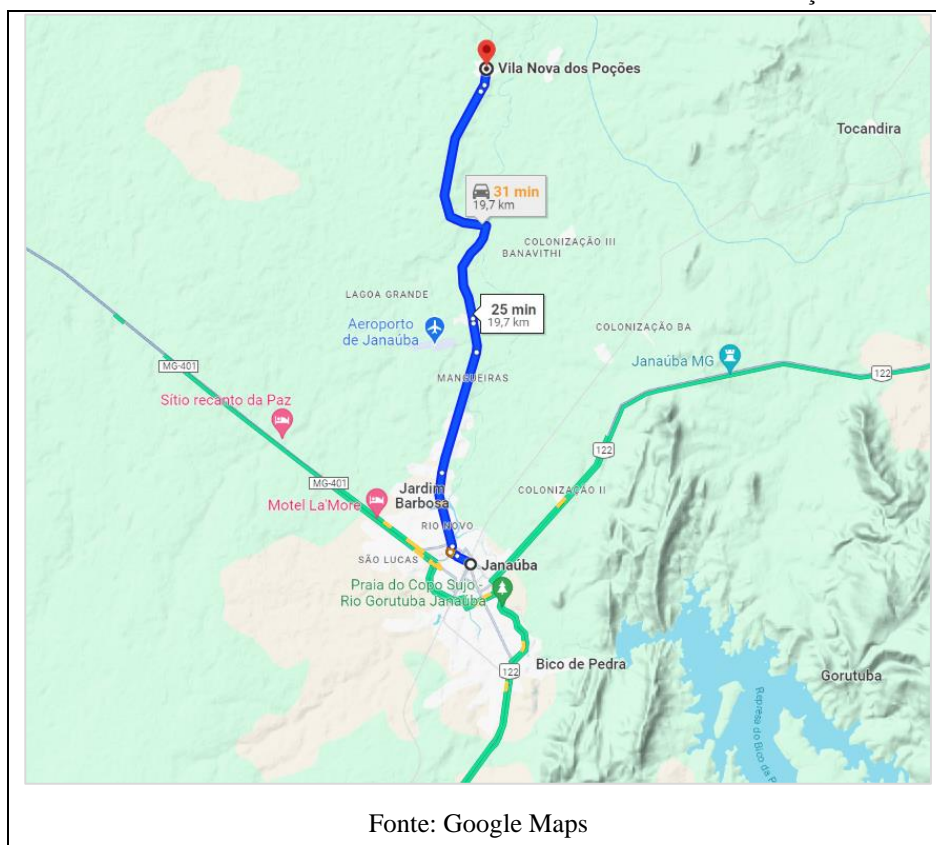


Figura 17 - Imagem satélite de Vila Nova dos Poções, distrito de Janaúba e uma das localidades da comunidade quilombola de Bem Viver de Vila Nova dos Poções



Fonte: Google Earth

Até 1982, Vila Nova dos Poções era categorizado como ex-povoado de Brejo das Almas, sendo anexado à Janaúba somente naquele ano por meio da Lei Estadual nº 8285, de 08 de outubro (Mendes, 2013). Vila Nova é considerado o distrito mais populoso da zona rural de Janaúba, com 43,46% dessa população, muito embora não seja considerada zona rural pelos moradores locais.

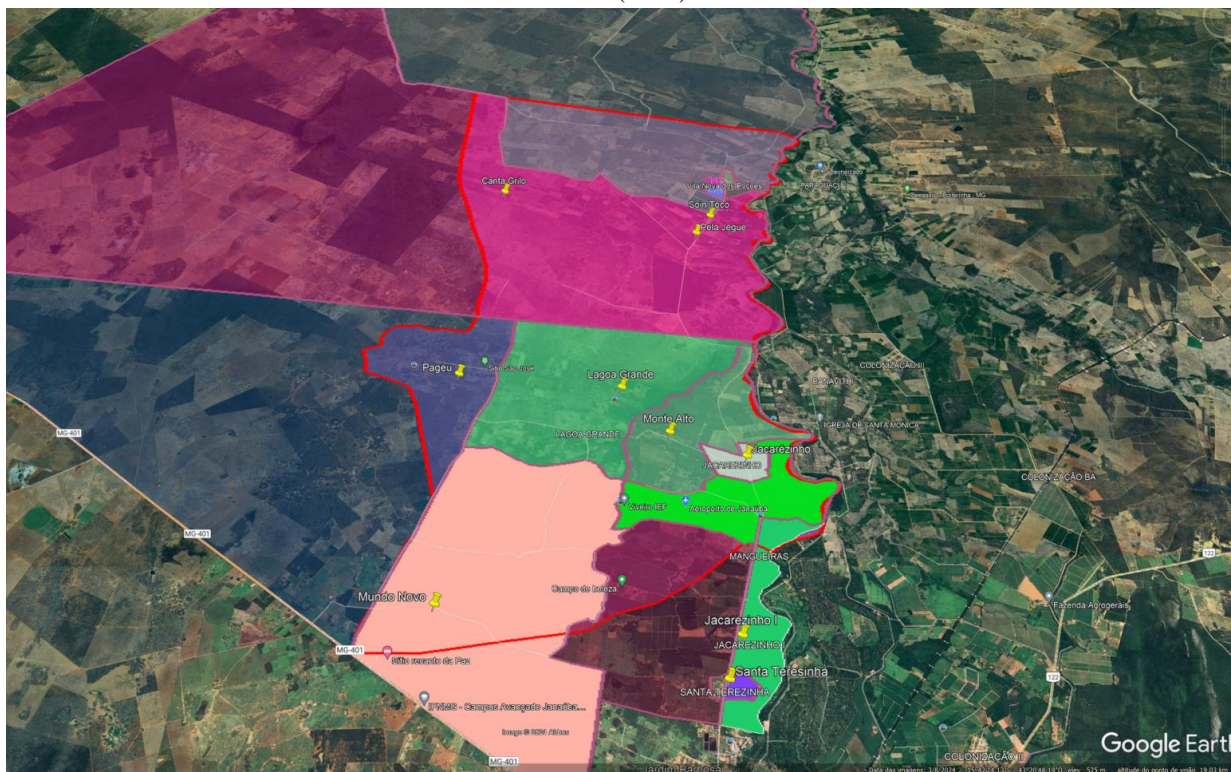
Entrecruzando os setores censitários de 2022 do IBGE, com o polígono do território pretendido pelos quilombolas gorutubanos, assim como os locais identificados como pertencentes ao território, como é o caso de Jacaré Grande (pertencente a Gurutuba e a Bem Viver), na atualidade, temos a seguinte população em Bem Viver de Vila Nova dos Poções (Tabela 1):

Tabela 1 – População de Bem Viver de Vila Nova dos Poções por setor censitário – IBGE 2022

Localidade	Setor Censitário de 2022	Total de pessoas	Total de Domicílios	Total de Domicílios Particulares	Total de Domicílios Coletivos	Média de moradores em Domicílios Particulares Ocupados	Total de Domicílios Particulares Ocupados
Mundo Novo	313510005000145P	225	174	174	0	3,26923	78
Lagoa Nova	313510005000146P	256	124	124	0	3,01177	85
Lagoa Grande							
Jacarezinho	313510005000160P	585	230	230	0	3,01546	194
	313510005000161P	158	160	159	1	2,72414	58
Canta Grilo	313510020000003P	275	176	174	2	2,77778	99
Vila do Mato Grosso (Péla Jegue)							
Soin Toco							
Jacaré Grande	313510020000005P	431	228	227	1	2,93197	147
Pajeú	313510005000068P	182	124	122	2	2,56338	71
Vila Nova	313510020000007P	419	203	203	0	2,85034	147
	313510020000010P	357	153	153	0	3,05128	117
	313510020000008P	326	178	178	0	2,78462	130
	313510020000009P	250	118	118	0	2,71739	92
Monte Alto	313510005000092P	374	142	142	0	3,09821	112
Jacaré Grande	313510020000005P	431	228	227	1	2,93197	147
Angico	313510020000004P	219	148	148	0	2,88158	76
Jacarezinho I	313510005000164P	233	118	118	0	2,9125	80
Santa Terezinha	313510005000163P	208	79	79	0	2,97143	70
	313510005000162P	211	80	80	0	3,24615	65
Total		5140	2663	2656	7	49,7392	1768

O mapa a seguir mostra o território pleiteado pelos comunitários junto ao INCRA e o mapa censitário:

Figura 18 – Mapa da área pleiteada pela comunidade junto ao INCRA (contorno em vermelho). Setores Censitários IBGE (2022) em colorido



Fonte: elaboração da autora com base no Google Earth, 2023.

O estabelecimento das nucleações se baseou especialmente por compadrio e parentesco, cujas formas de sociabilidade também se manifestam na conformação do território e na localização das moradias das famílias. As relações de compadrio, dada a descontinuidade territorial dos gorutubanos na atualidade e os recursos naturais e simbólicos em constantes transformações, até mesmo de desaparecimento, continuam a marcar as relações comunitárias seja pela reprodução social baseadas no conjunto de regras e valores consuetudinários, pelas redes de reciprocidades ou pela sociabilidade.

Um sistema de relações baseado em laços de compadrio e parentesco, influenciou não apenas as interações sociais individuais, mas também a estruturação de comunidades e territórios, conformando ou reforçando fronteiras étnicas, promovendo coesão e pertencimento de grupo étnico (Oliveira, 1976). No contexto rural, as relações de compadrio muitas vezes desempenham um papel crucial na distribuição de recursos, acesso à terra e estabelecimento de territórios, estabelecendo vínculos de solidariedade e reciprocidade que transcendem os laços familiares

imediatos e se estendem a outros grupos sociais (Oliveira, 1976). Por meio do compadrio, as pessoas estabelecem laços de solidariedade e reciprocidade que podem ser mobilizados para garantir apoio social, político e econômico. Isso pode se manifestar no compartilhamento de terras entre compadres, na cooperação em atividades agrícolas e na proteção mútua, e até mesmo em disputas territoriais.

Costa Filho (2005) explica que a distribuição dos gorutubanos não ocorreu de forma aleatória pelo território, mas sim, ao longo do tempo, baseando-se na experiência adquirida nas interações entre eles e a natureza, o que influenciou na organização de seus métodos de produção e interações sociais. Isso resultou na divisão do espaço de acordo com os diferentes tipos de solo encontrados na região: vazantes, capões, carrascos e furados. As vazantes são áreas alagadas durante as cheias, enquanto os capões, mais férteis, abrigam as residências dos habitantes e são utilizados para cultivos diversos. Os carrascos são destinados principalmente à criação de animais e à colheita de frutos, além do plantio de mandioca em solos adequados. Os furados, localizados em áreas mais úmidas dos carrascos, acumulam água durante o período de chuvas.

Os habitantes de Gurutuba cultivam uma variedade de produtos para sua subsistência, incluindo diversos tipos de cereais, frutas, plantas medicinais e hortaliças, além de criarem diversos tipos de animais para consumo e produção. Eles mantêm práticas sociais e conhecimentos tradicionais, preservando estreitas relações familiares e um estilo de vida característico, com pequenas variações culturais. A terra é vista como um patrimônio familiar indivisível, essencial para sua identidade, e práticas como a endogamia, especialmente o casamento entre primos, são comuns e valorizadas. A categoria “filho particular” é amplamente reconhecida e aceita na comunidade como parte de suas tradições.

Naquilo que foi possível analisar em campo, a organização social de cada uma das onze localidades de Bem Viver também diz respeito à distância de cada uma delas em relação à cidade de Janaúba, que incide nos diferentes acessos de cada localidade aos bens e serviços, o que, por vezes, gera distinções e disputas internas. Em uma das visitas exploratórias de campo, uma quilombola comentou um aspecto dessas diferenças: “Vila Nova é como se fosse a nossa cidade. Canta Grilo é a zona rural de Vila Nova”.

As imposições de limitações de terras oriundas dos latifúndios e da ocupação daquele grande território pelos processos de industrialização e urbanização recentes também contribuíram para a configuração e localização dos núcleos populacionais de Bem Viver. A chegada da ferrovia na década de 1940, a instalação de aeroporto, a instalação da barragem Bico de Pedra, dentre outras ocorrências dentro do território pleiteado como tradicional pela comunidade quilombola

gorutubana, configuram um ordenamento fundiário de decomposição àquele baseado nas terras comuns e nas redes comunitárias do passado, como veremos adiante. Muitos moradores de Vila Nova, por exemplo, foram expropriados da margem esquerda do rio Gorutuba para a construção da Barragem Bico de Pedra, e o aglomerado antropizado, correspondente ao distrito de Vila Nova, carece de terras disponíveis para o cultivo agrícola, restando aos trabalhadores a disponibilização de mão de obra assalariada para as fazendas vizinhas. Jacaré Grande, por sua vez, também é habitado por moradores expulsos da outra margem do rio, mas que possuem áreas de roçado para as práticas agrícolas.

Esse contexto pressionou as famílias a deixarem a comunidade ou as obrigou a habitarem o outro lado do Rio, a margem direita (Moura, 2019). Esses projetos de desenvolvimento, assim chamados pelo Estado, especialmente o PIG, propiciaram a valorização das terras no território quilombola, pela facilidade de acesso à água aos “grandes irrigantes”, e facilitaram o acesso à terra, por meio do projeto de assentamento da margem esquerda do Rio Gorutuba.

A hipótese não testada nesta tese, mas que vai ao mesmo encontro das observações dos nossos estudos, é a de que os gorutubanos estão conectados por áreas territoriais contíguas. A localidade de Jacaré Grande exemplifica um desses pontos de possíveis intersecções. Na perspectiva local, Jacaré Grande é identificada no extremo norte do quilombo de Bem Viver e no extremo sul do Quilombo Gurutuba (titulado pelo INCRA). Seus habitantes se consideram pertencentes aos dois lugares. “Somos tudo parente”, declara um morador local. Sobre a localidade de Jacaré Grande, é comum a menção de que ali é “[...] a gema do nosso povo. Dali é o nosso povo mais antigo”. É também onde está localizada a Igreja mais antiga entre as localidades consideradas pertencentes tanto a Bem Viver quanto ao Quilombo Gurutuba. Jacaré Grande seria justamente o ponto de intersecção entre os territórios de Bem Viver de Vila Nova dos Poções e Gurutuba, onde numa imagem aérea é possível observarmos exatamente a contiguidade entre as localidades.

Nesta comunidade, é constantemente reiterado que ela se constitui como uma aliança de famílias. Todos os membros são parentes por laços consanguíneos; caso contrário, adquirem laços simbólicos por meio do compadrio, uma prática social que integra os estranhos na teia de relações (Almeida Costa, 2021, p. 259).

3.2 Caatinga e os recursos alimentares

Localizada no estado norte de Minas Gerais, Janaúba está delineada pelo bioma da caatinga, um ecossistema que exibe uma rica diversidade adaptativa às condições áridas e semiáridas⁵⁷. A comunidade apresenta clima característico do Semiárido brasileiro e segundo a classificação de Köppen, predomina amplamente o tipo Aw (clima tropical quente e úmido com estação seca bem acentuada) (Alvares, 2013).

O bioma da Caatinga, caracterizado por sua vegetação xerófila e pela presença de espécies resilientes à escassez de água, possui uma diversidade surpreendente de plantas essenciais para a sobrevivência de muitas espécies, incluindo os seres humanos. Todavia, o conhecimento atual sobre o que coletar e consumir se dá graças a persistência dos grupos sociais que ali se estabeleceram, dentre eles, os gorutubanos quilombolas, ao longo de centenas de anos.

A seguir, selecionamos algumas plantas e alimentos exemplares que podem ser coletados na Caatinga, segundo informações locais:

- **Mandioca (Aipim):** A mandioca é uma cultura importante na Caatinga. Suas raízes podem ser colhidas e usadas para fazer farinha de mandioca, um alimento básico na região.
- **Palma (palma forrageira):** A palma é uma cactácea comum na Caatinga e suas folhas são utilizadas como alimento para o gado. Os frutos da palma também podem ser consumidos por humanos após o devido preparo.
- **Juazeiro:** As frutas do juazeiro são comestíveis e podem ser colhidas na época certa. Elas têm um sabor doce e são uma fonte de alimento importante para animais e pessoas.
- **Umbu:** o umbu é uma árvore frutífera da Caatinga, cujas frutas deliciosas podem ser consumidas cruas ou em sucos e doces.
- **Xique-xique:** esta planta espinhosa produz frutas que podem ser consumidas.
- **Marmeleiro:** os frutos do marmeleiro podem ser usados em geleias e compotas.
- **Catingueira:** as flores e os frutos da catingueira são comestíveis e podem ser consumidos crus ou em preparações culinárias.

Em campo também encontramos algumas pessoas conhecedoras de plantas e ervas para a prática da medicina a partir da flora local, com destaque para as espécies relatadas no Quadro 4:

⁵⁷ A delimitação do semiárido brasileiro definida pela Sudene desde 2017 abrange Janaúba no polígono da seca, pelo processo crescente de desertificação (Ministério da Integração Nacional, 2017).

Quadro 4 – Ervas medicinais

Espécies de árvores ou plantas	Modo de uso
Umburana	Chá da casca para combater tosse e chá da semente contra dores no estômago
Japacanga	Chá de raiz para combater a gripe

Fonte: elaboração própria.

As plantas mais espinhosas e resistentes, como o mandacaru e o xique-xique, são testemunhas da adaptabilidade, representando a exuberância silenciosa que floresce mesmo sob os rigores do clima, servindo muitas vezes como identidade dos moradores daquele ambiente.

A região é marcada pelas estações, divididas especialmente entre períodos chuvosos e secos, com o fenômeno da seca marcando intensamente a paisagem e as atividades agrícolas. Durante os meses de estio, os rios se retraem, as reservas hídricas se tornam escassas, de modo que este movimento é relatado como regular e cronológico pelos entrevistados. Segundo relatos locais, a estação chuvosa se dá entre novembro e março, que é quando ocorre praticamente a totalidade das chuvas anuais. O período seco abrange de abril a setembro. Conforme os testemunhos, a seca decorre periodicamente, de tempos em tempos.

O fenômeno da seca, datado regularmente, é mencionado em diversas comunidades, e algumas delas falam da periodicidade de 100 em 100 anos, quando ela apresenta a sua pior face, de maneira mais severa. O quadro a seguir apresenta a cronologia da ocorrência de secas na região Nordeste entre os séculos XVI e XXI:

Quadro 5 – Cronologia da ocorrência de secas na região Nordeste

Décadas	Séculos					
	XVI	XVII	XVIII	XIX	XX	XXI
00	-	1603 1608	1707	1804 1808/1809	1900 1903	2001 2003
10	-	1614	1710/1711	1814	1915 1919	-
20	-	-	1721/1722 1723/1724 1725/1726 1727	1824/1825 1829	-	-
30	-	-	1730 1736/1737	1830 1833	1932	-
40	-	1645	1744/1745 1746/1747	1844/1845	1942	-
50	-	1652	1751 1754	-	1951/1952 1953 1958	-

Décadas	Séculos					
	XVI	XVII	XVIII	XIX	XX	XXI
60	-	-	1760 1766	-	1962 1966	-
70	-	-	1771/1772 1777/1778	1870 1877/1878 1879	1970 1976 1979	-
80	1583 1587	-	1783/1784	1888/1889	1980/1981 1982/1983	-
90	-	1692	1791/1792 1793	1898	1990/1991 1992/1993 1998/1999	-

.Fonte: elaboração própria com base em Martinez e Villa (2002).

Ao tratar dos tempos passados, são diferenciados os “tempos das águas” dos “tempos da seca” demarcando um período de abundância e um tempo de dificuldade, respectivamente. Sem detalhar os tempos da seca, comumente associado aos períodos de escassez de alimentos e de fome – esta última uma palavra não utilizada pelos entrevistados – tanto no período “das águas” quanto “na seca”, os gorutubanos conseguiram criar estratégias para contornar as privações cotidianas e os ciclos da natureza do ambiente semiárido, de modo que, pelas falas dos entrevistados, revelam-se sujeitos constantemente ativos em criar rearranjos e estabelecer novos equilíbrios nas relações com a natureza, nas relações sociais e econômicas.

Os moradores mais antigos relembram as grandes dificuldades, as formas de resistência e toda a história daquele território de maneira bastante vívida, ressaltando as suas relações materiais e espirituais com o Vale do Gorotuba. É interessante notarmos que, em muitos relatos, as figuras dos avôs e avós foram lembradas como pessoas que, por terem passado pelo sofrimento da perda de suas terras, teriam muito conhecimento. Um destes relatos aponta que os “mais velhos” contam sobre a grande seca de 1939, que ficou conhecida entre os comunitários como “o tempo das viúvas dos homens vivos” porque embora os homens trabalhassem nas terras dos fazendeiros, estes não pagavam pelos serviços, ficando mulheres e famílias sem recursos básicos para sobreviverem.

O pertencimento ao Semiárido, ou a recente assimilação de Janaúba ao polígono das secas, ressalta com oficialidade a delicada relação entre a disponibilidade de água e as demandas humanas e ambientais, onde a vida se ajusta à espera ansiosa pelas chuvas salvadoras. Em Bem Viver, a luta pela sustentabilidade e pela preservação dos recursos naturais é uma constante, refletindo-se em iniciativas de conservação e em estratégias de convivência com a aridez. Assim, os quilombolas gorutubanos são um ponto de convergência entre a força da natureza e a

resiliência humana num cenário desafiador e de história paradoxal mistura entre a superação e o equilíbrio relativo entre o homem e seu ambiente.

Ao observarmos as áreas alimentares do Brasil categorizadas por Josué de Castro (1967, p.155), temos que a localização de Bem Viver estaria localizada no entre-lugar das áreas 3 e 4 no mapa (**Figura 8**). A área 3, denominada de ‘Sertão Nordestino’, é classificada por ser área de endemia de fome, cuja base alimentar era baseada em feijão, milho, carne e rapadura. A área 4, localizada na região Centro-Oeste, foi chamada de Área de Subnutrição, cujos alimentos principais eram o milho, feijão, carne e toucinho. A nossa pesquisa em campo e dos dados secundários corroboram que estes tipos de alimentos disponíveis naquela região e destacados por Josué de Castro (1967) influenciam a alimentação local até a atualidade.

A característica dessas áreas alimentares que envolvem Janaúba é referenciada como território endêmico de fome, com episódios de fome aguda oriunda dos surtos de seca, intercalada ciclicamente com períodos de relativa abundância, segundo Josué de Castro (1967). Tais conceitos ambivalentes constituem a identidade da alimentação gorutubana, variável entre os ‘tempos difíceis’ e os ‘tempos de fartura’. Castro menciona a importância da mandioca para o desenvolvimento nacional, mas não a classifica como alimento-base dessa região, diferentemente do que observamos em campo, cujos relatos locais trazem a mandioca para a centralidade alimentar e não mencionam o milho.

Podemos observar grande variação dos tipos de alimentos que eram servidos nas gamelas, intercalados entre os tempos de extrema necessidade, especialmente como são memoradas a cheia de 1919 e a seca de 1939, “em que o povo tinha que sair para o mato catando raiz”. Sobre os tempos de dificuldades extremas, das secas, eles não acessados com facilidade com os entrevistados. Todavia, entende-se que os períodos de seca e chuvas são realmente os responsáveis pela orientação dos manejos agrícolas, dos animais e das áreas de pastagem:

Os ciclos de chuva e seca guiavam também a caça, a coleta e, principalmente, a pesca, elemento chave dos tempos de fartura. As unidades de paisagem [que apresentaremos no item a seguir] denotam uma utilidade que vai além da terra em si, do seu potencial agropecuário, abrangendo todo o potencial ecossistêmico que é explorado, entre estes o da flora e da fauna nativas. (Costa Filho, 2008, p. 184)

3.3 Agricultura, alimentação e os recursos naturais

Embora não tenhamos alcançado em profundidade a organização social em torno da alimentação no vasto território gorutubano nos períodos remotos, a quantidade de indivíduos e a área ocupada historicamente pela dita ‘nação gorutubana’, relatadas nas entrevistas, sugerem a

uma alta complexidade organizativa intermediada pela necessidade de satisfação da alimentação cotidiana. Como visto nos capítulos iniciais, o grande fluxo de pessoas e grupos, as trocas e a produção de alimentos, o não isolamento social, a inter-relação e interdependências social e econômica existente desde os períodos de colonização e a importância da agricultura praticada pelos negros, dentre outros aspectos, sugerem o papel central da alimentação ao longo desse tempo.

Vale acentuarmos que o desenvolvimento da agricultura e da alimentação cotidiana tinha a mulher no centro dessa organização dos meios de vida. Longe de abarcarmos a complexidade ou as possibilidades de organização social de cada quilombo no passado, entretanto, uma hipótese é de que as mulheres ficavam em algum ponto do território próximas aos cursos de água, enquanto os homens circulavam entre um local e outro. Esse modelo de divisão sexual do trabalho legava à mulher as atividades que viabilizassem a alimentação do grupo, e ao homem a criação de “animais soltos na ‘larga’⁵⁸, caçando e pescando, percorrendo o território para defesa da família” (Almeida Costa, 2019, p. 201). Nesse mesmo sentido, o gorutubano Farias (2018, p. 27) diz:

O homem tinha como profissão
Lavrador, vaqueiro, carpinteiro e pedreiro
E conduzia o carroção ou o sabueiro.
A mulher gorutubana
Dona de casa, lavadeira, tecelã e costureira,
Parteira e benzedeira

Os animais soltos na ‘larga’ também podem ser aqueles criados à ‘solta’, conforme denominação nativa, ao tratarem especialmente sobre os tempos remotos e em aproveitamento à vastidão de terras dos períodos anteriores. Essa prática agrícola sucumbiu mais recentemente devido aos cercamentos⁵⁹, processos de desterritorialização e outras limitações de terras impostas aos gorutubanos quilombolas. O período conhecido das ‘soltas’ é tratado como fundamental na memória coletiva do grupo, sendo um tempo marcante e uma referência central que serve como ponto de origem para todas as conexões entre as terras compartilhadas, não divididas, a liberdade

⁵⁸ “A larga refere-se comumente a deixar os animais pastarem soltos pelas chapadas dos gerais e no vale do rio Verde Grande”.

⁵⁹ A referência ao conceito de “cercamento” é emprestada de Castilho (1999), que analisa a expropriação e a territorialização das comunidades quilombolas de Parateca e Pau d’Arco, na Bahia. De acordo com Castilho, no início da década de 1970, houve um rápido avanço do cercamento das pastagens e das lagoas comuns, o que impactou severamente o uso coletivo da terra. Esse cercamento resultou na submissão dos quilombolas às regras estabelecidas por fazendeiros e comerciantes, tornando-os dependentes e vulneráveis (p.48-49). Essa privatização das áreas comuns esgotou os recursos naturais e ameaçou a sobrevivência dessas comunidades, um processo semelhante ao que ocorreu no vale do Gorutuba. Esse processo de cercamento está diretamente ligado à corrida dos cartórios em busca da regularização fundiária, impulsionada pela lei de terras e intensificada nas décadas de 1960 e 1970, como mencionado anteriormente.

e a abundância (Costa Filho, 2016, p. 325). Tais ancoragens ajudam a constituir a identidade gorutubana quilombola:

Antigamente ninguém criava nada preso, era tudo solto; era comum, não tinha negócio de separação, não, não tinha divisa. Se eu morava aqui, eu tinha direito de criar gado lá na Vila sudário, [aproximadamente 15 km de onde mora o informante], tinha direito de criar lá no tocandira [aproximadamente 30 km de onde mora o informante]. Hoje, não, hoje tem de criar junto com a pessoa. Pode dizer que é junto com ele. Se ele não tiver um manguieiro para criação, ele não queria nem uma galinha, nem um porco. (Franco *apud* Costa Filho, 2016, p. 326)

A organização em torno da agricultura de sustentação, conceito emprestado de Josué de Castro (1967), já mencionado, foi intrínseca aos aquilombamentos do norte mineiro. Adiciona-se à atividade agrícola a coleta, a pesca e a caça como fornecedoras dos alimentos aos gorutubanos quilombolas ao longo do tempo, numa relação umbilicalmente atrelada aos conhecimentos adquiridos sobre as melhores formas de aproveitamento dos recursos naturais disponíveis no bioma da caatinga, no Vale do rio Gorutuba. Ali desenvolveram um modo de vida próximo ao catingueiro, cultivando mandioca e variedades de feijão, milho e amendoim e extraindo frutas da região como coco, licuri e pequi (Costa Filho, 2008, p. 72).

A partir da utilização das categorias nativas⁶⁰ denominadas de furados, vazantes, carrasco e capoeirão ou capão, refletimos como essas unidades de paisagem eram usadas para produzir alimentos no passado e buscamos compreender as mudanças dos processos sociais em curso naquele ambiente. A alimentação foi afetada decisivamente pelas alterações no uso daquelas terras por aquela população. As unidades de paisagem ajudaram a revelar a alteração das relações dos sujeitos com aquele meio e que incidiram nos tipos de alimentos que então passaram a compor o prato de comida em substituição da antiga gamela⁶¹. O evidenciamento dessa substituição não

⁶⁰ As categorias nativas que descrevemos no nosso trabalho buscam aproximação com a então abordagem inovadora da observação participante de Malinowski. Segundo Frazer, na Introdução dos *Argonautas do Pacífico Ocidental*, “A preocupação com a adequação das categorias à realidade estudada está estreitamente associada ao empenho em reconhecer e preservar a especificidade e particularidade de cada cultura” (Prefácio de Frazer, 1978, p. IX). Pela metodologia da observação participante, Malinowski convida o pesquisador a despir-se da sua moral e categorias inconscientes que ordenam o universo investigado para se abrir a capacidade de participar daquele universo a ponto de compreender as condições prévias que conformam aquela cultura a partir das categorias morais e do sistema de valores próprios (Frazer, 1978).

⁶¹ Trazemos um simbolismo de transição de mudanças nos padrões alimentares daquela população: a gamela, utensílio principalmente utilizado para as refeições nos tempos antigos para o consumo dos alimentos com a mão para servir a ‘comida de tradição’, foi substituída pelo uso de prato e talheres. a troca da gamela para o prato não foi apenas uma escolha cultural ou uma imposição, mas algo que inevitavelmente ocorreria no curso do desenvolvimento social. Esse movimento é comum em várias culturas ao redor do mundo, onde o “rústico” é substituído pelo “refinado” à medida que os modos de vida mudam e as comunidades se adaptam a novos padrões de vida e consumo. Portanto, essa transformação era uma consequência inescapável do processo civilizatório que, mais cedo ou mais tarde, chegaria à mesa dos gorutubanos quilombolas.

pretende deixar tal revelação em lugar romântico de perda de elementos tradicionais pela modernização, e sim foi trazida como marcador de alterações inevitáveis que o processo civilizatório proporciona às populações.

Nos espaços societários constituídos nos arredores do rio Gorutuba, aquela população desenvolveu a produção agrícola e pecuária em locais próximos das lagoas formadas nas depressões de terrenos calcários cárscicos. Isso se deu graças à observação e ao acúmulo de conhecimento sobre a natureza dos quilombolas sobre aquele ambiente, ao notarem o maior tempo de conservação da umidade desses locais e, conseqüentemente a possibilidade de praticar cultivos agrícolas nessas regiões. Essas depressões, tecnicamente chamadas de dolinas ou lagoas, são popularmente chamadas de “furados” pelos moradores locais e se configuram como uma entre outras unidades de paisagem possíveis em Bem Viver.

Os furados têm capacidade de conservação de maior umidade, possibilitando o cultivo agrícola por um maior período de tempo por serem solos “com argila de alta atividade e de alta fertilidade” (Embrapa, 2006, s.p.). Neles era possível realizar plantios de arroz e até obter pescados como o mandi, traíra, curumatã, piau e pirambeba (Santa Rita, 1977, p. 6). Contam os entrevistados que o feijão gorutuba podia ser cultivado nesses locais em consorciamento com mandioca e, eventualmente, com milho e arroz. Todavia, a grande resistência do feijão gorutuba garante seu plantio em outros tipos de solos, mais secos ou menos férteis, permitindo a permanência da semente ao longo de tantos anos dada a frequência das chuvas no clima semiárido local.

Ainda que os gorutubanos quilombolas tenham sido expulsos dessas terras mais próximas ao rio Gorutuba, ou que tenham perdido o livre acesso às suas águas e margens, o feijão gorutuba continuou sendo produzido sem perder a semente original, que chamam de ‘nativa’ e ‘crioula’, diferentemente do que ocorreu com as ‘sementes’ de mandioca, nos dizeres locais. Segundo os moradores, os melhores solos foram destinados ao perímetro irrigado, instalado dentro do território tradicional, ainda que pleiteado pela comunidade junto aos órgãos responsáveis pela regularização fundiária.

Discorrendo sobre as subáreas climato-botânicas do sertão do Nordeste, Josué de Castro (1967) remete à importância dos baixios e depressões das regiões de várzeas para garantir a convivência dos homens com o Semiárido e para a organização social visando à obtenção de alimentos.

A descrição das regiões de várzea se assemelha às vazantes ou furados, referenciados como unidade de paisagem pelos gorutubanos quilombolas nas margens do rio Gorutuba.

Segundo Castro (1967), os solos argilosos, mais ou menos vermelhos, apresentam qualidade físico-químicas e boa capacidade de acúmulo de barro escuro propiciando alta fertilidade dessas limitadas manchas do semiárido. Sabiamente, esses locais eram utilizados pelos gorutubanos para a prática agrícola combinada à criação preferencial de animais de pequeno porte, como os porcos, justamente pela capacidade de acumular água e consequentemente garantir fertilidade aos terrenos.

Os furados, também conhecidos por baixada, baixio ou brejo pelos quilombolas gorutubanos, sempre foram utilizados, mas principalmente recorriam a eles nas épocas de estiagem para o cultivo de mandioca, feijão, favas e banana. Eles também serviam para a dessedentação dos animais criados à ‘solta’ e eram considerados uma extensão do milagre atribuído ao rio, pela sua demora em abandonar os que dependiam de suas águas.

No tempo dos antigos a gente usava a água do Gorutuba, do milagroso. Rio Novo e rio Velho é tudo rio Gorutuba. Mas tinha muitas lagoas e os furados que formavam na época da chuva, igual a Lagoa Grande que tem aí e que ainda tem água, mas já diminuiu muito. A lagoa era uma imensidão e cheinha de peixe... a gente enchia uma tarrafa por vez. Não precisava irrigar nada. Dependia da chuva que Deus mandava e das terras de furado, da lagoa, da vazante.... tudo que você plantava, colhia. Passava dificuldade de ir buscar água com o pote na cabeça, tem gente que tinha vergonha disso, mas a gente vivia com paz. (Seu Firmino, Mundo Novo).

O uso dos furados foi atrelado aos tempos dos fartos roçados pelos entrevistados. No contexto do estudo, para os gorutubanos quilombolas, a perda da prática agrícola utilizada nos furados revela justamente uma mudança imposta ao território que transformou a forma de produção que usava o conhecimento adquirido ao longo do tempo. Consequentemente, também alterou os tipos de alimentos disponíveis na atualidade, que nada mais eram que as soluções alimentares secularmente construídas por aquela população.

Outra unidade de paisagem conhecida pelos gorutubanos quilombolas são as ‘vazantes’: áreas específicas da paisagem inundadas durante o período de cheias do rio, podendo se estender por cerca de 2 a 4 quilômetros de largura ao longo das margens (Costa Filho, 2008, p.11). Tradicionalmente, as vazantes são utilizadas para diversos fins, como soltar o gado para pastagem, cultivar capim e arroz, além de servirem como reservatório natural de peixes em suas lagoas (Costa Filho, 2008, p.11). Na paisagem, é possível dizer que a ‘vazante’ contém o ‘furado’ na medida em que depois da cheia, o rio vai diminuindo e as dolinas ou lagoas vão ficando preenchidas de água. Esse movimento ainda é observável em Bem Viver na localidade de Lagoa

Grande, uma das mais povoadas depois de Vila Nova dentro do território pretendido a ser regularizado pela comunidade.

Os ‘capões’, outra unidade de paisagem, são os locais em que os gorutubanos constituem suas casas, mais próximas dos solos mais férteis (furados e vazantes), para cultivarem seus quintais e estabelecerem suas plantações de milho e feijão gorutuba. Segundo a tradição local, os capões são caracterizados por serem locais onde a água não costuma atingir, diferentemente das vazantes, que são áreas que se enchem de água durante os períodos de inundação e seca durante as estiagens anuais e dos furados (Costa Filho, 2008, p.11).

A última unidade de paisagem citada, o ‘carrasco’, corresponde ao elemento mais fraco, uma terra com pouco composto orgânico e, até por este motivo, com uma coloração mais clara, por ser um solo menos fértil. Dentre as unidades de paisagem citadas pelos gorutubanos quilombolas, o carrasco se refere a terras menos apropriadas ao desenvolvimento da agricultura. No entanto, com os processos de desterritorialização sofridos em Bem Viver de Vila Nova dos Poções, foram nessas fatias do território que os quilombolas gorutubanos puderam permanecer. Os tipos dos solos que compõem a paisagem são associados pelos entrevistados a um período de liberdade de uso das grandes extensões de terras, às ‘soltas’, ao livre acesso à água, à fartura. A diversidade dos tipos de alimentos disponíveis e consumidos no passado constituem um fenômeno coletivo dos tempos de abundância, podendo ser associado à identidade gorutubana e quilombola, ainda que atribuída mais especificamente a um tempo pretérito, quase mágico, ainda que findado.

A localização territorial da ‘nação gorutubana’, que extrapola a atual delimitação geográfica estabelecida pelo IBGE como norte mineiro, em confluência com a perspectiva relacional entre os diferentes grupos sociais da região, é alinhavada pelos aspectos naturais da vegetação e do clima conformando a identidade daquela população. Assim como Castro (1967) sugeriu na obra *Geografia da Fome*, o território influenciou nos tipos de alimentos disponíveis, mas, por sua vez, a população com sua sapiência, observações e acúmulos de conhecimentos, escolheu e desenvolveu determinados tipos de alimentos na agricultura, realizando as melhores soluções alimentares e adaptando suas condições de vida às melhores formas de permanecer vivendo às condições impostas por aquela região. O feijão gorutuba pode ser entendido nessa chave de pensamento, uma vez que, chegado por uma enchente por uma ‘dádiva divina’, foi selecionado e mantido por meio da agricultura nos diferentes tipos de unidades de paisagem de Bem Viver ao longo do tempo por parte dos gorutubanos quilombolas.

De acordo com a etnografia de Costa Filho (2008) feita no Quilombo Gurutuba (área contígua de Bem Viver de Vila Nova dos Poções, conformando área expressiva do território preto de Jaíba), nas unidades de paisagem, categorizadas por furados, vazantes, capão e carrascos pelos nativos, os roçados eram cercados em conformidade com o tipo agrícola e com o crescimento do cultivo. Quando a roça era predominante de mandioca, a cerca era disposta ‘em pé’. Se fosse de milho, a cerca era ‘deitada’. Já no consórcio de milho e feijão, a cerca era em ‘cruzeta’. A associação entre os recursos naturais disponíveis e o conhecimento acumulado dos quilombolas gorutubanos indicava a forma correta de instalar a cerca, refletindo ainda o tipo de animal que aquele cultivo poderia atrair variando entre aqueles criados à solta ou os selvagens, tal como a cotia e o caititu. Nas plantações de mandioca e de feijão era comum posicionarem armadilhas, especialmente para caçar caititu: “nós colhia mandioca e caititu numa só roça” (Costa Filho, 2008, p. 181).

Na disponibilidade de escolher onde iriam realizar seus roçados entre as diferentes unidades de paisagem quando plenamente disponíveis, a coloração da terra também determinava o cultivo que seria praticado, segundo as classificações locais de solo ‘forte’ ou ‘fraco’. Mary Douglas, em sua obra *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (1966), abordou a dicotomia entre o fraco e o forte. Embora não se concentre exclusivamente na alimentação, Douglas discute como as noções de pureza e impureza permeiam várias esferas da vida social, incluindo os alimentos e às práticas alimentares. A autora argumenta que as regras e tabus alimentares refletem e reforçam as hierarquias sociais e as estruturas de poder, podendo ser usados, em amplo sentido, para manter a ordem social e cultural em diversas sociedades. Descrevendo como certos alimentos são associados à pureza e à força, enquanto outros são vistos como impuros e fracos, a autora defende que essas categorias não apenas influenciam o que as pessoas comem, mas também moldam suas identidades sociais e suas relações com o mundo ao seu redor. Embora Douglas não empregue explicitamente os termos “fraco” e “forte” em sua obra, suas análises sobre pureza e impureza na alimentação certamente podem ser interpretadas dentro dessa perspectiva, ainda mais se pudermos adentrar as discussões de diferenças entre os trabalhos de homens e mulheres na realidade estudada⁶².

Conforme indicado por Costa Filho (2008), a terra era considerada forte, de coloração preta, e aceitava bem o milho, o feijão e a abóbora. Saindo das vazantes e chegando na faixa de

⁶² Vale destacarmos que alguns aspectos fundamentais de serem discutidos para compor a nossa pesquisa, não foi possível de ser desenvolvido nesse tempo de escrita, mas valeria ser mais bem explorado em momento oportuno. Acerca das relações de gênero em comunidades quilombolas, especialmente em Bem Viver, poderíamos refletir sobre o trabalho agrícola desenvolvida pelas mulheres nos quintais, chamados ‘carrascos’ e pelos homens nos ‘furados’, no solo fraco e forte, ou impuro e puro, respectivamente, porém que não puderam ser desenvolvidas aqui.

transição, chamada de ‘capoeirão’, eram cultivados arroz, cana-de-açúcar, milho e mandioca. Segundo os relatos de campo, o capoeirão é constituído por áreas em formação da capoeira (regeneração da mata), ou seja, que está em transição para o posterior corte e queima para o amplo cultivo. Na fase do capoeirão, as árvores ainda não estão grandes e fortes para serem capoeira (mata consolidada), mas, nesse estágio, aquelas terras eram boas se consorciadas com milho, feijão e abóbora.

Tanto a prática dos roçados no capoeirão quanto na capoeira evidencia o respeito pela regeneração natural das áreas de mata e, portanto, a consciência dos gorutubanos e quilombolas acerca da necessidade de recomposição da terra e dos animais que necessitam desses fragmentos de vegetação para a sua reprodução. Esperada a formação das capoeiras, os períodos de ‘desmatação’ ocorriam entre agosto e setembro como forma de preparar a terra e esperar a chegada das chuvas para dar início ao plantio.

Na terra clara, considerada fraca, os plantios eram de mandioca, feijão, batata-doce, amendoim e mamona. Sobre a mamona, Hélio, nosso informante, destaca a sua importância:

É uma planta importante para gente do quilombo. Dos frutos e das carroças faz o azeite, o óleo da mamona. É uma planta tóxica para o consumo. O azeite era para colocar nas candeias que iluminava o decorrer da noite. Nossos ancestrais faziam uso de aplicar em feridas, matar bicheiras em animais e como cicatrizante. Sabia preparar o purgante do óleo para beber. Quanto tomava o purgante, tinha uma dieta de muito dias até voltar a alimentar normal. Nos recém-nascidos, o óleo ajudava a cicatrizar o umbigo. Era de costume plantar a mamona no meio das ruas das roças para livrar os plantios das doenças.

Segundo Costa Filho (2008), na roça de capão, de terra preta e considerada forte, eram cultivados milho, feijão gorutuba, cana e maxixe; no capão de areia, considerada terra fraca, também dava o feijão gorutuba, algodão, mandioca, mamona, amendoim, melancia e melão; nos furados eram plantados o milho e o feijão gorutuba, e na parte mais baixa dos furados, o arroz e o bengo. Nas roças de carrasco, de terras menos férteis dentre todas, plantava-se mandioca, feijão gorutuba, amendoim e batata-doce; e por fim, na roça de vazante, cana, arroz e bengo que, segundo Seu André, “é uma terra boa mais para a criação do que para cultura”.

O feijão gorutuba podia ser praticado em todos os tipos de terreno, dentre as unidades de paisagens disponíveis em Bem Viver. O cultivo da mandioca, também considerada um alimento de tradição, é explicado por Seu Expedito (2019):

A mandioca “sabará” é cultivo de sequeiro. Não escolhe terra, não. Não faz diferença de terreno. Dá em terra baixa ou alta, em qualquer clima e precisa de pouca água. Molhando sempre de pouquinho, dá. Não cresce em profundidade, ela anda mais para os lados e dá muito bem em

qualquer tipo de terreno desse lugar. A sabará é que vai melhor. Mas ainda tem muita maniva que é exigente do clima e do terreno. As sementes antiga, já perdemos todas.

Durante os estudos em campo, pudemos conhecer uma fabriqueta de farinha de mandioca que não pode seguir em produção pela perda expressiva de mandioca naqueles tempos de seca e também por processos de certificação que não puderam ir adiante. A farinha, o beiju, a tapioca, entre outros derivados da raiz, são considerados alimentos de tradição pelos entrevistados. Até recentemente, por volta dos anos de 1980, cada localidade de Bem Viver dispunha de uma casa de farinha. Nelas eram feitas as ‘farinhadas’, que duravam dias e noites ininterruptas, iniciadas pelos mutirões de retirada da raiz, seguidas por descascar, ralar, prensar, lavar, decantar e torrada, dentre outros preparos.

O feijão gorutuba, também considerado um alimento de tradição, tem a facilidade de poder ser consumido em apenas cinquenta dias, na primeira colheita, e a cada trinta dias para a segunda e até terceira colheita. A quantidade de rebrotas da planta também surpreende, tendo em vista que outros tipos de feijão brotam apenas uma vez. Como pode ser colhido em curto período de tempo, em até 50 dias após seu plantio, também é apelidado de “cinquentinha”.

Coletados verdes, em vagens de cor branca ou roxa, ‘das bage branca ou roxa’, necessitam de pouco tempo de cozimento nas panelas de barro ou nas de ferro, preferencialmente colocadas nos fogões de lenha, como eram cozidos antigamente. Depois de escorridos, sem caldo, é adicionada a farinha de mandioca, ‘pra fazer render’, numa aparência próxima da que hoje conhecemos como feijão tropeiro: “Quando tem toucinho então, não falta mais nada”. Muitos quilombolas garantem que essa receita foi responsável pela criação de famílias inteiras durante gerações. Como disse Tio Gê, “Fomos nascido e criado no feijão gorutuba” (entrevista, 2019).

Esperando a vagem secar por mais tempo, podem retirar as sementes para a próxima época de plantio ou para o consumo. A antiga forma de armazenamento era dispondo camadas de cinza (do fogão de lenha), de areia e do feijão seco para garantir a boa conservação e não ‘carunchar’. Outra qualidade do feijão gorutuba, comparado aos outros tipos, é que o tipo da ‘bage’, ou vagem, protege-o da chuva. Por isso, pode ser colhido no ‘tempo das águas’ sem correr o risco de apodrecer ou ‘melar’, conforme os disserem locais. Tio Gê conta: “O feijão gorutuba é o mais seguro, era o mais resistente. Tirava uma vez e uma vez se chovesse ele tornava a brotar” (entrevista, 2019).

Outra forma de chamar o feijão é ‘catador’. Segundo um entrevistado, essa é a maneira pela qual outras regiões brasileiras conhecem o feijão gorutuba:

O feijão catador. Por que o feijão catador? Aqui é chamado de feijão gorutuba né? E de forma geral no Brasil, é o feijão catador. Por quê? Toda família plantava e ele é um feijão temporão. Você come ele verde e come ele seco. Ali você cozinhava igual ao feijão normal e fazia também o feijão tropeiro... Farinha, carne e assim por diante. (William, 2019, entrevista)

Embora o nome do feijão gorutuba tenha se espalhado pela região que extrapola o Vale do Gorutuba, os locais não o entendem exatamente como um feijão nativo, assim como o gado pé-duro. Os dois elementos que também serviram de base alimentar ao povo gorutubano teriam chegado pelo dadivoso rio Gorutuba, após uma grande enchente, e os antigos o chamavam de ‘feijão da cheia grande’. Depois de brotadas as sementes num lugarejo próximo aos ranchos dos gorutubanos, eles ficaram a observar até identificar que poderiam ‘comer as bage findados os cinquenta dias’.

A relação entre um tipo de alimentação fundamental à existência de uma população a uma dádiva divina pode se dar num lugar de sacralização do alimento, e, a partir dele, estabelecerem-se vínculos de solidariedade, hospitalidade e comensalidade (Pimentel, 2022, p. 99). No caso do feijão gorutuba, as formas de obtenção iniciais eram coletivas, tendo em vista seu ‘aparecimento’ na margem do rio, bem como a partilha do alimento sempre preparado para o consumo das famílias ampliadas, estando ainda em meio à sociabilidade e comensalidade, atributos estes vinculados ao caráter religioso. A troca de alimentos não apenas promove a interação entre as pessoas, mas também as conecta com algo transcendental, conferindo significado à experiência alimentar além da mera necessidade biológica de nutrição. As práticas relacionadas à alimentação são essenciais para as relações humanas, adquirindo novos significados em relação ao que vai além de sua natureza material simples, como veremos adiante.

Também foi chamado de caupi, ‘da baje roxa’ ou de “manteigão, porque é mole pra cozinhar” (André, entrevista, 2019). Outros relatos indicam que o nome do grão se firmou como gorutuba com a chegada dos engenheiros para a construção da Central do Brasil (Farias, 2018, p. 36), mas que o feijão foi trazido pelos antepassados que vieram da Bahia “no tempo que ninguém sabe contar”, como nos disse Tia Teu.

Outra leguminosa citada da base alimentar dos gorutubanos como comida de tradição é a fava, também chamada de ‘feijoa’. É colhida no mês de maio, logo após as colheitas do feijão gorutuba:

Maio é a época da colheita da fava ou feijoa, logo após a colheita do feijão gorutuba. A fava também é parte na mesa quilombola. É uma semente crioula, dos tempos ancestrais. Como diz o outro, que em tempos de muita crise, é o tipo de feijão que mais resistia nas comunidades tradicionais. Fica sendo inesquecível quando vai plantar nas suas terras ou roças. A semente

original, a fava é plantada quando planta o milho, faz a colheita do milho e deixa o pé de milho como estaca, a fava da ramage em volta, dias depois aparece com as bagens, para o processo da colheita. Seu tempo para o ponto de ser colhido é de seis meses.

Figura 19 – Vagem da fava, também chamada de ‘feijoa’



Fonte: arquivo pessoal da autora.

3.4 Alimentos cotidianos

Como anteriormente, as terras dos furados, das vazantes e do capão eram consideradas mais produtivas do que a de carrasco, à qual os quilombolas estão restritos na atualidade. Dentre as onze localidades de Bem Viver, Monte Alto é considerada uma área inteiramente instalada no carrasco. Na parte mais plana da depressão dos furados, nos locais chamados de ‘terras de barro’, os gorutubanos relembram os cultivares do arroz e de um capim nativo, o ‘bengo’, de serventia para a alimentação dos animais de criação, comumente criados à solta.

Os versos trazidos pelo gorutubano quilombola Farias (2018, p. 36) resgatam as unidades de paisagem e grande variedade dos tipos de alimentos, revelando ainda alguns preparos dos gorutubanos nativos:

Nos brejos plantavam arroz,
Nas terras planas, milho, mandioca e feijão de corda.

Do milho, cuscuz,
Bolo de fubá, cajica,
Xuém e Curau
Feito na gamela
Às vezes com leite da vaquinha pé-dura amarela.
O milho não era pilado e nem beneficiado,
Com água e sal era cozido,
O prato de xuém estava preparado.

Beiju biscoito de goma
Jacuba e paçoca
Tudo tirado da mandioca.

Os mais novos colocavam açúcar,
Os gorutubanos nativos
Comiam a verdadeira jacuba
Uma mistura com farinha e rapadura.

Resina de angico e a babinha
Banana e a cana
O juá e o mel da abelha uruçú
O umbu, a manga e o caju.

A base da alimentação, aquela inelutavelmente cotidiana, era feita do feijão, variando entre o gorutuba e o feijão de arranca, nomenclatura esta explicada da seguinte maneira: “você arranca uma vez e ele não dá mais”. Esse feijão, de nome científico *Phaseolus vulgaris*, embora também cultivado em Bem Viver, é diferente da qualidade do feijão gorutuba, também conhecido como caupi, da espécie *Vigna unguiculata*, originária do continente Africano. Buscando a história da alimentação brasileira, Cascudo (2004, p.168) afirma que a preferência no cardápio por “feyxões” era um indicador geográfico ao leste da África.

Compondo a gamela com o feijão, a mandioca “faz o feijão render e dá sustança” além de engrossar o caldo do feijão, cuja mistura era comida aos punhados, sem talheres. Os alimentos servidos em gamelas eram a forma mais comum das refeições, sendo servidas no centro da mesa, onde todos os ocupantes ao redor se serviam no mesmo recipiente.

O feijão é tido pelos moradores locais como uma ‘semente antiga’ e até a atualidade ainda serve como base de sobrevivência de alguns moradores, conforme nos relatou Tio Gê, nascido e criado em Bem Viver de Vila Nova dos Poções, morador da localidade Lagoa Grande: “Fui criado

no feijão gorutuba. Hoje o pessoal continua plantando, comendo, mas agora também vende... Então quer *dizer* que até hoje nós somos criados no feijão gorutuba” (Tio Gê, entrevista, 2019).

A referência pelos moradores locais como semente antiga significa que “não precisamos comprar de fora, diferente do milho... são poucos que têm a semente nativa e conseguem produzir. O feijão gorutuba continua sendo daqui mesmo. Da colheita já separa o que serve para semente do novo plantio” (Seu André, entrevista, 2019).

Santa Rita (1977, p. 8-9) resume o que seria o meio de vida daquela população moradora das margens do Rio Gorutuba:

Os gorutubanos viviam dos produtos da terra. Dedicavam se principalmente ao plantio do algodão e criatório de porcos. As ‘giboias’ (toicinho salgado enrolado em mantas), eram acondicionadas nos jacás de tala ou bruacas de couro, levavam com algodão para vender em Januária. O Tropeiro, com sua tropa formada de burros e cavalos, gastava 6 dias para chegar às margens do São Francisco, num longo e penoso percurso de 32 léguas. Não havia estrada mas uma trilha estreita e espinhenta, rasgando no seio da mata densa. Passando primeiro pelo Belo Rio Verde, mas sem parar, pois havia maleita até nos paus. À noite, tiritando de frio, cochilam [trecho ilegível]. Assanhadas pelo cheiro do toicinho, as ‘pintadas’ rondam o improvisado acampamento. Mas não havia obstáculo que os tropeiros não vencessem, nem perigo que os amedrontasse. Pelos mesmos caminhos, para regressar em outros tantos dias, vividos com filosófica apatia porque a sobrevivência valia mais do que o tempo e as agruras da caminhada.

Base da preparação de muitas receitas, o feijão, ‘de cultura fácilima’, teria sido, junto com a mandioca, os fixadores geográficos e quase anulantes do nomadismo cíclico do sertão (Castro, 2004, p. 439). Junto da farinha de mandioca, edificou esse binômio alimentar tão popular até hoje e constituinte da feijoada, reivindicada como um prato tradicional⁶³ brasileiro. “Dizia-se pelos sertões do nordeste o não ter um pé de feijão como símbolo da imprevidência descuidada e preguiçosa” (Cascudo, 2004, p. 439).

Esses mesmos alimentos eram os mais abundantes e, por isso, os principais produtos comercializados nas feiras, uma vez que os alimentos são primordialmente destinados à sustentação das pessoas e só depois, quando sobra, é que os alimentos podem ser vendidos. Além do feijão e da farinha da mandioca, “No antigo Arraial do Tijuco era comercializado por muares vistosos e bem nutridos, sobrecarregados de carnes de sol serenadas, sabões da terra, toucinho, rapadura, arroz e feijão” (Costa Filho, 2008, p.37).

⁶³ Dória contesta essa tradição como oriunda das senzalas, dizendo que o prato como o conhecemos só se deu no início do século XX. “Essa feijoada, tão bem carnavalizada no filme, Câmara Cascudo não a encontrou antes do século XIX como prato completo; ainda assim, ela se tornou o ícone da cozinha brasileira no século XX, atribuindo-se sua origem, erroneamente, à comida dos negros nas senzalas (Dória, 2014, p.45)

Os tipos de preparo de feijão com farinha (raramente a de milho), assim como da carne de sol e da rapadura, que consistiam em técnicas de retirada da água dos alimentos, garantiam a eles maior durabilidade e, concomitantemente, deixava-os prontos para o consumo em qualquer lugar e de qualquer forma, quase sempre consumidos com as mãos. Tidos como alimentos de ‘sustança’, eram capazes de segurar a fome por um maior espaço de tempo, entre os intervalos das refeições, por vezes muito longos, totalizando, no máximo, três refeições diárias.

Outra forma armazenamento era a seguinte:

A carne de porco era cozinhada e guardada numa lata. Comia por meses. Mas meses mesmo. Cozinhava os pedaços e com a própria gordura do porco eles armazenavam na lata, aí era só tirar e colocar por cima do arroz. (William, Entrevista 2019).

Do milho, ‘pisado’ no pilão, obtinha-se o cuscuz feito no vapor, ou ainda, adicionado de água e sal, se fazia o angu. Segundo William, um quilombola entrevistado, este era mais fácil de engolir numa refeição rápida e também servia aos doentes e mais idosos, ‘na ausência dos dentes’, garantindo sustança sem a possibilidade de se engasgar.

Dona Ana, da localidade de Canta Grilo, em Bem Viver, comenta sobre outro alimento cotidiano do passado:

Antigamente a gente comia muita rapadura. A gente fazia e guardava em caixas para comer o ano todo. Naquele tempo a rapadura era até remédio, colocava um pouquinho na água e dava para criança de colo quando estava com cólica.

Figura 20 – Antigo caixote usado para acondicionar rapadura (cerca de 1,5 m²)



Fonte: arquivo pessoal da autora.

A menção à incidência de rapadura em Bem Viver de Vila Nova dos Poções durante os trabalhos de campo primeiramente foi observada com estranhamento, uma vez que dada a percepção colonial, a divisão geográfica delimitava o litoral da cana-de-açúcar e o sertão dos currais. No entanto, o hábito antigo de fazer e comer rapadura pode ser explicado pela rota de tropeiros e outros viajantes estabelecida entre o Recôncavo Baiano e o rio Verde Grande e o Gorutuba, justamente por não existir na bibliografia menção a ampla produção de cana-de-açúcar na região de Janaúba. Ela provavelmente era restrita à produção familiar – para citar Josué de Castro, pertencente à agricultura de sustentação, comumente não mencionada pelos registros documentais.

Lembrando os tempos passados, os quilombolas gorutubanos comentam que só não produziam o café e o sal, embora este último pudesse ser obtido em alguns terrenos salinos alagadiços avermelhados. Essa terra avermelhada fica mais próxima das lagoas que se formavam, como nos disse Seu André, morador de Lagoa Grande:

As terras daqui não racha. As de lá de Pajeu racha, é como uma areia que chupa muita água. As de rachão quebra a raiz das plantas, não é bom pra banana e nem pra pinha, só dá pro feijão e maxixe. As que não racha prospera mais porque segura mais a água.

Embora tenhamos observado mais de dezenas de produtos que constituíam a base alimentar e que eram servidos nas gamelas, os mais antigos contam que os mantimentos de antes eram abóbora, melancia, feijão, mandioca, milho, peixe, elementos esses da fatura. A batata

servia para engordar o porco, e o arroz era consumido raramente, embora haja muita menção ao seu plantio, mostrando-se um ingrediente acessório e que na atualidade virou obrigatório nos pratos por fatores de mudanças externos. Também foi mencionada a carne de bode e carneiro que podiam ser criados à solta e, por isso hoje estão impossibilitados “porque a cerca não segura”. Revelam que muitas vezes a alimentação antiga era preparada sem gordura, só temperada com sal.

Nós comia era em prato de barro, nas gamela. Ia na lagoa, tirava barro e fazia panela de barro, aqueles prato parecendo sopera, tudo de barro. Comia muito com a mão. As vezes comia assim numa gamela. Embolava todo mundo na gamela. E rodava. Vinha tudo forrado de carne, de arroz e carne, que arroz tinha um bocado, ninguém comprava arroz não. Quando não matava um porco, matava um bode; e aí agora era aquela gamelona de arroz, carne com fartura, nós comia que largava. Quando era meio-dia, era uma bacia de paçoca de carne, ou então umas duas rapadura com farinha. Ia no mato, matava capivara. (Costa Filho, 2008, p. 103)

A ausência de poucos produtos, como era o caso do sal e do café, era motivo de deslocamento por largos dias peregrinando entre as diversas feiras, num trajeto que chegava até a região de Mato Verde (Costa Filho, 2008, p. 105).

A organização social para a confecção de roupas, de utensílios domésticos ou agrícolas, das construções das casas, da produção dos alimentos, entre outras compuseram os meios de vida dos gorutubanos quilombolas, naquilo que Candido (1979) referenciou como sendo o mínimo essencial para a sobrevivência física e social do grupo, podendo variar entre os tempos de fartura e de penúria, mas sempre de maneira equilibrada entre o grupo e os recursos naturais.

A farinha de mandioca, cujo nome científico da raiz é *Manihot utilíssima Pohl* – *Manihot esculenta ranz*, também fora chamada de farinha de pau ou farinha de guerra justamente pela sua alta durabilidade e por poder acompanhar todas as coisas comestíveis, da carne à fruta, para dar sustança às refeições (Cascudo, 2004, p. 91). Em *Geografia da Fome*, Castro menciona a importância da farinha de mandioca ainda nos anos iniciais da chegada dos portugueses no Brasil.

[...] Lê-se no Tratado da Terra do Brasil escrito por Pero de Magalhães Gandavo por volta de 1570: “quantos moradores há na terra tinham roças de mantimentos e vendem muita farinha de pau, uns aos outros de que também tiram muito proveito. (Castro, 1967, p. 109).

Esse crédito na farinha seca deu a resistência dos jagunços em Canudos e dos inesgotáveis cangaceiros de Lampião. Espero que a próxima alimentação racional e positiva, fornecendo volume de calorias nos níveis necessários, faça o duplo que a farinha de mandioca, água e rapadura realizaram na História do Brasil. (Cascudo, 2004, p. 23)

A farinha, por sua vez, consensualmente considerada um contributo dos indígenas, pode ser produzida da mandioca brava, aipim, macaxeira, e pela sua fundamental importância alimentar durante todo o período de interiorização do país, ela foi chamada de Rainha do Brasil por Cascudo (2004, p. 90). Seria o pão da nossa terra por sua legítima funcionalidade: saborosa, de fácil digestão e substancial. É a base dos preparos da farinha, mingaus, beijos, caldos, bolos, bebidas, dentre outras receitas e utilidades. Dentre os produtos constituintes da base alimentar gorutubana, a mandioca se revela ainda mais valiosa que o feijão e o milho, considerados dada a sua durabilidade debaixo da terra poder se dar por até 4 anos, servindo como uma poupança de alimento por tempo prolongado.

Em Bem Viver, da farinha de mandioca eram fabricadas farinhas específicas para o beiju, o cuscuz e o angu, ou também para o chamado pirão. O beiju, misturado com o leite da vaca pé-duro, podia ser tirado somente quando chegavam as primeiras águas, quando eram abertas as temporadas de chuvas. Esse preparo servia de alimento para as crianças ‘para encher a barriga, dar sustança’, como dito em entrevista, podendo ser fortificado com abóbora cozida com casca e semente que, segundo o conhecimento local, é um importante vermífugo.

O gado pé-duro, também chamado de curraleiro pelos gorutubanos quilombolas, é considerado localmente como uma raça mais resistente às secas e, por isso, mais adaptado ao sertão, e que teria sido usado nas primeiras ocupações daquela região. Também no norte de Minas, em um quilombo chamado Mocambo em Bocaiuva, pude encontrar um desses animais, atualmente raríssimos, com seus chifres longos horizontalizados, cor malhada, orelhas e olhos grandes e porte mais esguios, em comparação aos do tipo Nelore, mais comum de encontrarmos na atualidade. O gado pé-duro fornecia leite e carne aos gorutubanos, e junto com os cavalos e o feijão gorutuba teriam chegado pelas águas do rio homônimo, simbolizando uma dádiva do “milagroso”. Atrelado aos tempos de liberdade de uso das terras, nenhum gado ou animal era cercado ou marcado, como mencionado anteriormente, eram criados na ‘larga’, na ‘solta’. Pelo sistema de criação vivido no passado, raro de ser encontrado na atualidade, ainda que seja possível, Costa Filho (2008, p.192) atribui ao gado pé-duro a gestão territorial e a coesão social dos gorutubanos.

A relação entre um alimento enquanto dádiva divina revela a profunda interconexão entre alimentação, simbolismo e estruturação da vida pessoal e social. Ao considerar o alimento como um sistema simbólico, percebe-se que sua partilha e consumo não são meramente atividades físicas e cotidianas no campo ordinário da vida, cuja lógica de repetição da refeição cotidiana poderia ocultar tal dimensão. Mas partilha e consumo são processos que transcendem o âmbito

material e adquirem significados culturais, éticos e religiosos, ou o alimento por ser considerado uma divindade, especialmente o feijão recebido por ordem divina após uma enchente, na prática cotidiana ganha significado que transcende o material e adquire significado cultural, ético, étnico, e religioso.

O conceito de escassez e abundância emerge como elementos fundamentais no contexto analisado, particularmente evidenciado pela maneira como esses conceitos influenciam a percepção e experiência dos entrevistados no estudo sobre Bem Viver. A escassez é compreendida como a falta de recursos ou condições necessárias para a subsistência, sendo associada a uma série de dificuldades e desafios enfrentados ao longo da vida. Por outro lado, a abundância é concebida como a presença de recursos em grande quantidade, representando a fartura e a providência divina.

Essas categorias de escassez e abundância são simbolicamente relacionadas ao transcendente, onde o diabo é frequentemente personificado como o símbolo da escassez, enquanto Deus é identificado como o representante da abundância (Pimentel, 2022, p. 105). Entretanto, é importante destacar que essa dicotomia nem sempre é claramente definida, e pode haver casos em que essas representações se misturam ou se sobrepõem. Por exemplo, a chegada de um único grão após uma desgraça, como uma enchente, pode se tornar a base de alimentação, simbolizando a transformação da escassez em abundância por meio da intervenção divina. Nesse contexto, a interconexão entre escassez, abundância e transcendência revela a complexidade das percepções culturais e religiosas sobre os desafios e provisões da vida. Esses conceitos não apenas influenciam as práticas cotidianas e estratégias de sobrevivência dos indivíduos, mas também moldam suas identidades e valores éticos. Portanto, a compreensão dessas dinâmicas simbólicas é essencial para uma análise aprofundada das experiências humanas e das formas como a cultura e a religião moldam as percepções sobre a vida e suas vicissitudes.

A relação entre os seres humanos e a divindade é mediada pela natureza, que oferece seus recursos para suprir as necessidades básicas em momentos de escassez extrema. Essa relação estabelece uma dependência natural entre os homens e o divino, reforçando a percepção de solidariedade e compaixão como valores fundamentais (Pimentel, 2022, p.105).

A partilha do alimento entre os membros de uma comunidade não apenas nutre seus corpos, mas também fortalece os laços sociais e éticos. O ato de compartilhar alimentos é ritualizado, pela reciprocidade contida no ato de doação do grão aos necessitados que não puderem produzi-lo, estabelecendo vínculos de solidariedade, pertencimento e identidade entre os indivíduos. Nesse contexto, o alimento é percebido como uma dádiva, cujo valor vai além de

sua função nutricional, sendo um símbolo de generosidade e comunhão: não apenas sustenta o corpo, também alimenta os laços sociais e espirituais que unem os indivíduos em uma rede de relações éticas e simbólicas.

Assim, o alimento pode fortalecer a coesão social e promover um sentido de comunidade entre os membros. Esse sentido de pertencimento é essencial para a construção de identidades dos grupos sociais e para a manutenção da coesão social dentro de uma comunidade.

A criação de animais como o gado, porco e ave, desempenhou um papel significativo na estratégia de produção dos habitantes dos quilombos no geral, e também em Bem Viver. Nesse sentido, vale mencionar E. P. Thompson (1998), em *Costumes em comum*. Ainda que sua discussão tenha sido sobre a história social da Inglaterra, por meio do exame das práticas cotidianas e as lutas sociais das classes populares, ele é um dos primeiros autores das ciências sociais que destacou a importância da economia doméstica e das estratégias de sobrevivência das famílias rurais, incluindo a criação de animais, como parte integrante desse contexto. Ele descreve como a criação de animais desempenhava um papel vital na economia familiar, fornecendo não apenas alimento, mas também servindo como uma forma de poupança e segurança econômica. Os animais, no passado e com menos frequência na atualidade, são vistos como uma reserva de valor que pode ser mobilizada em tempos de necessidade, como durante períodos de escassez ou em caso de emergências econômicas.

Numa relação com esse aspecto trazido por Thompson sobre as estratégias das famílias rurais, argumentamos que a criação de animais permitia às famílias rurais enfrentar os desafios econômicos de forma mais flexível, proporcionando uma fonte de recursos que pode ser utilizada conforme o surgimento de necessidades. Essa prática não apenas garantia a subsistência, especialmente nos tempos remotos, mas também contribuía para a autonomia econômica das famílias, permitindo-lhes resistir às pressões externas e manter uma certa independência em relação aos mercados e às autoridades locais. Assim, a criação de animais não apenas desempenhava um papel crucial na alimentação das famílias rurais, mas também servia como um instrumento de resistência econômica e uma forma de garantir a sobrevivência e a segurança financeira em um ambiente muitas vezes marcado pela incerteza e pela instabilidade.

O gado resistente às condições adversas, embora menos produtivo, juntamente com ovelhas, cabras, porcos e aves, atuaram no passado como uma reserva durante os períodos de seca ou como um recurso de apoio em situações de doença na família. Além disso, esses animais fornecem carne, leite e ovos para os membros da comunidade, principalmente para consumo próprio, sendo vendidos apenas em casos de extrema necessidade.

A criação dos animais, além de ser estratégia produtiva também representa a previsibilidade e precaução dos momentos difíceis que chegarão. Segundo Costa Filho (2008, p. 202), citando Wolf, a produção animal serve como suporte das relações sociais e simbólicas, mas também como um fundo de reserva para a escassez. Como mencionado por Seu André de Lagoa Grande, os porcos e o gado da qualidade pé-duro eram criados nas vazantes, mas também nas regiões dos furados por terem forrageiras naturais e nos carrascos, por buscarem forrageiras arbóreas. Havia o manejo do rebanho de acordo com os ciclos ecológicos, em que a aproximação dos animais só era permitida depois de um tempo da brota do capim ou na seca (Costa Filho, 2008, p. 204). “Povo negro, vaqueiros dos bons eram capazes de rasgar carrasco por unha de gato, cruzeta, espora de galo, gado em arribada - onde ninguém se metia”. (Costa Filho, 2008, p. 204).

Além da seleção do solo mais adequado para o plantio de um ou outro alimento, a época de colher e beneficiar os alimentos era calculada conforme a lua, assim como ocorria com o feijão:

Agora o feijão, o feijão lá pra nós, pelo menos, tem uma experiência da lua, pela fortaleza da lua. Acontece que se não tiver chuva, se não tiver jeito de chover pra estragar aquele mantimento que tá verde, espera o quadro, quadro de lua para colher. Antigamente tinha isso também. O milho quebrava na época da lua-cheia; o feijão também era assim. Agora tem que bater o feijão no escuro e na lua nova. É por causa da fortaleza da lua. É no escuro que nós bate o feijão. (Senhor Nicolau, *apud* Costa Filho, 2008, p. 201)

Seu André, morador da localidade de Lagoa Grande, um dos moradores mais antigos de Bem Viver, relata que o tempo de plantar era amplamente divulgado pelo canto do sapo: “[...] é sinal que a chuva tá chegando. E se um sabiá continua cantando então é uma alegria que só, é quando as águas vêm boas”.

Segundo seu André, descendente de um gorutubano matuto, como dito pelo próprio entrevistado, os antigos até sabiam quando ia chover só de olhar a poeira no contraste com o sol, do jeito que o vento batia, ou ao olhar para as estrelas e ver se elas estavam piscando bastante. “Os mais sabidos abriam a cova de Adão e a cova da Eva para averiguar o dia e a hora da chuva. O pai que me passou porque ele sabia o sinal da chuva, mas não podia ensinar e não falava o que via. Eu também não posso ensinar” (Seu André, entrevista, 2020).

Ter o conhecimento das primeiras águas era o que garantia o planejamento da alimentação: “Na primeira chuarada já fazia a roça e plantava o mantimento”. Quando a chuva dá na “quadra da lua minguante, é bom pra tirar madeira e plantar o mantimento de milho, feijão

e arroz; na quadra da lua forte, da lua cheia, planta a mandioca. Na mingunte é bom para guardar as sementes e não dar caruncho”.

Segundo Costa Filho (2008), os cálculos das chuvas também podiam ser medidos pelo dia do Santo, entre os ‘sorteios’ ou ‘divinhança’ de São João e São Pedro, este último mais frequente. Se nublar em 29 de junho, significa que a chuva vai ser boa em novembro, mas se for no dia 30, o mês de dezembro é que será chuvoso. Se nublar no dia 31, o mês da chuva será janeiro, e no primeiro de julho, as chuvas são esperadas para fevereiro. Inaugurando o período de plantio em 29 de setembro, assim que cai a ‘chuva de broto’, como dito por uma entrevistada no Pajeú, o feijão gorutubano é plantado primeiro para chegar mais rápido, uma vez que sua produção pode se dar no mínimo em 30 dias e no máximo em 50 dias – considerada rápida e, por isso, de grande importância na alimentação cotidiana. Em dezembro era a vez da ‘planta derradeira’, o arroz (Costa Filho, 2008, p. 208), justamente por servir como acessório alimentar antigamente.

Na atualidade, Livia Barbosa, em seu famoso artigo “Feijão com Arroz e Arroz com Feijão: o Brasil no prato dos brasileiros” (Barbosa, 2007, p. 112), indica que a farinha de mandioca foi sendo substituída gradativamente pelo arroz, tornando-se um alimento para controlar a umidade dos alimentos de acordo com as preferências locais.

Segundo o primeiro antropólogo pesquisador do povo gorutubano, o calendário agrícola é baseado no calendário religioso numa expressa tentativa de que a terra fertilize a vida social e vice-versa. Nesse sentido, as novenas, trezenas, as penitências e promessas são envolvimento coletivo no processo produtivo e a devoção as festas dos santos como propiciadora de boa chuva e colheita. Ainda mencionando Costa Filho (2008), o ciclo de ‘divinhança’ e penitência é uma tentativa de controlar o curso da natureza e torná-la menos implacável – medindo santo e sensibilizando deus por meio da tríade Deus, Homem e Natureza (Woortmann *apud* Costa Filho, 2008). É um jogo da produção em que o lavrador faz intensa negociação com Deus para que a natureza traga chuva, com penitência de levar pedra na cabeça até o cruzeiro e molhar a pedra e passar a quaresma rezando, reza todo dia. O gorutubano Farias (2018, p. 26) corrobora essa relação entre homens, natureza e Deus:

Os gorutubanos,
Com a sua fé, suas vestes, seu dialeto,
Sua maneira de falar,
Pediam chuva a Deus,
Para o rio Gorutuba encher e sangrar
Para terem o que comer, o que beber
E suas roupas lavar.

O binômio de feijão gorutuba com farinha de mandioca em Bem Viver é considerado um alimento forte: “Fia, se eu der aqui para você comer, você não aguenta. É pra quem lida na roça”, nos contou Tio Gê. Uma quilombola acrescenta: “A farinha mesmo não pode faltar porque ela que faz render o feijão” (Tio Gê, entrevista, 2019).

Nos estudos de Woortmann e Woortmann (1997, p. 53) sobre uma sociedade camponesa de Alagoas, o tipo de alimento que cada membro familiar deve comer está associado ao tipo de trabalho realizado por aquela pessoa, onde o trabalho forte ou fraco é socialmente construído. Assim, a alimentação também será mais forte ou mais leve de acordo com o trabalho realizado. No entanto, não encontramos diferença no consumo desse alimento para homens e mulheres, adultos ou crianças, na menção aos tempos passados. “Somente o caldinho de feijão amassado com farinha que é para os mais antigos, né, pra mode facilitar para eles comer” (Ana, entrevista, 2019), argumentou a quilombola gorutubana durante a entrevista.

Os entrevistados contam que quando eram habitantes da outra margem do rio Gorutuba, antes da chegada dos fazendeiros, da instalação da Barragem Bico de Pedra e da colonização daquelas terras para o perímetro irrigado⁶⁴, os quintais das casas, então chamados de munturo, eram como pomares e continham pinha, coco, caju, mamão, maracujá do mato, limão, goiaba, imbu, seriguela, urucum, mamona etc. Quase todas as árvores foram citadas também pela capacidade de uso das folhas e da casca para a prática medicinal das garrafadas⁶⁵, hoje completamente em desuso em Bem Viver. Dentre as medicinais, que também eram ervas de proteção, usadas para benzer, são citadas a arruda, a espada de São Jorge (quase sempre dispostas nas entradas das casas), a hortelã etc. Nos quintais também se produzia o rapé, relatado por ser um bom remédio natural contra a gripe, feito com fumo torrado e pó de alecrim.

Os quintais, quase sempre cuidados pelas mãos das mulheres, compõem as refeições junto com os alimentos das áreas de roçado, especialmente pelo fornecimento de legumes, verduras e temperos tais como alho, pimenta malagueta ou do reino. Tia Teu, moradora de Vila Nova, despossuída de suas terras de roçado, portadora somente do seu quintal produtivo, contou-me que sua planta de pimenta foi herdada dos antigos que vieram veio da costa, do litoral, sugerindo sua inter-relação com aqueles primeiros gorutubanos.

Nos quintais também são produzidos coentro, cebolinha e salsinha (chamados de tempero verde), mas também o quiabo, abóbora, maxixe, caxi, alface, couve etc. Embora esses alimentos

⁶⁴ As alterações fundiárias serão mais bem explicadas nos elementos de mudanças da comunidade adiante. Aqui são referidas para falar dos marcos de alterações do território pela perspectiva dos nativos.

⁶⁵ As garrafadas são geralmente misturas de plantas medicinais que são infundidas em bebidas alcoólicas, ou não, e são empregadas por diferentes propósitos na medicina tradicional (Passos *et al.*, 2018, p. 248).

sejam mencionados como alimentos dos tempos antigos, na localidade de Vila Nova os seus moradores só conseguem produzir nos espaços dos quintais como única possibilidade de continuidade de produção agrícola, dada a expropriação de terra que sofreram.

Compondo a alimentação nos tempos remotos, as frutas coletadas nas matas contribuíam com a diversificação de nutrientes da alimentação:

Fruta do mato tem umbuzeiro, tem jatobá, articum (chamada de cabeça de nego), pinha do mato, tem o mandacaru, o jenipapo, maracujá, agora tem também o saputá (fruta amarelinha, ela tem um caroço grande) e a pitomba, tem esse limão nativo, que dá no mês de janeiro na vazante, tem juá, também é de janeiro, fevereiro, tem cajurana, que a gente chupa ela, é docinha, dá mais no mês de março, na vazante. E tem também outra frutinha, o xixá. Ele dá uma fruta e além daquela fruta dá aquela baginha assim. Aqueles carocinho é bem pequeno. Agora fica preto por fora... agora por dentro não, a carne é boa. O xixá dá na baixada também. Dá mais na seca; ele dá nas águas mas ele cai na seca. Já o coco licuri é nas águas, de outubro até o mês de maio. Tem gravatá, é do mato, é do carrasco e do capão também; encontra mais é na seca; é igual uma palmera ela; dá uma fruta que nem uma bananinha, ele amadurece e fica amarelinho igual banana, só que ele é pequena; ela dá assim lá no meio do pé, ele é um pé assim redondo. Tem melãozinho bravo, mas pode comer, a raiz dele também, encontra é no carrasco, na capoeira. Já a gariroba é feito um araçazinho... (Senhor Julião Garcia *apud* Costa Filho, 2008, p.185)

Embora a correlação plantio, colheita e lua servisse como uma base empírica para o sistema de roça dos gorutubanos, segundo Costa Filho (2008), para garantir o mantimento, a base da alimentação dos gorutubanos quilombolas não se encerrava nele:

[...] Tinha caititu, veado, jaburu, marrecas, pato, capivara, cotia, tatu, onça, siriema, queixada, melele. O melele é miudinho e o tamanduá bandeira esse é grandão. Tamanduá é igual carne de gado, cê encontra no carrasco também, aque já teve muito. Tem guariba, é quase como gente né, tem jacu, tem jacaré... as codornas dá mais na manga, nós come a carne dela. Perdiz tem direito também, é da mesma natureza que a codorna. Coelho aqui também comia muito, dá mais pro meio das manga. O gato do mato tem em todo canto, dá mais nas água, em dezembro. O jacaré, de novembro a maior, mas só que ele não vem sem água. Gavião é em qualquer lugar. Ouriço cacheiro é mais de mata né, dá mais em junho... mas acabou muito bicho... (Senhor Julião *apud* Costa Filho, 2008, p. 185-186)

Ainda que a alimentação esteja passando por transformações impostas, as referências dos entrevistados sobre a obtenção, preparo e partilha se fundamentam em práticas de sociabilidade, reciprocidade e coletividade, ultrapassando a necessidade biológica dos indivíduos. Além da importância concreta, do feijão ser base da alimentação histórico dos gorutubanos quilombolas, enquanto sistema simbólico, a alimentação é estruturante na vida pessoal e social e, por isso, pode agregar e constituir identidades.

3.5 Reciprocidade e coletividade cotidianas

Em suas análises antropológicas, Marcel Mauss discute a reciprocidade na alimentação como uma prática social que vai além da simples troca de alimentos. Em sua obra seminal *Ensaio sobre a Dádiva* (1925), Mauss explora o conceito de “*hau*”, que se refere a um sistema de troca em sociedades tradicionais onde presentes são dados com a expectativa de que serão reciprocados.

Na alimentação, essa reciprocidade se manifesta de várias formas. Por exemplo, quando alguém oferece comida a outro membro da comunidade, isso não é apenas um ato de generosidade, mas também estabelece um vínculo social de obrigação e solidariedade. O ato de receber comida implica uma obrigação tácita de retribuir de alguma forma, seja com outro presente, atos de trabalho ou apoio em tempos difíceis. Além disso, Mauss destaca como a comida é muitas vezes utilizada como um meio de expressar status, poder e prestígio dentro da comunidade. Aqueles que têm mais recursos podem oferecer banquetes elaborados ou compartilhar alimentos raros e caros, o que reforça sua posição social e fortalece os laços com os outros membros da sociedade.

Portanto, para Mauss, a reciprocidade na alimentação não se limita apenas à troca de alimentos, mas é uma prática social complexa que desempenha um papel crucial na construção e manutenção das relações sociais e da coesão comunitária.

No caso do feijão gorutuba, compreendemos sua existência entre uma dieta essencial para a sobrevivência dos comunitários de Bem Viver de Vila Nova dos Poções e uma dádiva divina. Tal confluência, naquele contexto, pode manifestar aquele alimento como sagrado, servindo de base para a criação de laços de solidariedade, hospitalidade e compartilhamento de refeições (Pimentel, 2022, p. 99).

No caso do feijão gorutuba, suas origens remontam a práticas coletivas de obtenção pois era encontrado “aparecendo” nas margens dos rios, e sua distribuição era feita de forma a alimentar não apenas as famílias nucleares, mas também as estendidas, em meio a um ambiente de convivência e partilha – valores intrinsecamente ligados à esfera religiosa. A troca de alimentos não apenas promove interações entre as pessoas, mas também as conecta com algo transcendental, conferindo significado à experiência alimentar, além da simples necessidade biológica de nutrição. As práticas alimentares são fundamentais para as relações humanas, adquirindo novos significados que vão além de sua natureza material.

Embora não seja apontada pelos entrevistados essa relação direta, corrobora essa nossa hipótese o fato de o feijão ter aparecido nas margens do rio milagroso como uma dádiva divina, assim como o fato de ser um alimento compartilhado historicamente em todas as refeições servidas na gamela. Durante o trabalho de campo, foi mencionado por uma moradora da localidade de Pajeú, em Bem Viver, de que no caso de uma pessoa não ter logrado sua produção de feijão, algum parente ou vizinho concedia sementes para o plantio e na safra seguinte concedia a outra pessoa necessitada, criando uma rede de reciprocidade entre aqueles mais vulneráveis. Os casos de necessidade variavam entre aqueles de ordem natural, como problemas climáticos, mas também poderiam ser de ordem familiar, como doenças, ausência de mão de obra, falecimento, dentre outros. Essa prática é menos comum na atualidade e não foi possível de ser encontrada em todas as localidades de Bem Viver, porém sugere fortemente que o feijão gorutuba componha um elo importante de reciprocidade para os gorutubanos quilombolas daquela comunidade. Por isso, também é entendido como um pilar importante de constituição da identidade local.

Um morador de Vila Nova relata que “Os mais antigos comem o feijão gorutuba todos os dias. É todo dia mesmo. Não sabem ficar sem. Os mais jovens comem de semana e nos dias de festa, quando fazemos uma farofinha” (Valdeir, entrevista, 2019). E continua: “Aqui ninguém compra esse feijão. Se alguém não plantou uma roça dele no ano anterior, o vizinho dá um litro de semente para essa pessoa. Aqui ninguém fica sem ele” (Valdeir, entrevista, 2019).

Conforme Barth (1969), a reciprocidade não se limita apenas à troca de bens materiais, mas também inclui trocas simbólicas, podendo incluir, dentre outras coisas, troca de presentes e rituais de hospitalidade, criando uma rede de interdependência. Essas trocas não são apenas transações econômicas, mas também formas de estabelecer e manter relações sociais, criar redes de apoio e solidificar identidades étnicas. No caso, o feijão ajuda na criação de identidade e promove solidez ao grupo. Não sendo apenas um mecanismo de troca econômica, a reciprocidade é uma forma complexa de interação social que molda as relações entre grupos étnicos e influencia a dinâmica das fronteiras culturais e sociais. Sob essa mesma esteira, a reciprocidade desempenha um papel fundamental na construção e manutenção das fronteiras étnicas, pois a partir dela os grupos étnicos estabelecem relações de cooperação, competição e negociação entre si e com outros grupos. As práticas de reciprocidade ajudam a definir quem está dentro e quem está fora do grupo, reforçando a coesão interna e a identidade étnica.

Antes da chegada dos trabalhadores da ferrovia, em Bem Viver, as atividades laborais eram realizadas de forma compartilhada e coletiva, desde a preparação do solo e o cultivo até a colheita e a distribuição dos produtos. Dentro da comunidade, esses sistemas operavam como

uma forma de contraprestação, onde todo esforço despendido necessariamente retornava. Nessa dinâmica de prestação e contraprestação, podemos observar um conceito similar ao apresentado por Mauss, onde as interações são vistas como fenômenos sociais, não apenas individuais, e são regidas por normas e expectativas sociais, em vez de escolhas individuais. O objetivo era estabelecer um equilíbrio e coesão social por meio dessa troca mútua.

A reciprocidade também era influenciada pelo contexto religioso, predominantemente católico, embora evidências de sincretismo religioso fossem presentes. A rede conformada entre as comunidades, ou aglomerados, também tinha caráter de autoproteção aos negros, visando à garantia da autonomia e liberdade aos semelhantes. Hélio nos conta:

hoje a gente conhece como oferenda da religião umbanda, mas quando um negro encontrava o outro escravizado, ele indicava o caminho para o local de liberdade para o outro. Colocava comida gamelas e iluminava o percurso com candeeiros feitos de algodão com óleo de mamona para os fugitivos e os perdidos se achassem na fuga feita de noite. (Hélio, entrevista, 2019)

O conhecido mutirão é especialmente memorado quando mencionado nos largos dias de preparação dos derivados da mandioca. Envolvendo cerca de 50 a 60 pessoas, o processo todo percorria dias inteiros para garantir desde o preparo do solo, a colheita até o produto final distribuído igualmente a todos os colaboradores. A própria farinha na fase da torra ia direto do forno para a boca, servindo como fonte de energia direta para os trabalhadores e trabalhadoras, num processo que demorava dias e noites a fio, movidos também pelo café forte, com pouco açúcar e, às vezes, uma ‘cachacinha pra animar’. Contam os moradores que antigamente cada família ou cada localidade dentre as onze atualmente existente em Bem Viver, tinham a sua própria casa de farinha. Atualmente existe apenas uma em funcionamento em Jacarezinho. “Antigamente só os mais forte que tinha casa de farinha e de rapadura. Quem tinha já dava um passo à frente” (Tia Teu, entrevista, 2019). Além do consumo da mandioca nas bases dos preparos de caldos, bolos e biscoitos, a mandioca fornecia a farinha, a araruta⁶⁶ para bolos, biscoitos e mingau e a goma para o beiju e a tapioca. As cascas eram fornecidas aos porcos. Conta um quilombola de Jacarezinho:

A confecção da farinha de mandioca era muito interessante. Juntava aquele monte de famílias da região e aí uma parte ia lavar, a outra parte ia descascar a mandioca, a outra parte ia pro forno confeccionar. Porque dali saí a mandioca, a goma e a araruta. E aquilo ali era dividido

⁶⁶ Segundo nos contou o quilombola William, derivada da mandioca, a “araruta é um subproduto da goma, a sua derivação, uma parte mais rala, mais fraca mas que não era descartada” (William, entrevista, 2019).

entre as famílias que estavam ali. O dono ficava com a parte e o restante era dividido com as pessoas que colaboravam. Mesma coisa quando matava um porco, ou um gado, quem tinha e dividia as partes para as famílias mais próximas.

Os tempos antigos são rememorados com saudosismo e valorização do trabalho coletivo em que todos eram solidários entre si. Um senhor da localidade Mundo Novo relata: “[...] se alguém estava doente, faziam mutirão para lidar com a terra. Ninguém cobrava o dia. Era ajuda mesmo” (Seu Firmino, entrevista, 2019).

O boi e o porco, quando mortos, também eram distribuídos entre as casas mais próximas como forma de não perder o alimento, por retribuição num círculo constante de trocas entre as famílias, e ainda utilizavam técnicas de salga e imersão na banha de porco para garantir maior durabilidade a esses alimentos tão perecíveis. O quilombola Wiliam nos conta: “A carne de porco era cozinhada e guardada numa lata. Comia por meses. Mas meses mesmo. Cozinhava os pedaços e com a própria gordura do porco eles armazenavam na lata, aí era só tirar e colocar por cima do arroz” (Wiliam, entrevista, 2019).

Outra quilombola de Vila Nova dos Poções nos conta:

[...] da terra era tirado todo o sustento. Até sabão feito com tutano do osso do boi e cinza de pau a gente fazia. Só comprava o sal e o café, que nem era na compra, era na troca por toucinho que a gente tinha na comunidade. A gente também trocava por cachaça em Rio Verde. (Dona Tintina, entrevista, 2019)

As terras eram consuetudinariamente pertencentes aos núcleos familiares, sem, no entanto, deixarem de ser comunais. Na impossibilidade de preparar a terra, nos casos de doenças, quando um jovem iniciava suas atividades agrícolas, essa terra pertencente a alguém poderia servir ao outro, como nos contou o quilombola Hélio:

Se alguém não podia lutar na terra um ano, o outro pode chegar lá e pedir para usar a terra. Quando alguém ficava doente, podia ser oferecida ajuda para lidar na roça, mas também tinham vários que podiam trabalhar naquela terra sem querer nada em troca, só para ajudar no sustento da família mesmo. Quando um jovem começava a aprender lidar com terra, ele podia pegar emprestada uma área pequena para começar a praticar. Todo mundo sabe qual terra é de quem, mas ela é de todo mundo também. Antigamente era assim. (Hélio, entrevista, 2019)

As terras, assim como as águas, eram consideradas patrimônios, como dádivas divinas e simplesmente não podiam ser vendidas por não terem atribuição de valor.

Nessa perspectiva não se vê a terra como objeto de trabalho, mas como expressão de uma moralidade; não em sua exterioridade como fator de produção, mas como algo pensado e representado no contexto de valorações éticas. Vê-se a terra, não como natureza sobre a qual se projeta trabalho de um grupo doméstico, mas como patrimônio

da família, sobre ela se faz o trabalho que constrói a família enquanto valor. Como patrimônio, ou como dádiva de Deus, a terra não é simples coisa ou mercadoria. (Woortmann, 1986, p. 3 *apud* Costa Filho, 2008, p. 191)

A prática comunal marcava a utilização dos recursos naturais para as atividades produtivas que visavam principalmente à alimentação das pessoas, destacando especialmente o uso da água do Gorutuba. A forma de associação entre as pessoas no caso dos gorutubanos quilombolas, não se dava apenas pelas estruturas tradicionais de um grupo étnico ou familiar, nem somente pelo grau de parentesco, vizinhança, ou pelo povoado ou localidade de cada pessoa ou grupo, mas ocorria também pelo grau de coesão e solidariedade entre aquelas pessoas. Reverberações dessa solidariedade ainda são comuns em Bem Viver na atualidade, onde facilmente são encontradas trocas de favores nos dias de plantio ou colheita, empréstimo de terra e de sementes anuais, muito embora hoje as relações também possam ser mediadas pelo dinheiro e essas práticas tenham ficado cada vez menos usuais do que anteriormente.

O mel era também uma prática coletiva e um dos mantimentos dos gorutubanos. A seguinte passagem revela a grande variedade de abelhas existentes:

As abelha que eu conheço aqui, tem a jataí, tem a oropa, tem a mandassaia, tem a as branca, munduri, arapuá, tem a tiúba, tem o bocão, tem o exu, tem o verdadeiro, que dá mel também, tem o enxuzinho, tem a cupinheira. A jataí ce encontra mais ne lugar mais baixo, ele não é de lugar alto não. Epoca de dar um melzinho bom é mês de dezembro aqui. É o lugar que dá mais mel de jataí é aqui. Agora o pai mais errado que a flor que eles panha e faz o mel deles é o mulungu... da amargoso né? Agora, oropa é boa é onde tem a florada de aroeira, dá muito no carrasco, é qualquer época, agora pra encontrar mesmo é mais ou menos de janeiro em diante, até maio. Mandassaia também dá no carrasco, nas baixada também ele gosta; qualquer um lugar assim ele gosta de morar, e dá em qualquer época. Arapuá encontra mais ne baixada, as baixa, capoeira, esses lugar que já foi desmatado é que ele gosta mais. Dezembro é que dá mais mel. Se falar de tempo é dezembro, dá um melinho fino, gostoso. Tiúba é qualquer época também, mas dá mais é no mato alto; qualquer lugar também; vazante também ela gosta, ela não tem essa não, ela mora em qualquer canto. Bocão também é ne qualquer lugar. Aqui dá também o samborá, dá mel, mas aquilo se não saber como usar o mel daquele trem ele mata a gente. Tataíra tem um mel bom, é que nem tiúba, dá ne pau né, qualquer um, qualquer arvore ela mora, ela gosta mais de baixa. Agora o enxu é mais de baixada, ele gosta mais de baixada, capoeira... ele dá mel é de maio, que ele desarrancha, ele vai embora e larga a casa dele, a época dele é qualquer época. Cupinheira é mais de carrasco, né, lugar de cupim, ela dá no cupim, dá em qualquer época. Jataí e Oropa mora ne árvore, ne pau, árvore alta. Mandassaia também. Asa branca também. Munduri também. Já Arapuá gosta de árvore mais baixa; aqui pra nós elas gosta é de capoeira, lugar mais vassourado, pau fino é que elas gosta de morar. Tiúba é ne arvore alta também. Bocão arvore alta também. Tataíra alta também. Enxú em qualquer árvore. Verdadeiro gosta mais é de arvore baixa, esse gosta mais de morar é em pau baixo; agora esses outros não, esses outros mora em arvore alta. (Costa Filho, 2008, p.187)

A prática da pesca é também uma memória comum dos entrevistados, que mencionam os períodos de fartura, onde a pesca é um grande símbolo de expressão saudosista dos tempos de livre uso das águas do rio Gorutuba, sem restrições. Dentre os peixes das águas do rio e dos poços,

mencionaram as traíras, curumatã, piau, surubim, dourado, curimatá, pirambeba e os mandim, coletados por rede de tarrafa ou por pequenos barramentos chamados de “tapagem com boca de pari”. A pesca feita por esta última ferramenta citada não podia ser vendida pois atrasava a produção, e assim eram distribuídos os peixes para quem quisesse.

A gente tem o pari, era uma armadilha que fazia de pau, então caía todo peixe ali e pegava né. Ele é muito complicado, ele é assim com uma furquia, assim como uma trevesa, trevesa e vem. Aqui também a gente fazia muito pari. É com madeira, pau; cê faz uma trevesa dum lado no outro do rio, dum barranco no outro, faz uma cerca né, e aí faz as cama e enche aquilo de comida; é capim, então faz como água dá aquela pressão, aquela pressão é que cai na cama, e o peixe vem e cai e não tem como voltar, aí ele fica ali dentro.... é o tempo todo... volta não. Fazia também a tapagem na saída do poço, para o peixe não voltar; lá na frente cê fazia outra. Então cê ficava dois, três dias pescando naquele poço. É por isso que eu falo que o rio não secava; até mês de setembro, mês de agosto, tinha pra pescar, mas tinha que fazer a tapagem, se não fizesse não pescava; tanto é que batia aqui num poço o peixe corria e ia embora pro outro e daqui cê ia até no Rio Verde, porque era tudo emendado; a pescada tinha de ser dessa maneira. (Costa Filho, 2008, p. 190)

Segundo os relatos locais, até os anos 1970, “os rios tinham água que era uma fartura que só. Hoje é o seguinte, acabou a água, acabou o peixe, acabou o mato, acabou a caça, acabou a pescaria. Cada poço tinha um nome, de uma pessoa ou do lugar” (Costa Filho, 2008, p.104).

A relação entre homem e natureza como uma forma de satisfazer as necessidades humanas não é só física, ela também expressa uma determinada maneira de manifestar a vida e um modo de viver destes indivíduos, que constituem para Candido uma das formas de criação e recriação da cultura. Segundo o autor,

A maneira pela qual os homens produzem os seus meios de subsistência depende, antes do mais, da natureza dos meios de subsistência que encontram prontos e que necessitam produzir. [...] Devemos, pois, ter em mira que certas culturas resolvem de maneira mais satisfatória que outras os problemas de ajuste ao meio e às transformações sociais, graças não só ao equipamento material como à organização adequada das relações. (Candido, 1979, p. 24-26)

Para Candido (1979), as necessidades humanas são dinâmicas, e no processo civilizatório é comum que o básico se transforme em acessório e vice-versa, como foi acontecendo com o feijão gortuba: de essencial, atualmente ele está como acessório, principalmente consumido nas festividades ou aos finais de semana. Pudemos perceber que a reciprocidade e a coletividade foi se alterando na medida em que chegam novos sujeitos no território que impuseram novas formas de relações com a terra e com o uso da água do rio, de modo que a alimentação e a produção foram se transformando. Neste sentido, as transformações societárias trazidas pelos conflitos fundiários e os projetos de modernização incidiram diretamente sobre aquela comunidade nos aspectos de solidariedade, reciprocidade e organização social, quando a alimentação tinha papel

central e constituía parte da identidade dos gorutubanos quilombolas, ou eram o centro da satisfação das necessidades básicas da vida nas sociedades rurais, conforme analisou Candido.

As diversas formas de reciprocidade e coletividade apresentadas se aproximam da solidariedade alinhada às ideias de Antonio Candido (1979) sobre as relações sociais e comunitárias. O autor tratou da importância da solidariedade orgânica, baseada na interdependência e na cooperação mútua dentro de uma comunidade como uma das formas de vida social, junto com sociabilidade e a divisão social do trabalho.

Nessa perspectiva, a prática de compartilhar sementes e colheitas de feijão entre os membros da comunidade reflete uma forma de solidariedade que vai além da simples troca econômica. Essa troca é um exemplo de como os indivíduos se apoiam mutuamente em tempos de necessidade, criando laços de reciprocidade e confiança. Essa solidariedade orgânica é essencial para a sobrevivência e o bem-estar da comunidade, pois todos contribuem para o benefício coletivo.

Além disso, o feijão gorutuba não é apenas um alimento, mas também um símbolo da identidade cultural e da coesão social dentro da comunidade quilombola. A prática de cultivar, compartilhar e consumir o feijão fortalece os laços culturais e reforça o senso de pertencimento dos membros da comunidade.

Ademais, o compartilhamento de alimento na atualidade continua sendo um elemento de coesão social: “Ter partilha ainda é amor, por isso a gente não passa fome” (Moradora da localidade de Mundo Novo, entrevista, 2019).

Por último, a interação de dar e receber delineada na comunidade de Bem Viver antes da chegada dos trabalhadores da ferrovia ecoa os princípios da solidariedade preconizados por Candido (1979). A atividade laboral conjunta e cooperativa na comunidade não se limita meramente à geração de riqueza econômica, servindo também como um meio de reforçar os laços sociais e fomentar o bem-estar coletivo. Os aspectos levantados acerca da reciprocidade, coletividade e solidariedade vivenciados pelos gorutubanos quilombolas de Bem Viver evidenciam como essas práticas cotidianas de compartilhamento e cooperação contribuem para a coesão social e moldam suas identidades.

3.6 Aspectos culturais

Antonio Candido enfatiza que a cultura molda a identidade individual e coletiva, refletindo valores e experiências compartilhadas, enquanto Fredrik Barth aborda a identidade

étnica como dinâmica e negociada, resultado das interações entre diferentes grupos, cujo último conceito foi elencado para trabalhar mais as relações daquela comunidade com o entorno, num território ampliado.

Candido e Barth oferecem diferentes lentes por meio das quais podemos entender esse processo complexo. Enquanto Candido destaca a importância das tradições e valores culturais na formação da identidade, Barth enfatiza a natureza dinâmica e negociada da identidade étnica. Essas perspectivas complementares nos ajudam a entender a diversidade e a complexidade das identidades humanas e como elas são moldadas e transformadas pelo contexto cultural e social em que vivemos. É importante ressaltarmos que esses debates não se encerram nos escritos de Candido e Barth e que diferentes conceitos e abordagens podem ser explorados, dependendo do contexto e do objeto de estudo em questão. No nosso estudo, as lentes de análise desses autores foram selecionadas pela interface com os meios de vida e a identidade, respectivamente abordados por Candido e Barth.

As práticas cotidianas e as manifestações culturais em Candido têm forte relação com os meios de vida, exatamente por não serem isoladas e serem parte integrante e essencial da vida das pessoas ou grupos sociais. Para ele, a cultura está enraizada nas práticas cotidianas. Ele enxerga a cultura não apenas pela manifestação artística ou intelectual, mas como algo que permeia todas as esferas da existência humana, desde as formas de trabalho até as expressões culturais mais refinadas.

Para Candido, o meio de vida de uma comunidade é inseparável de sua cultura, pois são os hábitos, tradições, valores e modos de interação que compõem a identidade cultural de um grupo. Ele acredita que entender a cultura de uma sociedade requer não apenas analisar suas produções artísticas ou intelectuais, mas também compreender as dinâmicas sociais e econômicas que influenciam e são influenciadas por essas expressões culturais.

Sendo a cultura em Candido intrinsecamente ligada ao meio de vida das pessoas, refletindo e moldando suas experiências, valores e relações sociais, apesar dos de outros aspectos serem mais bem desenvolvidos ao longo deste trabalho, neste item destacamos aspectos de relevância levantados pelos próprios comunitários durante as pesquisas de campo. Na ocasião de uma das visitas na comunidade, em uma ampla reunião que levantaria os aspectos relevantes, entendidos pelos participantes, como fundamentais para se conhecer a cultura da comunidade de Bem Viver.

As respostas dos gorutubanos quilombolas sempre trazem um contexto histórico, ou seja, nunca se reduzem a uma simples resposta, trazendo elementos de complexidade ao diálogo. Os

conhecimentos dos gorutubanos quilombolas acumulados por séculos, são trazidos pelos relatos dos comunitários quando mencionam sobre o tempo e o local adequado de plantar e colher, previsão dos períodos de chuva e estiagem, criação dos utensílios necessários para qualificar a pesca, a seleção dos peixes e quando se tem uma pescaria mais farta, ou ainda quais locais na mata abrigavam determinadas árvores para se obter essas ou aquelas frutas ou os remédios de cura e em quais período. O umbu, por exemplo, fruto que rende grandes quantidades de sucos e doces, não é plantado no sistema de agricultura. Ele é coletado por todos, não pertencente a uma ou outra pessoa, mas sim um bem coletivo, ou um aspecto da cultura daquela comunidade. Além do umbu, outros frutos foram citados como de domínio comunitário, ou seja, podem ser coletados livremente quando disponíveis: jatobá, pitomba, goiaba, jenipapo, sapoti e juá-mirim.

Conhecer os pontos, horários e períodos mais adequados para a caça, a depender do que pretendiam capturar, saber até podiam ir em um amplo território, configura uma ciência advinda da prática de sobreviver. Se entendermos a cultura como um conjunto de experiências, habilidade e práticas adquiridas e transmitidas entre os membros de uma comunidade, e se associarmos à ampla capacidade de adaptação desses membros à diversidade ambiental do norte de Minas Gerais, podemos entender a consolidação de um meio de vida específico daqueles moradores e, por conseguinte, a criação de uma identidade própria. Essa forma de conhecimento configura uma ciência prática advinda da necessidade de sobrevivência, na qual os indivíduos desenvolveram estratégias adaptativas para garantir seu sustento e bem-estar dentro de um ambiente específico.

Nesse mesmo sentido, é também possível atribuir uma ciência à alimentação selecionada como a mais adequada pelos gorutubanos quilombolas. Sob essa esteira, temos a experiência de selecionar os grãos para garantir a produção e a continuidade do alimento, o preparo de alimento para garantir seu melhor aproveitamento e armazenamento, seleção adequada das partes das plantas para serem ingeridas, preparo de um mesmo alimento de formas diferentes nos casos de abundância ou reaproveitamento, identificação do tipo de preparo que vai garantir maior durabilidade, entre outras. Essas são algumas das expertises que os quilombolas gorutubanos acumularam como resultado daquela relação com a natureza circundante, também podendo refletir como elementos constituintes de cultura.

A cozinha doméstica, frequentemente localizada em dois lugares, na área externa e na área interna, além do frequente forno encontrado nos quintais, representa um espaço socialmente delimitado onde se realizam atividades relacionadas à preparação e consumo de alimentos. Cada local é acionado por alguma razão, as cozinhas externas e o forno são utilizados quando os

preparos são coletivos ou quando servirão ao compartilhamento. As cozinhas como cômodo da casa principal já usadas para o preparo dos alimentos que servirão meramente aos moradores daquela residência. Eventualmente os preparos dos alimentos doces e salgados também podem ser feitos em cozinhas diferentes. O acesso a esse ambiente é geralmente mediado pelo convite, especialmente das mulheres que comumente estão à frente destes locais.

Durante os trabalhos de campo compartilhamos refeições com os comunitários somente nos momentos de festividades ou reuniões ampliadas. Ainda que chegássemos, eventualmente, no horário do almoço e conversando sobre alimentação, não fomos convidados para as refeições cotidianas. Embora a cozinha tenha sua dimensão social e relacional envolvida na experiência culinária, em Bem Viver ela só assim funciona em momentos declaradamente coletivizados. Assim, a circularidade dos alimentos é restrita aos membros do grupo social onde a comida, ou a semente de algum grão para produção agrícola, são doadas e recebidas sem expectativa de retribuição direta, contribuindo para a coesão social e a manutenção do tecido social sem fissuras, não sendo retribuída a visitantes ou convidados. A partilha alimentar circular entre os membros, como é também o caso das ‘farinhadas’, vai além da obrigação de retribuir o que foi recebido, incorporando uma dimensão de acolhimento e afetividade entre aqueles que são chamados a participar dos vários dias de produção. Além da relação com o alimento, as festividades em Bem Viver são também vinculadas à fé, à religiosidade, num campo sincrético. Antiga e recentemente, as atividades religiosas eram combinadas com danças, como, por exemplo, a ‘roxa’. Ela era uma expressão corporal festiva executada pelos homens, enquanto as mulheres observavam e aplaudiam. A coreografia vigorosa combinava com o ritmo marcado das caixas, chamado de batuque, e o acompanhamento das violas, iluminados pela fogueira. No centro da roda formada no terreiro, uma mulher vestida com saia preta, blusa branca decotada e lenço na cabeça, conhecida como ‘roxa’, dançava convidando os participantes da roda. Enquanto isso, os presentes aplaudem e entoam em voz alta: “segura a ‘roxa’/senão vai embora/A ‘roxa’ é minha/ é minha senhora”. A festa continuava pela noite adentro, com música, batuques e danças, até o término da celebração (Santa Rita, 1977, p. 8). Os batuques, embora não ocorram mais na atualidade, vinham seguidos de festividades cristãs, recentemente substituídos pelo forró.

Neves (1906, p. 230) dizia que os moradores dos rios Verde Pequeno, Verde Grande e Gorutuba eram:

[...] apaixonados mesmo pela musica, pela dança pelas mulheres, pelo jogo, pelas armas, dando a vida pelo álcool. [...] O espírito religioso, tocando, porém, as raias do fanatismo, largamente dominou a mente dos íncolas, ocorrendo sempre pressurosos às festividades, mormemente às novenas e as tresenas resadas nas roças, no tempo de estio, em casas de oração, e em honra dos santos mais populares.

O mesmo autor (Neves, 1906) relata que as pequenas comunidades mantinham vínculos entre si para a proteção do território negro e para festejar seus santos, por meio de relações formadas em redes que estruturaram os parentescos dentro de cada quilombo e entre quilombos – mocambos, calhambos, terras de preto, ou comunidades negras. Ele menciona que os moradores da região se reuniam em inúmeras novenas e tresenas, regularmente seguidas de festividade.

[...] faziam grandes caminhadas para assistir a uma noite novenal, noite rescendendo a baunilha e a alecrim campestre, cheia de rezas cantadas, de festança, de alegria, de discórdias, de lutas. Ao se começar o terço as armas eram respeitosamente guardadas, tida a reza voltavam novamente as mãos aos seus donos. Fazia-se logo ouvir música. Tão ruidosa quanto lasciva, de gaitas de taboca, pandeiro, tambores, reque-reque, chocalhos, zabumba, o venerado zabumba, às vezes beijado fervorosamente pelos pobres de espírito como a um santo [...]. Havia profuso comes e bebes. Nos intervalos representava-se a Mulatinha de Oiro, o Boi, e outras diversões congêneres. (Neves, 1906, p. 231-234)

A descrição densa de Neves (1906, p. 245) sobre as novenas e tresenas revela a tradição das festas sob a luz da fogueira crepitante, ao som do batuque do samba, e do álcool, antigamente representado pela bebida aluá. Feita preferencialmente com o milho, ela é resultado da fermentação de um grão combinada com água e açúcar.

Acredita-se que os ensinamentos cristãos trazidos pelos padres missionários foram adaptados aos costumes feiticistas locais (Santa Rita, 1977, p. 7), cuja relação entre religião e produção caminham juntas para garantir a recomendação adequada ao calendário agrícola. As chamadas Sorte de São João e Sorte de São Pedro se trata de observação da natureza misturada à providência divina como forma de antecipar a previsão meteorológica para os tempos de preparo de solo, normalmente iniciados em setembro.

Outra relação divina com os alimentos em Bem Viver é atribuída a uma pessoa, ‘pai de Seu Rosalvo de Isabel’, que vendeu uma novilha para conhecer o dia de adoração à Bom Jesus em Bom Jesus da Lapa na Bahia. A festa em honra a Bom Jesus da Lapa acontece anualmente no dia 6 de agosto e é uma das maiores festas religiosas do Brasil. Ali, milhares de fiéis e romeiros de diversas partes do Brasil se dirigem ao santuário para participar das celebrações religiosas, fazer suas promessas e agradecimentos, e buscar graças e milagres junto ao santo. Pai de Seu Rosalvo é conhecido por ter fartura na produção e a disponibilidade de criação animal para abate por ter vendido sua única novilha para ir até a celebração a Bom Jesus. Agraciado pelo seu sacrifício, a família do pai de Seu Rosalvo fez uma capela e celebra anualmente os dias 6 de agosto.

O poder mítico das águas do rio Gorutuba se mesclava com práticas cristãs pelas rezas coletivas. Santa Rita (1977) descreve esse processo em que a água do rio “milagroso” era

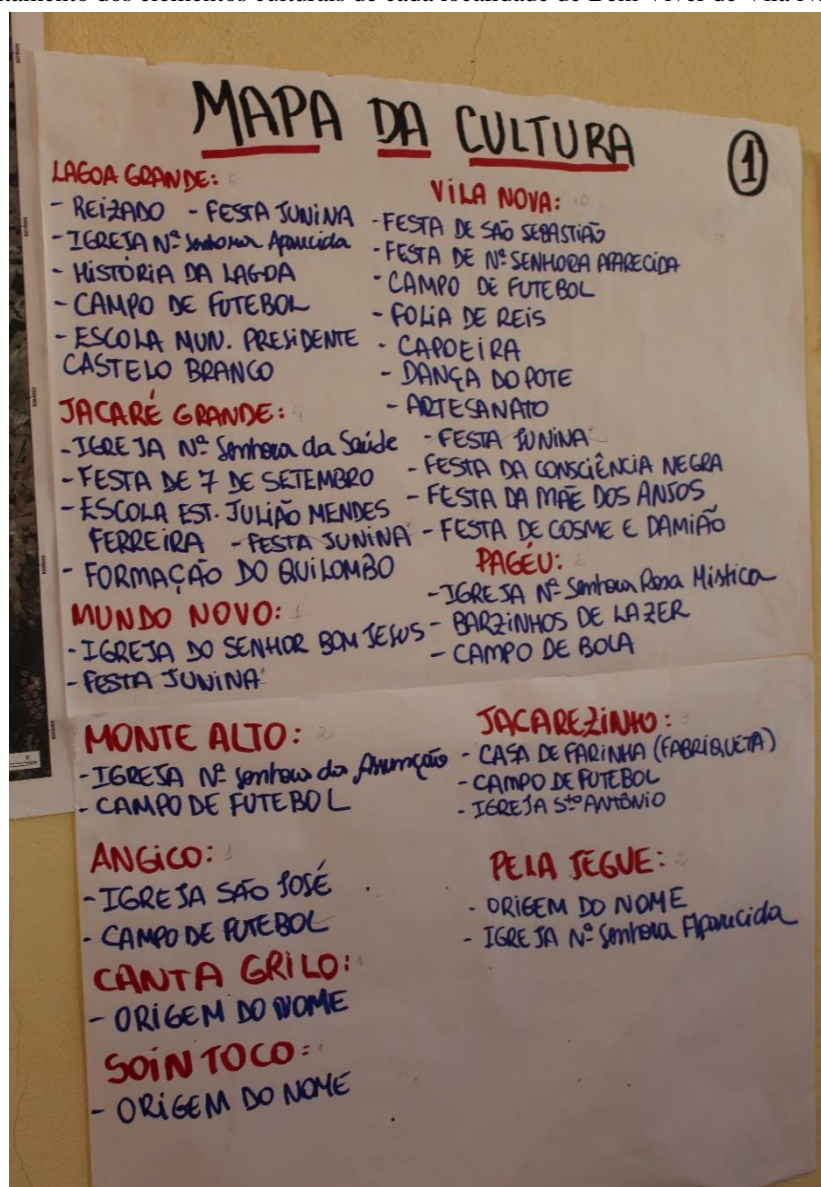
recolhida em botijas e cabaças no dia de São João Batista, após os habitantes se banharem naquelas águas ao amanhecer. Além de afastar o mal, as águas do Gorutuba eram utilizadas para preparar “mesinhas” no dia 3 de maio, dia de Santa Cruz. A “mesinha” consistia na reunião dos habitantes, empunhando um punhado de milho, ao redor de uma mesa onde o milho era colocado. Em pé e em voz alta, recitavam:

Minha alma pronta e forte
Que a morte há de passar
Inimigo da Santa Cruz
Parte em mim não terás
Que no dia da Santa Cruz
Cem vezes ajoelhei
Cem vezes eu persignei
Cem ave Marias eu rezei.

O responso era recitado repetidamente, cem vezes em sequência. Depois de rezadas as cem Ave Marias, cada devoto se ajoelhava, fazia o sinal da cruz e podia recolher um grão de milho por sua vez. Seguidamente, encerrava-se com o “ofício de Nossa Senhora” e com a chamada ceia de café com biscoito espremido (feito de polvilho de mandioca), bolo de puba, fubá de milho, ou beiju, sempre oferecida pelo dono da casa. Assim podiam iniciar o plantio do milho e garantir a boa colheita.

Cada localidade de Bem Viver de Vila Nova dos Poções tem sua singularidade naquilo que eles próprios revelam como de prática cultural, conforme observado na reunião feita na comunidade para outro propósito que não deste estudo. Apresentando cada qual suas próprias atividades relacionadas à sua própria igreja, os representantes de todas as localidades de Bem Viver indicaram os elementos culturais que deveriam constar num suposto mapa da comunidade, como apresentado na foto a seguir:

Figura 21 - Levantamento dos elementos culturais de cada localidade de Bem Viver de Vila Nova dos Poções



Fonte: arquivo pessoal da autora.

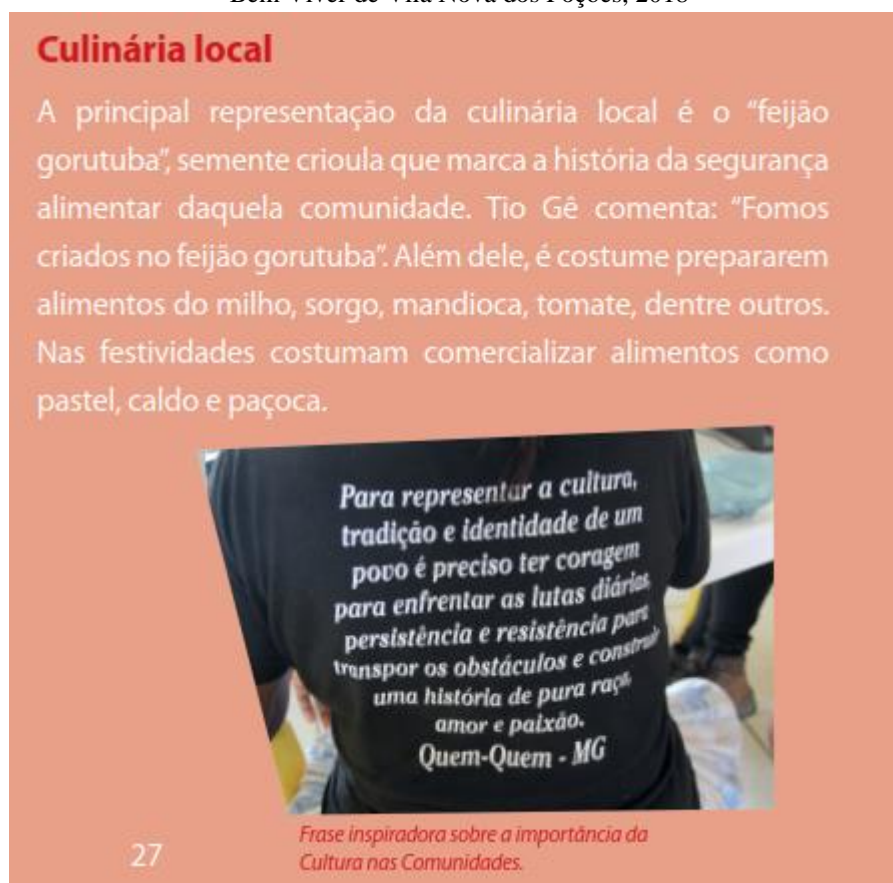
Durante essa atividade de campo, a tradição da ‘Dança do Pote’ também foi citada, sendo no passado intimamente ligada aos casamentos na comunidade, especialmente quando a última filha de uma família se casava. No momento do amanhecer, a mãe conduzia os membros da celebração em uma volta ao redor da casa por três vezes, enquanto um grupo musical chamado “batuque” tocava e todos entoavam cânticos e orações. Ao final, a mãe abençoava a filha e o genro quebrando um pote aos seus pés e presenteando-os com doces, biscoitos e outras guloseimas. Atualmente, a dança tornou-se uma apresentação cultural realizada durante períodos festivos, onde as mulheres dançam habilmente carregando um pote de barro sobre suas cabeças. Junto a essa dança, é comum a performance do ‘Batuque’, uma dança tradicional acompanhada

por instrumentos como caixa, violão, pandeiro e tambor, uma espécie de samba rural, enquanto os participantes entoam cânticos improvisados e músicas com versos antigos.

A folia de reis, chamada simplesmente de ‘Reis’, protagonizada especialmente pelos moradores de Lagoa Grande, inicia-se em 25 de dezembro e se encerra em 6 de janeiro. Em julho e outubro, os integrantes da folia percorrem as casas daqueles que os convidam para pedirem proteção ou prestação de agradecimento por uma graça alcançada. Por meio da folia, são levantados recursos para melhoria dos bens públicos, como foi citado em entrevista, que os leilões vinculados à prática cultural já foram destinados a melhoramento das vias. Tal autonomia é valorizada pelos moradores de Bem Viver ao dizerem: “Não dependemos de política. Se precisar levantar dinheiro para cirurgia, a gente levanta. Já levantamos 9 mil” (Jovina, entrevista, 2019).

Por último, como elemento da cultura local, os participantes da reunião mencionaram a ‘culinária local’, em que a principal representação é do feijão gorutuba.

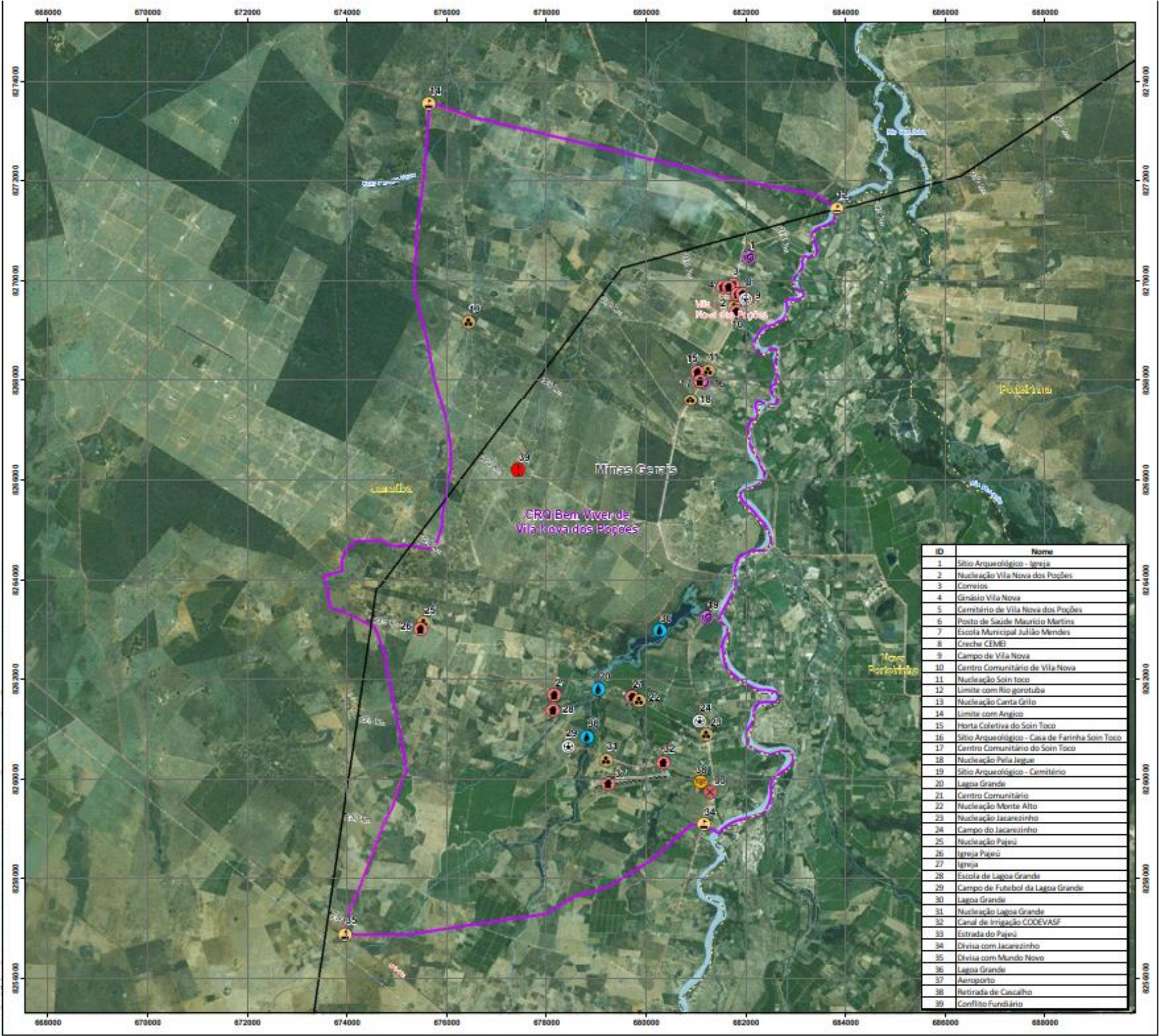
Figura 22 – Registro da cartilha do Plano de Gestão Territorial e Ambiental Quilombola para a comunidade de Bem Viver de Vila Nova dos Poções, 2018



Fonte: Ecology Brasil, Plano de Gestão Territorial e Ambiental Quilombola (PGTAQ, 2019). Material institucional.

A seguir apresentamos os principais pontos de interesse cultural identificados em campo:

Figura 23 – Levantamento dos principais pontos de interesse cultural da comunidade de Bem Viver, feito pela equipe da Ecology Brasil em 2018, a qual participei como pesquisadora



Fonte: elaboração da autora com base no Google Earth.

CAPÍTULO IV – Novas dinâmicas territoriais

Este capítulo trata das alterações dos meios de vida dos moradores de Bem Viver de Vila Nova dos Poções, cujos alicerces e principais aspectos foram percorridos até esse momento da tese, de modo que nossa abordagem procurou trazer a alimentação, especialmente o feijão gorutuba ao centro da nossa análise. Sob esse aspecto, as mudanças nas formas de obtenção de alimentos, a partir dos relatos locais, se iniciaram com as novas dinâmicas territoriais na região pelas mãos das obras da ferrovia, em meandros do século XX.

Acerca da alimentação, nossos esforços analíticos recapitularam o alimento como elemento central da obtenção dos meios de vida em Bem Viver até 1970, quando observamos mudanças efetivas especialmente atuantes sobre o uso e ocupação da terra, quando os quilombolas gorutubanos passam a perder expressivamente as extensões de terras daquilo que constituía-se como um território, chamado por eles ‘nação’.

A trajetória sócio-histórica trazida até aqui em nosso trabalho serviu como base comparativa para compreender as mudanças na alimentação também resultadas de alterações nas dinâmicas territoriais mais recentes, principalmente aquelas vivenciadas por aquela população, ou seja, de base concreta, na ordem material e cotidiana.

Considerando um território enquanto um conjunto integrado dos sistemas de objetos e de ações (Santos, 2001), os objetos técnicos (da ordem material), como no caso da ferrovia e da barragem, que serão melhor abordados adiante, elas foram importantes componentes de reorganização daquele espaço. De forma integrada, a chegada de novos sistemas de objetos e ações advindas pela ferrovia e pela barragem, não encerradas por elas, mas principalmente ocasionados por elas, incidiu sobre as unidades de paisagem e os modos de uso daquela população, na mesma medida em que novos sistemas de ações interferiram naquele meio e na relação dos sujeitos com a natureza.

Tratando sobre território como lugar comum do campo da Geografia, vale a ressalva de informar que:

Há diversas vertentes sobre a compreensão do território, segundo sua natureza e enfoque de aproximação. Sob o ponto de vista jurídico-político o território é definido como espaço delimitado e controlado pelo exercício do poder soa a concepção mais subjetiva – cultural e simbólica. Constitui produto da apropriação e valorização simbólica de um grupo em relação ao espaço sentido, vivido e compartilhado. Sob a concepção econômica, o território evoca a dimensão das restritas relações econômicas, que concebe o território como sinônimo de recursos, da relação capital-trabalho ou da divisão “territorial” do trabalho. E a concepção naturalista enfatiza as relações homem/natureza/sociedade manifestada na relação ambiental. (Perico, 2009, p.56-57).

Como essa tese não tem o objetivo de dissertar sobre amplo debate ou discorrer sobre as diversas vertentes e conceituações de território enquanto um espaço geográfico, no nosso entendimento as maiores contribuições nesse campo são da Geografia e aqui nos aproximamos do entendimento do território de Milton Santos (1999, p. 51) enquanto um espaço geográfico *“formado por um conjunto indissociável, solidário e contraditório de sistema de objetos e sistemas de ações que não devem ser considerados isoladamente, mas, como marco único, onde a história evolui”*. Nesse sentido além das unidades de paisagem, utilizadas anteriormente para observar a obtenção dos alimentos a partir da relação e organização social dos homens com o meio em que vivem, os objetos técnicos, tal como estradas, aeroportos, indústrias, ou seja, as diversas formas de manifestação da propriedade privada e suas diferentes destinações de uso de um espaço, têm importante papel na construção das sociedades, assim como as relações de produção, os aspectos legais e simbólicos que também influenciam a história do território. *“Os sistemas de ações também não são possíveis sem os sistemas de objetos”* (Santos, 1999, p.51), ou seja, são correlacionados, engrenados.

Sendo os meios de vida desenvolvidos sob o estímulo da satisfação das necessidades básicas, até então centrada na obtenção de alimentos, dentre os quais o feijão gorutuba como um tipo alimentar fundamental para a sobrevivência daquela população, e considerando que essas necessidades são dinâmicas (Candido, 1979) e, portanto, sujeitas a alterações ao longo do tempo, no quesito alimentação podemos entender alguns aspectos responsáveis pela transformação de alguns alimentos tidos como fundamentais em acessórios, como é o caso do feijão gorutuba.

Dito de outra forma, a introdução de objetos técnicos, como a ferrovia e a barragem, desempenhou um papel crucial na reorganização do uso do território gorutubano quilombola. Essas mudanças afetaram não apenas as paisagens locais, mas também os padrões de uso da terra pela população. Além disso, a evolução das necessidades alimentares ao longo do tempo resultou na transformação de alimentos anteriormente considerados fundamentais, como o feijão gorutuba, em itens acessórios.

Compreendendo que *“a história dos homens e da natureza condicionam-se mutuamente”* (Schmidt, 2005, p.163 *apud* Schneider, et.al, 2010, p.46), a obtenção dos alimentos, a qual tratamos nesse trabalho, depende da organização social do grupo na relação entre as suas necessidades e os recursos disponíveis. Sendo a organização social basilar para um grupo social obter seus alimentos, as alterações nos sistemas de objetos e ações daquele território rearranjaram os meios de vida daquela população, assim como veio trazendo

mudanças nas formas de obter alimentos e nos tipos alimentares selecionados, sobretudo pela expropriação ora paulatina ora violenta de suas terras, pelas imposições de novas relações de trabalho e pela obstacularização do livre acesso à água do rio Gorutuba, o milagroso.

Além das crescentes dificuldades dos gorutubanos quilombolas para acessarem as águas do rio, destaca-se as secas periódicas atribuídas ao clima semiárido e acentuadas pelo uso ambiental inadequado da região, enquanto imperativas das mudanças sobre as novas formas de obtenção dos alimentos e por conseguinte, dos meios de vida historicamente constituídos em Bem Viver. A apropriação do rio Gorotuba por outros proprietários não gorutubanos quilombolas junto das secas cíclicas, ou seja, a água enquanto um bem comum, se tornado um bem privado, expressa-se como a mais fundamental/elementar restrição de uso das unidades de paisagem imposta e que, por consequência, vem paulatinamente alterando as estratégias de continuidade da identidade dos gorutubanos quilombolas, baseada, dentre outras formas, na sua relação com os recursos da natureza disponíveis.

O foco nas mudanças na ordem material, de alteração física da apropriação do território, a partir especialmente da chegada da estrada de ferro e da barragem, não desconsidera, no entanto, as mudanças trazidas nesses anos com a chegada da energia elétrica⁶⁷ e da televisão que, dentre outros aspectos, com certeza introduziram novos elementos culturais e alimentares historicamente selecionados por aquele grupo social. Tampouco ignora a valorização cada vez maior da forma de vida urbana em detrimento da rural, acentuada entre os anos de 1980 e 1990, trazida no bojo dos processos de modernização da ordem civilizatória resultante mais da aleatoriedade e menos da manipulação racional de um ou outro indivíduo. Por mais que essas mudanças também tenham ocorrido em Bem Viver, para este trabalho foi possível nos debruçarmos mais sobre a chegada dos grileiros e a consequente apropriação da terra dos gorutubanos quilombolas, o principal meio de produção e de vida deles, por exemplo e menos sobre outros fatores de mudanças fundamentais para a alimentação local.

A escolha analítica pelas interferências dos objetos técnicos naquele território para este capítulo foi acionada na tentativa de compreender alguns pontos de ruptura nas formas de obtenção dos alimentos, por serem elas, uma importante expressão dos meios de vida daquela população, e por isso, da identidade do grupo social gorutubano quilombola. As alterações de ordem concreta no território, por meio dos sistemas de objetos e ações, ao longo do tempo,

⁶⁷ De acordo com o jornal “O Gorutuba” em 1978 foi realizado um convênio com a Eletrobrás para a eletrificação rural em Janaúba para serem eletrificados 100km às margens do rio. (O Gorutuba, Janaúba, 29 out. 1978, p.01 apud Moura, 2019, p.54).

alteram a organização social daquele espaço e, por conseguinte, devem ter refletido na coesão identitária e na delimitação daqueles que compõem o grupo social. Vale considerar que as mudanças culturais e a importância da cultura responsáveis pela coesão do grupo enquanto pertencentes a uma identidade étnica, foram trazidas anteriormente nesse trabalho pela perspectiva histórica, não sendo possível compreender a totalidade e os elementos possíveis de ruptura e alterações na atualidade pela necessidade de recorte que um trabalho acadêmico impõe.

Antes de adentrarmos com maior profundidade aos sistemas de objetos e ações que mudaram as dinâmicas territoriais em Bem Viver, destacamos a observação de uma mudança na ordem material cotidiana. Embora esta tese não tenha se dedicado especificamente ao estudo das práticas alimentares, envolvente dos instrumentos utilizados durante os atos de comensalidade, considerando não apenas sua função prática, mas também seu significado simbólico e cultural dentro das diferentes sociedades estudadas (Poulain, 2013), ocasionalmente usamos esse recurso para ilustrar as mudanças ocorridas na comunidade analisada. A transição da gamela para o prato, como fontes materiais de observação dos fenômenos das mudanças em Bem Viver, revela um elemento da transformação da cultura material vinculada às refeições cotidianas. Enquanto um utensílio que organiza a oferta de alimentos na mesa do dia a dia: a gamela, um instrumento tradicional que remonta ao passado quilombola, feita de barro, coletado nas margens de lagoas e do rio Gorutuba, foi substituído pelo prato de louça, comprado fora da comunidade.

O prato e a gamela enquanto artefatos que simbolizam as mudanças na alimentação dos quilombolas, representam também a transição da relação íntima com a natureza de um grupo étnico, em que os recursos naturais disponíveis eram transformados em alimentos e em utensílios essenciais para apoiar e garantir a sobrevivência do grupo. A gamela de barro, produzido localmente, sendo o único recipiente utilizado à mesa onde todos compartilhavam a comida ali servida com as próprias mãos, foi substituída pelo prato comprado, servindo as refeições de forma individualizada. Essa mudança simboliza não apenas transformações materiais, mas também as de ordem cultural e social na vida cotidiana da comunidade quilombola sobretudo marcadas pela chegada dos trabalhadores para a construção da ferrovia.

A transição da gamela de barro para o prato de porcelana e talheres, ocorrida a partir dos anos 1970 entre os quilombolas gorutubanos, pode ser compreendida como parte inevitável do processo civilizatório. Esse processo, discutido por autores como Norbert Elias, refere-se à progressiva transformação de comportamentos e costumes de acordo com mudanças nas

estruturas sociais e econômicas. À medida que a sociedade evolui e integra novos valores e práticas, a substituição de utensílios tradicionais por outros mais "modernos" se torna quase inevitável.

Nesse contexto, a gamela de barro — símbolo de uma relação direta com a natureza, onde todos compartilhavam a comida em um único recipiente, utilizando as mãos — deu lugar ao prato de louça e aos talheres, representando uma nova dinâmica social, onde o individualismo e o distanciamento dos elementos naturais começaram a ganhar mais espaço. Essa mudança não foi meramente uma escolha arbitrária, mas uma consequência do processo civilizatório que influencia os padrões de comportamento, modos de vida e, consequentemente, a forma de se alimentar e de se relacionar com o meio ambiente.

Assim, a gamela e o prato são metáforas dessa transição: de uma cultura material mais ligada à terra e aos recursos naturais, para uma cultura mais industrializada e mercantilizada. Essas transformações, inevitáveis dentro do próprio curso da história, refletem a adaptação às novas realidades socioeconômicas e culturais da comunidade quilombola.

Essa explicação reforça que essa mudança, embora tenha ocorrido nos anos 1970, seria um processo que aconteceria mais cedo ou mais tarde devido à integração progressiva das comunidades quilombolas ao tecido social mais amplo e às influências externas.

4.1 ‘Chegantes’ da Estrada de Ferro Central do Brasil

A chegada das obras da ferrovia, em 1940, é interpretada pelos moradores locais como o início das ainda frequentes ameaças de expropriação daquele território. Na década de 40 a extensão da linha da Estrada de Ferro Central do Brasil (FCA) chega até municípios como Monte Azul e Janaúba, próximo ao território gorutubano:

Segundo Costa (1999), na memória regional, de acordo com informação de Simão Ribeiro Pires, historiador regional, enquanto labutavam carregando madeira, trilho e cascalho, abrindo picada ou o percurso por onde os trilhos passariam, os negros cantavam vissungos, cantos de trabalho em línguas africanas (Costa Filho, 2008, p.49).

Embora seja dito pelos entrevistados que a chegada de trabalhadores externos trouxe reconhecimento das roupas gorutubanas e do feijão gorutuba, também é dito que na década de 1950 as comunidades instaladas na região começaram a sofrer o assédio de fazendeiros e novos habitantes, os chamados ‘chegantes’, pressionando a fronteira agrícola para o interior daqueles territórios.

Localizados em região de alto índice de malária, no governo Dutra (1946-1951) o Estado inicia um grande esforço para a erradicação dessa doença no semiárido como a malária, permitindo a chegada de outros novos habitantes. Na memória de algumas comunidades, é marcante a devassa dessa fronteira, quando muitos moradores se depararam pela primeira vez com homens brancos:

A mulherada foi fazer pescada. Quando viemos do rio, tinha uma vargem, vimos uma rastaria, nem de sapato a gente usava. Pegou suspeito, a meninada amoitou no mato com a mulherada. Aí fui na frente, vi aqueles com chapéu de alumínio, botas. Eram os xeringadôs. Foram os primeiros brancos que vi. (Sr. Nelson, depoimento coletado por Costa Filho, 2008, p.101)

Para eles, a chegada da estrada de ferro provocou uma série de encontros violentos entre os “brancos” e os gorutubanos. Uma quilombola de Jaíba conta que:

Tinha muito gorutubano que já tinha visto branco, mas eram os mais velhos. Os mais novos, como meu avô e minha avó, nunca tinham visto branco, nem sabiam o que era, se era bicho...não sabia. Minha avó conta que quando eles viram branco pela primeira vez, foi pela bota. Quando viram a pisada da bota, ficaram pensando: que bicho é esse? E foram atrás e aí viram um branco. Todo mundo se assustou, saiu correndo, teve uns que ficaram parado, sem reação, outros foram lá encostar, ver o que era aquilo. Aí que foram chamar os mais velhos, que já tinham visto branco, e aí eles foram conversar, ver o que era.

As novas práticas econômicas trazidas ao território adotaram o cercamento das terras e a apropriação dos territórios confeccionados por gerações de gorutubanos quilombolas na região, alterando profundamente as relações de trabalho e de sobrevivência, conforme vimos, baseados num equilíbrio relativo entre pessoas e natureza e nos conhecimentos adquiridos dessa relação específica com o agroecossistema local. O conceito de "cercamento", como abordado por Castilho (1999), remete à análise da expropriação e territorialização das comunidades quilombolas na Bahia, e foi emprestada para este trabalho sob à luz de Costa Filho (2008) que também utilizou o termo. Castilho observa que durante a década de 1970, houve um rápido processo de delimitação das pastagens e lagoas compartilhadas, o que teve um impacto significativo na utilização coletiva da terra. Esse cercamento resultou na submissão das comunidades quilombolas às normas estabelecidas por fazendeiros e comerciantes, criando uma situação de dependência e vulnerabilidade (Castilho, 1999, p.48-49).

A privatização das áreas comuns imposta pelas novas práticas econômicas, dentre as quais utilizou-se da prática de pilhagem de terra seguida de cercamentos, veio esgotando os recursos naturais e representou uma ameaça à sobrevivência dessas comunidades, num processo similar ao que ocorreu no vale do Gorutuba. Este processo de cercamento está intrinsecamente

relacionado à corrida dos cartórios em busca da regularização fundiária, iniciada pela Lei de Terras, conforme mencionado anteriormente, e intensificada nas décadas de 1960 e 1970 (Castilho, 1999).

No contexto de Bem Viver, a chegada da ferrovia, mais especificamente a partir da década de 1950, uma nova relação social e de trabalho foi imposta, fazendo com que a prestação de serviços às novas fazendas instaladas passasse a ser, cada vez mais, uma necessidade.

Contam os mais antigos, que durante as décadas seguintes os moradores das diversas comunidades da região passaram a sofrer todo tipo de assédio sobre suas terras como ameaças e até mortes. A grilagem, a ocupação ilegal e todo tipo de subterfúgio foram aplicados para expulsar os antigos moradores da região, iniciando ainda uma fase de contato e atrito com a economia formal e o Estado brasileiro, sem qualquer reconhecimento daquelas pessoas que ali já habitavam e se organizavam. A utilização do termo grilagem foi comumente usado pelos entrevistados.

As comunidades quilombolas eram tratadas quase que como humanidades inexistentes e os invasores conseguiram junto às autoridades legais o direito de posse sobre as terras que constituem um território secular daquelas comunidades. (Querino, 2006, p.8)

A chegada da ferrovia viera sob a promessa de integrar a região desde Montes Claros até Monte Azul com alguns grandes centros do Brasil como São Paulo, Rio de Janeiro e Salvador. Em 1950, o trecho conectando Belo Horizonte a Salvador é concluído e passa a permitir a chegada de viajantes em busca de novas terras. Outro efeito é a desarticulação da organização econômica da região uma vez que a nova via permite o abastecimento a partir de centros urbano-industriais. (Costa Filho, 2008, p.51).

Com a perspectiva de dominar ou lugares ‘vazios’ ou de trazer civilidade ao ‘sertão não trato’, os projetos de interiorização do Brasil, visado o desenvolvimento eram debatidos ainda em 1889, foram fracassados temporariamente até ser cumprido pela instalação da linha férrea (Moura, 2019). *“A linha férrea cumpriria um papel não apenas econômico, mas também político e simbólico: levar a ‘brasilidade’ e ‘sentimento patriótico’ aos sertanejos ‘sem identidade’ que viviam em regiões distantes dos centros urbanos”* (Moura, 2019, p.46).

O então Ministro da Aviação, o Senhor Francisco Sá, nascido na Fazenda de Santo André de Brejo das Almas, atual município de Francisco Sá, foi o responsável pela implantação

da linha férrea (Costa Filho, 2008, p.48). Ainda em 1924, Bocaiúva inaugura a Estação da Estrada de Ferro Central do Brasil (EFC).

Após chegar a Montes Claros [1926], a construção foi paralisada até 1942, quando teve seus trabalhos reativados, a conclusão até Monte Azul se deu em 1946 e a ligação com a Leste Brasileiro (até Salvador) em 1950. Teríamos assim (...) a mobilização de um grande número de trabalhadores durante a construção (...). Para se ter uma ideia da mão-de-obra mobilizada no trecho Montes Claros – Monte Azul, conforme nos relata Nelson Viana, entre 1942 e 1943, auge dos trabalhos, havia em serviço 15.000 homens, que com suas famílias atingiam cerca de 50.000 pessoas. (...) Na década de 50 a agropecuária se estende pelo Vale do Rio Verde, então saneado da malária, contando com o apoio da ferrovia que chegou a Janaúba em 1946. (Oliveira, 2000, p. 61-62 *apud* Costa Filho, 2008, p. 48-49).

Dentre as diferentes novas imposições produtivas sobre o território considerado tradicional pelos gorutubanos quilombolas, o cultivo do algodão foi transplantado como ciclo produtivo e econômico, além da intensificação da criação de gado. O algodão viera a reboque da ferrovia pela frente de modernização, inclusive na perspectiva de abastecimento de gêneros alimentícios demandados pela região centro-sul brasileira (Lessa, 1993; Querino, 2006 *apud* Dayrell, 2019, p. 32).

Pari passu às ferrovias, chegaram outras obras de infraestrutura, como uma linha telefônica de Montes Claros à Monte Azul com postes de 8 em 8 quilômetros, quatro estações de radiotelegrafia e trinta quilômetros de estrada para transporte de víveres, materiais e água (Lessa, 1993, p.204 *apud* Moura, 2019, p.48), o que obviamente foi atraindo pessoas para a região e formando núcleos urbanos que posteriormente vieram a se tornar cidades.

Segundo a Enciclopédia dos Municípios do IBGE, em 1933 a atual cidade de Janaúba era um lugarejo simples, onde se via residências rurais pertencentes a diversos sítios vizinhos. A localidade com seu núcleo populacional chamado de Gameleira, pertencente ao então município de Francisco Sá, elevou-se a categoria de município e passou a ser chamada de Janaúba em 1948, (IBGE)⁶⁸, período associado ao início da operação da EFC na região. Segundo os relatos dos moradores atuais, Janaúba é um nome de origem indígena que significa planta leitosa, sendo comum de ser encontrada na região, ela também é reconhecida popularmente como ‘algodão de seda’. Para muitos entrevistados em campo, os meios de vida baseados em policultivos e em alimentos como o feijão gorutuba, foram transformados pela construção da linha férrea. Por sua vez, a relação com os trabalhadores externos e

⁶⁸ Disponível em: <<https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/dtbs/minasgerais/janauba.pdf>>. Acessado em 08 de dez. de 2017.

posteriormente com os passageiros da linha férrea que vieram a batizar o feijão como gorutuba, como dito pelos entrevistados, demarcando a noção de delimitação de grupo, o nós e os outros, para a comunidade, na manifestação da identidade gorutubana.

Ao final da obra da linha férrea, muitos trabalhadores permaneceram na região como ‘posseiros’ ou ‘ocupantes’, esta última segundo classificação do IBGE à época, cultivando suas roças de subsistência. Essa categorização também se aplicava aos nativos, especialmente os gorutubanos quilombolas por não possuírem título de terras. Segundo o Censo Agrícola de 1950⁶⁹, Janaúba passou de 2 para 340 posseiros entre os anos de 1950 e 1960. Outros, quilombolas ou trabalhadores recém-instalados, também passaram a oferecer a sua mão de obra para os novos ‘proprietários’ ou a ocupar as terras ‘sem o consentimento do grileiro’ que tinha, recentemente, comprado o direito documentado sob às terras.

O salto populacional de Janaúba em 1950 pode ser observado pelos dados do IBGE, quando dos 13.219 habitantes, 3.033 moravam na cidade e 10.186 no campo. Em 1960, a população janaubense totalizava 23.004 pessoas, das quais 5.055 eram residentes da zona urbana e 17.949 da zona rural. Dez anos mais tarde, em 1970, a população chegou a 31.587 com 1.018 habitantes urbanos e 21.569 rurais (Andrade, 1982, p.392).

A reboque da implementação da obra, foram relatados nas entrevistas alguns eventos de resistência e de confrontos entre as famílias gorutubanas quilombolas e as equipes de trabalhadores responsáveis por implantar a estrada de ferro. Como mencionado, relataram que junto da construção da ferrovia⁷⁰ chegaram os primeiros grandes fazendeiros na região do Vale do Gorutuba, desencadeando diversos conflitos de terra e iniciando um forte processo de desterritorialização do povo gorutubano da região.

Contam as famílias locais que um homem de prenome Santos Mendes teria sido o principal grileiro de terras da região onde hoje está localizada Bem Viver de Vila Nova dos Poções, conforme já mencionado anteriormente, esse senhor teria tomado as terras e ameaçado principalmente os núcleos de Pajeu, Soin Toco, Lagoa Grande, Monte Alto. Santos Mendes

⁶⁹ Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, IBGE. Censo Agrícola de 1950: Minas Gerais. Série Regional. Volume XXI. Tomo 2. Rio de Janeiro: IBGE, 1955 apud Moura (2019, p.49).

⁷⁰ O projeto da estrada de ferro ligando Montes Claros à Extrema, de Santo Grande à São João Batista iniciou-se em 1889, mas somente em 1922 é que começou a ser concretizado. Em 1924 é inaugurada a Estação Estrada de Ferro Central do Brasil em Bocaiúva (Filho, 2008, p.48). Gameleira elevou-se a categoria de município quando passou a ser chamada de Janaúba em 1943 depois que a Estrada de Ferro passou a servir o município.

teria formado um clã composto por irmãos e filhos que se apossaram grande parte das terras do povo gorutubano. Auto identificados como uma “nação” nos dizeres locais, os gorutubanos foram forçados a se espalharem por outras localidades ao longo do rio Gorutuba. A atuação de Santos Mendes, nomeada pelos moradores como “grilagem”, ocorreu em ambas as margens do rio, afetando muitas localidades de gorutubanos do interior de Bem Viver. Esta é ainda uma memória bastante vívida nas lembranças dos moradores locais na atualidade.

Muitos quilombolas gorutubanos, especialmente da nucleação Pajeú, contam que Santos Mendes possuía um empregado, que seria o “engenheiro”, e tinha a função de “cortar terra” para demarcar os lotes apropriados. Este sujeito, pelas lentes locais, determinava quem seriam os proprietários ou não. Havendo resistência por parte dos quilombolas, as desocupações eram feitas violentamente pelo clã de Santos Mendes e seus capangas que passaram a circular na região subjugando, espancando e humilhando os gorutubanos quilombolas da região.

Segundo uma quilombola do Pajeú:

Tinha um cara, que diziam que era engenheiro, que cortou essas terras tudo aqui. Botou gente pra fora, dizendo que tinha comprado aquilo, e que tudo era do Santos Mendes, e se a gente quisesse ficar tinha que comprar aquele pedaço de terra que ele cortava. Botar a gente pra fora eles não podiam, que, senão, quem ia trabalhar para ele? Eles precisavam de nós aqui. Então, foi aí que a gente foi saindo das terras, uns foram ganhando o mundo, mas muita gente ficou por aqui. Mas esse Santos Mendes, que não era daqui, disse que tudo era dele (Rosi, entrevista, 2019).

Naquele momento, a chegada de investimentos públicos e infraestrutura valorizaram o espaço rural ao mesmo tempo que passou a revelar desigualdades de classe entre aqueles que ali viviam e os ‘chegantes’, nos dizeres locais. A obtenção dos meios de vida existentes no local e aquela trazida pela ferrovia foram conflitadas e foram demarcando hierarquizações entre as pessoas e as suas formas de vida.

Uma quilombola de Vila Nova, tia Teu, lembrou desses tempos e nos contou que ao se deparar com cavalos bem tratados e utensílios de alumínio pendurados no lombo do animal, que brilhavam com a luz do sol, pode reconhecer a diferença entre os ‘nativos’ e aqueles que chegavam como proprietários de terras, demonstrando o lugar que cada um deveria ocupar. Para tia Teu, até ali, os instrumentos de cozinha eram de barro e de servia aos humildes, já os utensílios de alumínio ou porcelana eram usados pela classe dos proprietários de terras, marcando pelos meios materiais a hierarquização entre as pessoas. As estradas percorridas por

pessoas a pé, de animal ou pelos carros de bois, foram se transformando com a chegada da ferrovia, assim como as pessoas e mercadorias que circulavam por ela.

4.2 A Barragem Bico de Pedra

Sob o argumento de colocar fim no vazio regional e incentivar a ocupação do sertão não trato, tido como atrasado, durante a Primeira República, ainda em 1909, é criado o primeiro órgão estatal dedicado ao combate às secas na região do semiárido, a Inspetoria de Obras Contra a Seca (IOCS). Francisco Sá, nascido em Grão Mogol, no norte de Minas Gerais, e estabelecido politicamente no Ceará, foi o responsável pela criação do órgão quando ministro da Viação e Obras Públicas, este também um novo ministério⁷¹. Durante os anos seguintes, a IOCS produziu estudos antropogeográficos, botânicos e geológicos além de diversos outros sobre a região do semiárido em busca de soluções para as repetidas secas que assolavam a região. Entre perfuração de poços, construção de açudes e rodovias, a inspetoria tornou-se IFOCS, em 1919, e DNOCS, Departamento Nacional de Obras Contra as Secas, em 1945⁷².

Implantado de modo violento, o projeto de colonização iniciou-se com a subordinação do Centro-Norte de Minas ao Departamento de Obras contra as Secas (DNOCS) vinculada ao projeto da SUDENE (Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste). Este projeto também é considerado uma chave desencadeadora do processo de grilagem pelos moradores e foi quando outros fazendeiros passaram a comprar e grilar as terras do entorno das nucleações e do próprio território gorutubano quilombola.

Esse tipo de projeto de desenvolvimento confrontou-se com outros modelos, especialmente o praticado pelas populações cuja terra e os recursos naturais eram os elementos centrais de seus meios de vida. No novo modelo de desenvolvimento agrícola, um suposto acréscimo social e econômico confrontou-se as populações tradicionais pela pilhagem de terra, mas também culturalmente pelas novas relações sociais e trabalhistas impostas. Para garantir a instalação dos projetos de irrigação e barragem, centenas de pessoas foram expulsas e até expropriadas de suas terras, cancelada pela falta de documentação oficial, pela condição de posseiros em que viviam. Segundo Moura, esse processo de imposição de outros modelos de

⁷¹ <http://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/S%C3%81,%20Francisco.pdf> [Consultado em 07/12/2017]

⁷² <http://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/INSPETORIA%20FEDERAL%20DE%20OBRAS%20CONTRA%20AS%20SECAS.pdf> [Consultado em 07/12/2017]

desenvolvimento teve duas etapas: a primeira se deu entre 1974 e 1976 pelo DNOCS – Departamento Nacional de Obras Contra as Secas – antigo Iocs (Inspetoria de Obras Contra as Secas de 1909), posterior Ifocs em 1945, para em 1963 ser chamado de Sudene; e a segunda pela instauração da Codevasf (Companhia de Desenvolvimento dos Vales do São Francisco e Alto do Parnaíba).

Em 1959, a SUDENE, a Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste, é fundada por Juscelino Kubitschek sob a direção de Celso Furtado com a missão de incentivar o desenvolvimento econômico e social da região Nordeste, principalmente do semiárido, o que também coloca o norte de Minas sob sua influência. Apesar dos objetivos, os antigos moradores da região recebem poucos ou nenhuns suportes governamentais e, muitas vezes, os objetivos da estatal confrontavam-se aos direitos e interesses das populações historicamente instaladas.

Na segunda etapa, a Codevasf (Companhia de Desenvolvimento dos Vales do São Francisco e Alto do Parnaíba) mediavam a desapropriação com os trabalhadores rurais, ou no entendimento dos moradores foram, a Companhia expulsou os trabalhadores que não tinham documento, ou de má fé usou a assinatura com o carimbo do dedo (pois a maioria não era alfabetizada) para assinar por um termo que muitos deles sequer entendiam.

Por volta de 1970, antes do início do funcionamento da Barragem Bico da Pedra em 1978, os moradores da localidade, muitos deles vivos até hoje, contam que foram “ameaçados e encurralados” pelo projeto que objetivava a contenção das enchentes do Rio Mosquito, o fornecimento de água para irrigação dos produtores de Gorutuba e Lagoa Grande (localidade de Bem Viver), de que melhoraria o abastecimento público de água para os municípios de Janaúba e Nova Porteirinha e realizaria o melhoramento do abastecimento industrial (CODEVASF)⁷³.

Os relatos comunitários indicam que o projeto foi anunciado com o objetivo de abastecer os pequenos proprietários de Piranhas, local atualmente chamado de Santa Teresinha e região limítrofe com a localidade de Jacarezinho, pertencente ao território quilombola pretendido por Bem Viver de Vila Nova dos Poções, e primeiro povoado encontrado para vem de Janaúba para a comunidade. Havia ainda a promessa aos lavradores da localidade de Santa Grilo, localidade de Bem Viver, de serem beneficiados pela Barragem Bico de Pedra e pelo sistema de irrigação. No entanto, segundo os relatos locais, as obras só atenderam aos interesses dos grandes

⁷³ Disponível em: <<http://www.codevasf.gov.br/principal/perimetros-irrigados/elenco-de-projetos/gorutuba>>. Acessado em 08 de dez. de 2017.

irrigantes e demais proprietários que chegaram com o projeto de assentamento na margem direita do Gorutuba, projeto esse atrelado à barragem.

Os projetos do rio Gorutuba, Pirapora (de município homônimo) e Jaíba (abrangente do Rio Jaíba e Matias Cardoso), pertencentes à região do Médio São Francisco do Norte Mineiro, afetaram as áreas de produção comum, especialmente às margens dos rios maiormente utilizadas enquanto ‘furados’ e ‘vazantes’. A área afetada pelos projetos de irrigação, entre 1971 e 1989, saltou de 486 para 52.761 hectares, o que foi visto, à época, como progresso triunfando sobre as estruturas sociais e econômicas do considerado sertão arcaico (Moura, 2019, p.18). As justificativas dos empréstimos das instituições financeiras norte-americanas para a construção do perímetro irrigado nas regiões semiáridas do Brasil se pautavam como “alívio da pobreza” e “superação da pobreza” (Moura, 2019, p.20).

A irrigação representava uma agricultura moderna e comercial que seria capaz de alavancar o progresso e desenvolvimento de regiões consideradas subdesenvolvidas e atrasadas onde, segundo os órgãos governamentais, seus moradores/trabalhadores estavam presos à modos de vida, trabalho e produção primitivos e tradicionais. Segundo levantamento feito pelo Banco Mundial, entre as décadas de 1970 e 1990, foram investidos mais de R\$ 2 bilhões em obras de irrigação, abrangendo uma área de aproximadamente 600 mil hectares, divididos entre a iniciativa privada (400.000 ha.) e o setor público (200.000 há.). (Moura, 2019, p.20)

Os projetos de irrigação associados à Barragem reforçavam o ideal da vocação agrícola do norte mineiro defendido a partir da segunda metade do século XX, não deslocado do que entendemos atualmente enquanto modernização agrícola que, dentre outros aspectos teve como desdobramento o incentivo individual em detrimento do trabalho coletivo e da reciprocidade, encontrados nas comunidades quilombolas gorutubanas. A dicotomia entre produção moderna e conservação do tipo produtivo feito pelas populações tradicionais no meio rural é um dos debates gerados pela ampla contradição promovida pela “modernização conservadora” no Brasil. Esta, por sua vez, teria preparado o terreno para o que posteriormente foi chamado de agronegócio. Segundo Delgado (2005) o agronegócio é uma estrutura produtiva cuja base remonta o período colonial, a grande propriedade, a monocultura e a produção voltada para a exportação. Para o mesmo autor, atualmente essa estrutura econômica é resultado da associação entre o capital agroindustrial e a grande propriedade fundiária que realiza a estratégia econômica do atual capital financeiro, e não será desenvolvida nesse trabalho.

A chegada de grandes projetos, tais como a ferrovia e a barragem, impuseram novas práticas econômicas ao território que dentre outros aspectos já citados anteriormente, impulsionou substituição gradual, em curso, do ‘valor de uso’ para o ‘valor de troca’, tanto para as produções agrícolas quanto para a terra. A pequena renda adquirida pela venda dos

excedentes, não mais se limitava em garantir os mínimos de sobrevivência, tais como complementos de alimentos e vestimentas como observamos na trajetória da comunidade, mas objetivava a aquisição de mais terras, equipamentos e insumos apregoados no bojo da modernização agrícola.

Em Bem Viver, verificou-se que a ferrovia, a barragem, junto com o aumento populacional e dos investimentos públicos e privados, fez crescer a circulação e a importância das mercadorias e do dinheiro, significando também em reorganização social de costumes e tradições, dentre eles o fetiche por alimentos não produzidos na comunidade, como o pão de farinha de trigo, ou da galinha comprada fora em detrimento daquela produzida localmente. O mesmo ocorreu com o feijão, conforme o relato de Seu Valdecir (entrevista, 2019) de Vila Nova: “O feijão gorutuba é mais rápido, é dos antigos, mas hoje comemos o do tipo carioquinha todo dia. Não é produzido aqui não. É comprado”.

Quando perguntamos ao Seu André, de Lagoa Grande, se hoje ainda é doado o feijão para o plantio nos casos de situação de dificuldade ele respondeu: “*Agora é tudo pela ordem do dinheiro*”, sugerindo que a reciprocidade em torno do grão possa ter acabado e ter sido substituída pela mediação de moeda. As mudanças das ordens prática e material alteraram a organização social historicamente centrada na obtenção dos alimentos para garantir o mínimo de sobrevivência daquela comunidade, alterando também sua base alimentar, onde o feijão gorutubano vai deixando de ser um alimento cotidiano e passa a ser um prato das festas e dos finais de semana. Essas mudanças revelam uma importância fundamental da utilização do feijão gorutuba, em que a chegada de novas dinâmicas territoriais transformara os alimentos tidos como fundamentais, em acessórios.

Todavia, vale destacar que Claude Fischler (1995) argumenta que os alimentos, especialmente em contextos rituais e festivos, adquirem um caráter simbólico e sagrado, transcendendo sua função meramente nutricional. Nas celebrações, o ato de partilhar o alimento reforça identidades sociais, comunhão e pertencimento, conectando o presente com o passado e reafirmando valores culturais coletivos. Aplicando essa ideia ao feijão gorutuba, nas festividades da comunidade quilombola de Bem Viver de Vila Nova dos Poções, o feijão não é apenas um sustento diário, mas um elo simbólico que fortalece laços sociais e culturais, representando resistência e continuidade das tradições ancestrais.

Os moradores entendem todo esse processo como extremamente violento, especialmente pela desterritorialização dos gorutubanos da margem direita do rio Gorotuba, iniciada principalmente pela chegada dos grileiros junto com a ferrovia. Segundo uma liderança gorutubana quilombola entrevistada, o projeto da Barragem Bico de Pedra afetou as

comunidades em muitos aspectos, inclusive no aspecto cultural. Com a expulsão de suas terras, grande parte dos moradores locais compulsoriamente se mudaram para os centros urbanos ou para outras terras onde pudessem refazer os laços familiares e comunitários, colocando em risco a cultura gorutubana. Segundo uma quilombola:

A coisa foi tão assim, violenta, que até a forma de a gente falar foi mudando. A gente vivia isolado, a nossa vida era viver na comunidade, aprendendo com os mais velhos e brincando pelo (rio) Gorutuba. Quando chegaram os brancos, e a gente precisou ir se mudando, que aí foram caçando jeito de colocar a gente na escola, de precisar ir na cidade. Tinha gente que não acertava ir na cidade, que ficava assim, incomodado com barulho de carro, de tudo. Sei que, eu lembro como hoje, que a gente tinha umas formas de falar que era assim, coisa de gorutubano, de chamar as coisas, que era como se fosse um dialeto. Um dia eu fui falar com vovó, e a gente chamava ela de iaiá, que era um jeito nosso de chamar. Menino, ela me deu uma bronca, faltou dar uma surra, dizendo que aquilo era jeito feio de falar, que eu tinha que falar certo, não podia ficar falando igual a gente do mato. Era um jeito dela, assim, de proteger a gente do preconceito né? Por que quando chegava na cidade, tinha a maior zoeira com a gente. Tem até hoje, imagine antes? (Dona Osvaldina, entrevista, 2019).

As abordagens utilizadas à serviço da Codevasf para a construção do perímetro irrigado do Projeto do Gorotuba, segundo os quilombolas, foram feitas na base da ameaça, violência, coação, expulsão, dentre outros adjetivos para qualificar a truculência da época. Conforme os entrevistados, as abordagens variaram com ameaça de inundação dos seus meios de vida, considerando casa, trabalho, sociabilidade, cultura e identidade, com a persuasão para entregar documentos da terra, coagindo por assinaturas de entregas das terras por meio de carimbo do polegar daqueles não alfabetizados, com promessa de altas indenizações, dentre outras formas. Conta um quilombola gorutubano que:

[...] posso te dizer por que não é segredo pra ninguém... o dinheiro que pagaram para aqueles que acabaram negociando a terra, porque achavam que estavam fazendo um bom negócio, na época, naquela época, não deu pra comprar uma bicicleta. Teve gente que, com medo do povo do projeto, vendeu as terras, que teve que sair daqui a pé, que o dinheiro não dava pra comprar uma bicicleta. (Hélio, entrevista, 2019).

De acordo com comunitários, aqueles que não negociaram suas indenizações na época de implantação do perímetro irrigado e acionaram judicialmente os responsáveis pelo assédio da construtora aos moradores locais, nunca receberam nenhuma forma de indenização provavelmente pela falta de comprovação documental da propriedade. Esse processo consolidou uma memória social bastante marcante na comunidade de modo que em todas as localidades de Bem Viver são diversificadas e inúmeras as histórias de relato da violência sofrida naquele momento.

A falta de acesso à água, dada pela instalação da Barragem e a destinação de água ao perímetro irrigado, junto das frequentes secas do Rio Gorotuba, segundo os relatos locais são oriundas do desvio do curso d'água dos 'grandes irrigantes' e da construção da Barragem Bico de Pedra, resultaram em mudanças drásticas no acesso à água daquele grupo social. Nas suas palavras: "Eles retiraram o rio da gente!" (Dona Tintina, entrevista, 2019).

Conta o historiador Auricharme Cardoso de Moura, nativo da região, que após 40 anos desse acontecimento, ele teve a oportunidade de percorrer de barco por algumas partes da barragem do rio Gorotuba: "Como o nível do açude estava baixo devido as longas estiagens, foram aparecendo engenhos, cercas, materiais de construção, casas de fabricação de farinha, cruzes de cemitério, entre outros objetos que faziam parte do cotidiano de diversas comunidades rurais" (Moura, 2019, p.19).

Ilustrando a intensidade da pressão territorial sofrida naquela região, Moura (2019, p.17-18) destaca que a principal fonte de captação de água do Projeto de Irrigação é o Rio Gorotuba e, durante os anos de 1971 a 1989, a superfície irrigada do norte de Minas Gerais saiu de 486 para 52.761 hectares.

No período de quase dez anos para a construção do projeto de irrigação da margem direita do rio Gorotuba, os comunitários contam que os representantes da obra, realizada pela Andrade Gutierrez:

[...] chegavam sem conversar, a gente nem sabia o que eles queriam, só diziam que a gente tinha que sair a todo custo. Num dia, lá na Lagoa Grande, a gente falseou o porte de armas, que eram na verdade fogo aceso no escuro, e eles ficaram com tanto medo que quando desceram do carro acabaram deixando cair um mapa e foram embora correndo. Só ali conseguimos entender do que se tratava, pois ninguém conversava direito com a gente. Eles vieram pra cima dos pobres mesmo, daqueles que não tem estudo, mas isso não significa que não poderíamos conversar.... foi um momento muito triste...todo mundo aqui sentiu isso. Teve gente que largou tudo pra trás, casa, roça, casa de farinha, do dia pra noite por medo de inundação. Eles diziam que ia acabar tudo aqui. (Tia Teu, entrevista, 2019).

Conforme nos contou os quilombolas gorutubanos nas entrevistas, antes do projeto de irrigação no Gorotuba existiam as localidades de Forra, Algodão, Calambinho, Paraguaçu e Caraíbas, esta mais próxima ao atual município de Jaíba. Toda essa extensão de terra, que também envolve os municípios de Jaíba, Janaúba, Verdelândia e Rio Verde, é indicada pelos quilombolas como território gorutubano, pertencente aos 'povos antigos', à 'nação gorutubana', como mencionado anteriormente nessa tese. Na margem direita havia também a localidade chamada Ilha de Julião Mendes, um gorutubano que foi expulso pelo projeto da Barragem Bico de Pedra e, segundo os entrevistados, teria morrido depois de adoecer de 'desgosto e tristeza'

por ter saído de suas terras. Julião Mendes, Miguel Sotero e João Martinho teriam sido os primeiros moradores de Vila Nova, localidade de Bem Viver, e eram ‘gorutubanos da tradição’.

O Projeto do Gorutuba, por meio do manifestado interesse público da Codevasf e tendo como empreiteira a empresa Andrade Gutierrez, construiu grandes dutos de irrigação que percorrem as margens do Rio Gorutuba e atendem principalmente aos ‘grandes irrigantes’, assim como caracterizados pelos locais. Os pequenos irrigantes, assentados na margem direita não são quilombolas, mas as poucas informações que obtivemos em campo confirma que eles também sofrem com os custos da irrigação e com a concorrência desigual dos grandes proprietários, sendo muitas vezes obrigados a venderem suas terras para os ‘grandes irrigantes’. A maior parte dos irrigantes, pequenos ou grandes, produz principalmente a banana prata e a caturra em grande escala e voltada para a comercialização.

Os moradores obrigados a deixarem os seus locais de origem por ameaças, ou mesmo aqueles que negociaram alguma indenização para a construção do Projeto do Gorutuba, foram para a cidade ou conseguiram comprar alguma parcela de terra no que hoje é considerado território quilombola enquanto pleito junto ao INCRA, na localidade de Vila Nova. A maioria da população que hoje habita a nucleação de Vila Nova são os gorutubanos quilombolas expropriados de suas terras ao início do Projeto do Rio Gorutuba e possuem, em maior parte, apenas o terreno das casas. Atualmente, os lotes disponíveis para a venda na localidade de Vila Nova seguem sendo comercializados por uma das famílias proprietárias das terras que cercam a comunidade.

Os núcleos dos povoados mais antigos que hoje fazem parte da Associação Quilombola Bem Viver de Vila Nova dos Poções são o Canta Grilo, Pajeú I, Pajeú II, Monte Alto I e II, Mundo Novo, Lagoa Grande, Soin Toco, Jacarezinho e Péla Jegue, todos com estreitos laços afetivos e de parentesco oriundos dos tempos remotos e da chamada nação gorutubana, e que no nosso trabalho aparecem unificados pela identidade gorutubana quilombola de Bem Viver, apesar de não ser tão simples assim. Segundo os relatos, as localidades do Pajeú e de Monte Alto dividem-se em I e II devido à entrada dos grandes proprietários que dividiram aquela fração de terra, muito embora permaneçam próximas.

A Barragem Bico de Pedra foi instalada a montante do Rio Gorutuba e basicamente controla a vazão de suas águas, junto com os ‘grandes irrigantes’ que construíram dutos de captura de água do rio.

Estes grandes proprietários e grileiros que chegaram ao longo do tempo no território tradicional, também o fizeram de forma violenta, como diz uma moradora da localidade Mundo Novo:

[...] esses grandes iam chegando e a gente trabalhava para eles para conseguir algum dinheiro, mas na verdade não era bem assim. Eles faziam a gente derrubar toda a mata e quando a gente construía uma casa pra ficar, no outro ano eles tiravam a gente dali pra não dar usucapião. Pra isso mandavam a gente plantar grama e ali a gente já sabia que seria expulso porque eles entravam com o gado e tiravam as nossas casas. Fizeram isso também com as terras de quem tinha documento... tiravam a gente dali e pra gente ficar, tinha que pagar de novo pela terra que já era nossa. Pagamos mais de uma vez pela terra que estamos hoje e pagamos com trabalho de cabo de enxada porque a gente não tinha dinheiro. A gente não sabia dessa coisa de justiça, só depois que o Sindicato Rural começou a fazer trabalho aqui é que a gente conseguiu resistir mais. Antes não tinha direito não. Tinha que aceitar a lei dos grandes.

Abaixo segue a imagem de satélite da barragem em relação à comunidade, um dos dutos no interior da comunidade e um dos ‘grandes irrigantes’, dentre outras ilustrativas da comunidade:

Figura 24 - Mapa de satélite mostrando ao norte, em rosa, a comunidade de Bem Viver, ao centro a Barragem Bico de Pedra, a linha amarela demonstra a distância de cerca de 10 km entre a comunidade e a barragem. A linha preta que atravessa a cidade de Janaúba é a linha férrea mencionada.



Fonte: arquivo pessoal da autora.

Figura 25 - Canais de Irrigação da Barragem Codevasf no interior de território quilombola



Fonte: arquivo pessoal da autora.

Figura 26 - Área produtiva dos ‘grandes irrigantes’ produtores de banana



Fonte: arquivo pessoal da autora.

Figura 27 - Lagoa Grande cercada por proprietários privados



Fonte: arquivo pessoal da autora.

Figura 28 - Vista geral de fruticultura irrigada (propriedades privadas), próxima à nucleação Monte Alto



Fonte: arquivo pessoal da autora.

Considerada central pela facilidade de acesso por todas as localidades, Vila Nova dos Poções, abriga a sede da Associação Quilombola e alguns serviços gerais tais como correios e mercados, e infraestruturas tais como escola, creche, posto de saúde, é o povoado formado mais recentemente, depois da chegada da Codevasf para a realização do Projeto do Gorotuba. Entretanto, os comunitários ressaltam que todas essas localidades são compostas por pessoas que pertencem à ‘nação gorotubana’ e que são ‘descendentes de gorotubanos’ que conformaram aquela comunidade e que resistiram durante a consolidação da população por toda a extensão territorial do Vale do Gorotuba.

Contam as famílias quilombolas que, na propriedade grilada por Santos Mendes, e que fica a leste do Pajeú, existe um porão, na Fazenda até então chamada de Lagoa Grande, onde eram jogados os negros escravizados e que, ali, existiria uma espécie de cemitério. É possível que sejam encontrados cemitérios de quilombolas e de cativos na propriedade pertencente na atualidade à propriedade de Diogo Betônio, completamente sobreposta à Comunidade de Bem Viver de Vila Nova dos Poções. Nessa região considerada território tradicional é impossível de adentrar na atualidade devido às cancelas e cercamentos existentes nas estradas e pela relação nem sempre pacificada entre quilombolas e aquele proprietário. Os quilombolas acreditam que

por ali seja possível encontrar vestígios das casas tradicionais, feitas de taipa e palhas, além dos potes e cerâmicas dos índios tapuia e dos negros.

Dentre os proprietários que ocuparam no passado e que continuam ocupando o território tradicional quilombola, os comunitários destacam as terras griladas pela família Mendes como outro local em que se encontravam muitas das comunidades gorutubanas. Belo Mendes é conhecido por fazer o pagamento dos trabalhos feitos pelos quilombolas em forma de chibatadas e espancamentos. Santos Mendes, filho de Belo Mendes, foi jagunço e comprava terras ilegalmente, ou expulsava os moradores locais mesmo daqueles que possuíam documentos. Num tempo mais recente, Zica Mendes, filho de Santos Mendes, também foi jagunço e grileiro, conforme os relatos locais.

Santos Mendes, bastante citado pelos comunitários, foi uma pessoa que falava que ia dividir aquelas terras e aqueles que não tivessem dinheiro teriam que sair de todo modo, trazendo consigo um engenheiro que “cortava aquela terra e botava o povo pra fora na marra”, como já mencionamos neste trabalho anteriormente. Durante um período de seca, tratado como “tempos difíceis”, um membro do quilombo recorda vividamente:

Eu era apenas uma criança e lembro-me da angústia do meu avô, pois estava sem dinheiro. Ele foi até a propriedade de Santos Mendes buscar o pagamento pelo trabalho realizado. Lá estavam ele e um amigo meu, e eu era ainda bem jovem. Lembro-me claramente de meu avô chegando lá, e Santos Mendes, ostentando suas botas, ouvindo suas queixas e prometendo pagar. Porém, assim que meu avô deixou a fazenda, mandou seus capangas atrás dele, roubando todo o dinheiro que meu avô havia recebido. Santos Mendes entregava o dinheiro apenas para mandar roubar logo em seguida. Essa era a realidade cruel da época. (Seu Firmino, entrevista, 2019).

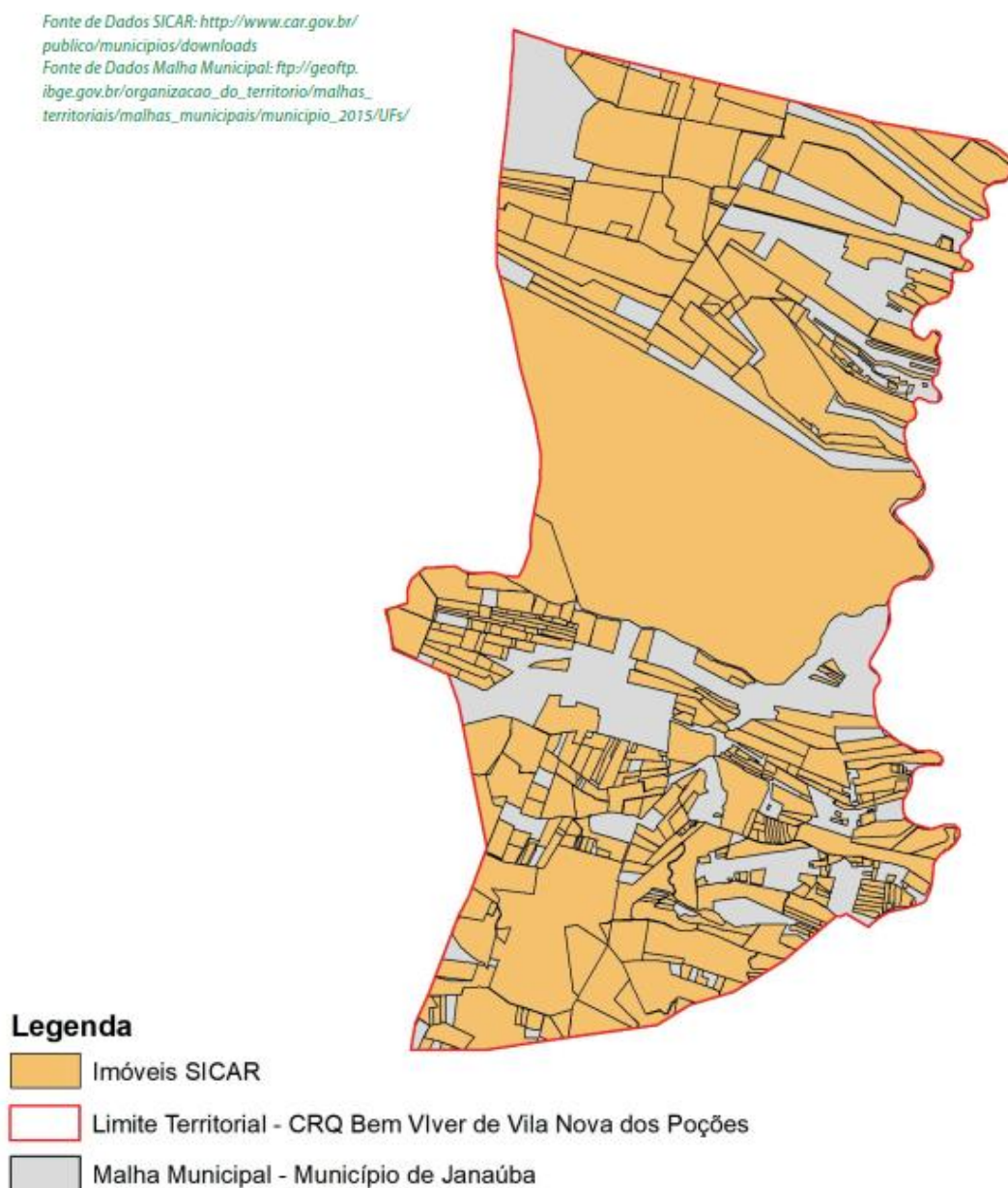
Na antiga propriedade de Getúlio Martins, as figuras de Antonio Andrade, Brasilino e Santão Ambrósio são referenciadas como ‘agregados’, como, por vezes, os entrevistados remetem a relação antiga entre proprietários e trabalhadores que viviam em condição similar a dos escravizados. Ali atualmente também é produzido gado de corte.

Relembra com detalhes a resistência no local após a chegada de jagunços, grileiros e de projetos externos públicos ou privados. Contam intimamente a situação das famílias desapropriadas de forma violenta. Essas narrativas são comuns em todas as localidades existentes no interior de Bem Viver. Uma moradora do Pajeú conta que:

Aqui tinha muita gente e conviviam com o mato. Não tenho vergonha de dizer que usava pote na cabeça para buscar água no Gorutuba e na Lagoa Grande. Passamos muita dificuldade, mas hoje vivemos em paz. Já me ofereceram terras e fazendas em muitos lugares, mas não saio daqui [...] os mais fortes de dinheiro foram chegando mais ou menos nos anos 60. Quem vendeu, se arrependeu. Ninguém se remedia com dinheiro da terra, a terra remedia com o trabalho que se faz nela [...] Os proprietários falavam que queriam acabar com os pobres daqui. (Rosilene, entrevista, 2019).

A ilustração a seguir, embora feita com dados oficiais do SICAR de 2019, ilustra os proprietários existentes no polígono pleiteado pela comunidade de Bem Viver, onde a ocre mostra as propriedades privadas no interior no território gorutubano quilombola:

Figura 29 - Ilustração das propriedades privadas no interior de Bem Viver de Vila Nova dos Poções.



Fonte: SICAR: <http://www.car.gov.br/publico/municipios/downloads>; e Ecology Brasil, Plano de Gestão Territorial e Ambiental Quilombola (PGTAQ, 2019). Material institucional.

O resultado do longo processo apropriação e pilhagem do território pertencente aos gorutubanos quilombolas não é resultado apenas do Projeto do Gorotuba da Codevasf, muito embora este tenha sido relatado como o mais emblemático. A área reivindicada pela

comunidade contém, ainda, um aeroporto, uma indústria de cerâmica, uma área de retirada de cascalho da Prefeitura local, um Instituto Estadual Florestal, um Haras, uma Fazenda Experimental pertencente à Unimontes, um frigorífico, uma distribuidora de frutas, dentre outras propriedades públicas e privadas existentes no interior do que é considerado como território tradicional.

Figura 30 - Distribuidora de frutas Brasnica instalada dentro dos limites do território pleiteado por Bem Viver



Fonte: arquivo pessoal da autora.

Figura 31 – Área utilizada pela Prefeitura Municipal para a extração de cascalho dentro da área pleiteada por Bem Viver



Fonte: arquivo pessoal da autora.

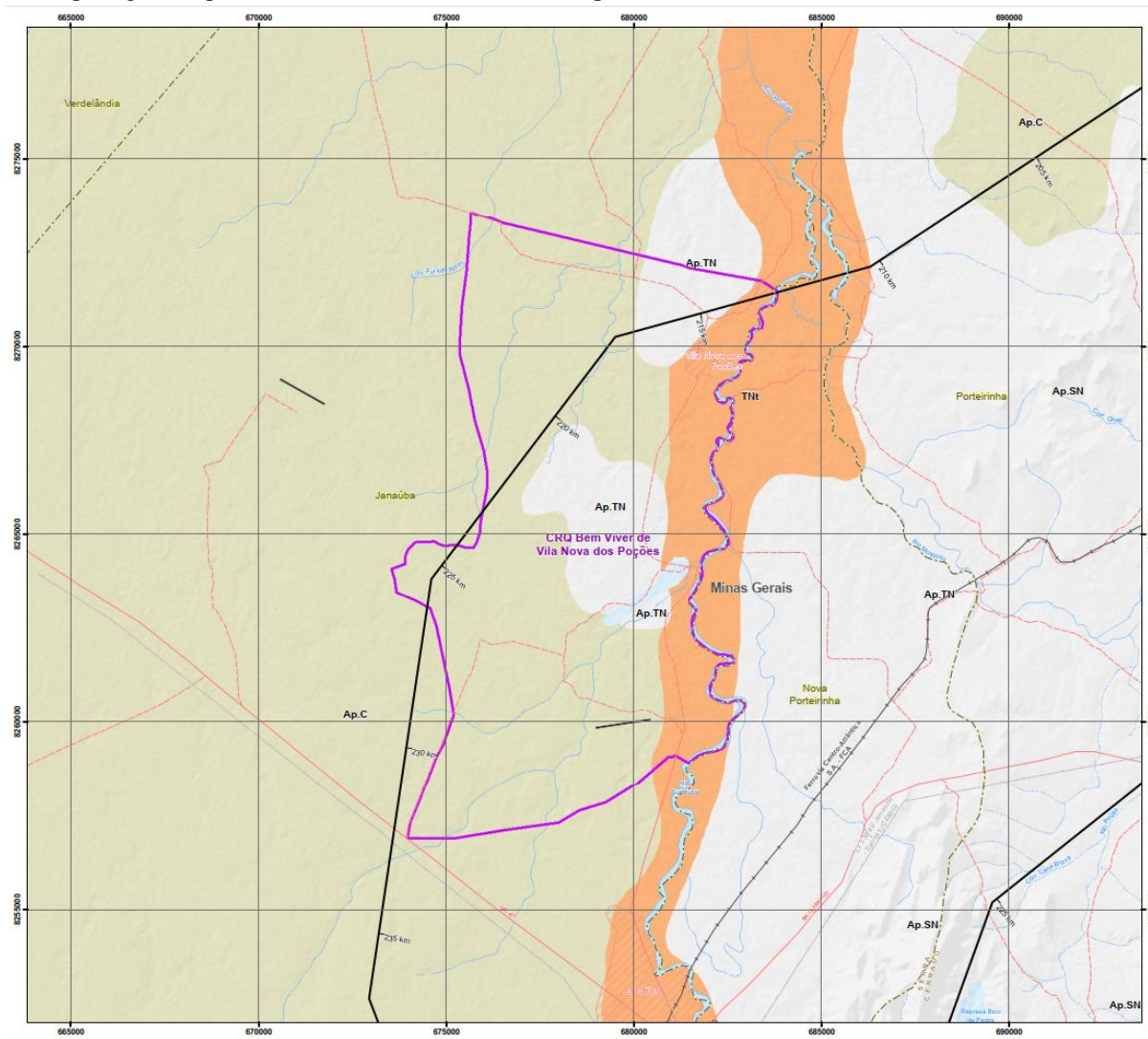
4.3 Obtenção dos meios de vida na atualidade

Os trabalhos durante o período de intensificação das mudanças nas dinâmicas territoriais em Bem Viver foram marcados pela chegada destes projetos, mas desde o início do século XX, a região do São Francisco era demanda pela madeira, pelos cereais (milho, feijão e arroz), pela mandioca, pelas abóboras, cana e carne animal para o abastecimento interno e, não raro, para exportação (Dayrell, 2019, p.50), cujo emprego temporário e informal poderia absorver eventualmente aos moradores de Bem Viver. A partir de 1970, os gorutubanos quilombolas, foram encontrando novas estratégias de sobrevivência nas lacunas e foram adquirindo dependência dessas atividades econômicas, por meio de do trabalho, e ao perderem terras, também vão passando a depender para garantia da alimentação.

No início dos anos de 1980, a chegada da praga conhecida por ‘bicudo’ arrasou as plantações de algodão, que já chegou a ser considerado o ‘ouro’ do município de Janaúba segundo uma mulher quilombola. A imensa propriedade de João Martins que oferecia trabalho aos moradores de Bem Viver, com a crise do algodão, foi sendo vendida e assim os moradores da localidade de Vila Nova dos Poções conseguiram comprar os lotes de suas casas naquela nucleação, já que foram, em sua maioria, expulsos da outra margem do Gorutuba.

Com a crise generalizada do algodão provocada pela praga do bicudo em 1992, a pecuária leiteira restou como uma das únicas alternativas econômicas aos moradores tradicionais que ainda não abandonaram a prática do cultivo de ampla diversidade de alimentos, o que chamamos anteriormente de policultivos. A prática da pecuária é ainda a mais utilizada na atualidade, segundo nossos levantamentos:

Figura 32 - Ilustração de cobertura vegetal no interior de Bem Viver de Vila Nova dos Poções. Na maior parte do mapa temos a pastagem de pecuária em Floresta Estacional Decidual. Nas áreas arredondadas ao centro e ao norte, temos pastagem de pecuária em contato com Savana/Floresta Estacional. E na localização de AP.TN temos pastagem de pecuária em contato com Savana-Estépica/Floresta Estacional



Fonte: Ecology Brasil, Estudo do Componente Quilombola, 2018.

Naquele momento, já não mais dispunham grandes porções de terras, ou ainda se encontravam inteiramente desapropriados do seu principal meio de produção num contexto sugere um agravamento severo da insegurança alimentar. Insegurança alimentar é trazida conforme conceituação abrangente, conforme orientado Renato Maluf foi desenvolvido em sua obra "Insegurança Alimentar: Conceituação e Identificação de Seus Fatores Determinantes", publicada em 2003.

Para Maluf (2003), a insegurança alimentar deve ser entendida de maneira ampliada, considerando não apenas a falta de acesso físico aos alimentos, mas também as questões relacionadas à disponibilidade, à qualidade e à utilização adequada dos alimentos. Ele propõe que a insegurança alimentar é um estado multidimensional que resulta da interação complexa

de diversos fatores, como econômicos, sociais, políticos e ambientais, e que pode levar a consequências graves para a saúde e o bem-estar das populações afetadas. Dessa forma, o conceito de insegurança alimentar de Renato Maluf vai além da mera ausência de alimentos e compreende as diferentes dimensões desse problema e suas implicações para a vida das pessoas.

Num cenário aprofundado negativamente pela falta de chuvas, que passou a ser cada vez mais constante na vida daquela população, e pela presença da barragem Bico de Pedra, a oferta de água foi ficando cada vez mais distante dos quilombolas que já não tinham mais acessos às margens do Gorutuba e atuação dos sistemas de objetos e ações naquele território foi desembocando num cenário grave de insegurança alimentar, de modo que a busca ou a legitimação da identidade étnica a partir do feijão deve ser orientada para reverter esse quadro imposto aos gorutubanos quilombolas.

Embora atualmente as produções coletivizadas não sejam frequentes, a forma relacional de ajuda mútua ainda persiste especialmente interior das famílias que dividem seus lotes e conformam novas casas de acordo com o aumento e a necessidade dos aparentados, num intenso processo de ‘minifundiização’. A este processo entendemos que seja associado à uma unidade agrícola de pequena escala, caracterizada por sua dimensão reduzida de terra cultivável cujas pequenas parcelas de terra são insuficientes para sustentar as famílias de forma adequada.

De maneira geral, os minifúndios caracterizam-se por sua baixa produtividade (pelo uso intensivo da terra e ausência de reposição de matéria orgânica adequada) e pela falta de acesso a recursos e tecnologia agrícola moderna, caracterizando simbolicamente a desigualdade social e econômica no campo brasileiro. Nesse sentido, o minifúndio refere-se não apenas à dimensão física da propriedade da terra, mas também às condições socioeconômicas e históricas que levaram à sua formação e persistência. Cercados por grandes proprietários ou por empreendimentos, mesmo os pequenos lotes conquistados e mantidos pelas famílias gorutubanas, atualmente está sendo dividido em parcelas cada vez menores. Para muitas das pessoas mais velhas, a garantia da posse desses pequeníssimos lotes é, também, uma questão de orgulho e de honra pela resistência e permanência do povo gorutubano.

Contam os entrevistados que os proprietários ‘chegantes’, os grandes irrigantes e os assentados do projeto de colonização do rio Gorotuba, que vieram junto da construção da Barragem Bico da Pedra, foram ocupando as terras mais produtivas e em pouco tempo os quilombolas foram sendo retirados dessas terras baixas e vazantes, consideradas as melhores terras para a produção. Os antigos moradores, aos poucos, foram ficando nas áreas que chamam de ‘carrasco’, onde não se produz sem irrigação, como descrito anteriormente.

Hoje em dia, só conseguem irrigar aqueles comunitários que possuem algum dinheiro para abrir um poço artesiano, e mesmo assim, na maioria das vezes acessam água salobra, danosa para a saúde humana e para a produção. Relatam que com o rio ‘milagroso’ seco, os grandes irrigantes também passaram a fazer poços artesanais e isso teria diminuído substancialmente a disponibilidade das águas subterrâneas dos poços abertos pelos gorutubanos quilombolas de Bem Viver. Segundo o estudo de Costa Filho (2008), com a chegada de fazendeiros:

[...] [os gorutubanos] foram minados pelo processo de expropriação até o completo esfacelamento do território; foram invadidos pelas pastagens, pelo agronegócio, pelo financiamento público da produção, dentre outras medidas econômicas e civilizatórias (Costa Filho, 2008, p.132).

Muitos entrevistados relembram com detalhes a resistência dos moradores após a chegada de jagunços, grileiros e de projetos de desenvolvimento externos públicos ou privados. Contam intimamente a situação das famílias desapropriadas de forma violenta. Essas narrativas são comuns em todas as localidades existentes em Bem Viver e essas histórias marcaram profundamente as falas de todos os entrevistados durante as diversas incursões da nossa pesquisa.

De acordo com a fala dos gorutubanos quilombolas, a grilagem, o estelionato, a violência pura, não raro o assassinato, encurralaram e expulsaram os antigos moradores da nação gorutubana, estabelecendo a propriedade privada onde antes a terra e a água eram bens-comuns. O método de ocupação da terra em Vila Nova dos Poções foi similar em diversas outras localidades da região e produziu, em todas elas, uma memória repartida entre o tempo de fartura junto livre disponibilidade da terra e o tempo da miséria junto do cercamento (Costa Filho, 2008, p.126).

Josué de Castro (1967), ao considerar a terra como elemento central para a reprodução social do campesinato, aqui tratado com grupo étnico, procurou evidenciar a fome endêmica e epidêmica⁷⁴ como resultadas, dentre outros aspectos, da ausência de terras voltadas para as

⁷⁴ Para Castro (1967), a fome endêmica refere-se à situação crônica e persistente de escassez alimentar que afeta determinadas regiões ou grupos populacionais ao longo do tempo. Esta forma de fome está frequentemente enraizada em estruturas socioeconômicas desiguais, distribuição inadequada de recursos, e políticas públicas insuficientes para garantir a segurança alimentar a longo prazo. A fome endêmica é um reflexo das condições de pobreza crônica e vulnerabilidade estrutural enfrentadas por muitas comunidades. A fome epidêmica, por outro lado, é caracterizada por surtos repentinos e temporários de escassez alimentar aguda que podem ocorrer em resposta a crises econômicas, desastres naturais, conflitos armados ou outras emergências que interrompem o acesso regular aos alimentos. Essa forma de fome tende a ser mais visível e dramática, afetando um grande número de pessoas em um curto período de tempo, mas pode ser superada com intervenções imediatas e eficazes.

‘agriculturas de sustentação’. Utilizando as perspectivas de análise sócio-geográfica que transcendem as realizadas nesta tese, Castro comprova que a fome no Brasil decorre da imposição dos latifúndios monocultores sobre as agriculturas de sustentação, em conclusão similar ao que conseguimos encontrar em Bem Viver, pois na medida em que avançaram as propriedades privadas das terras, foram diminuindo as formas de produção originais dos gorutubanos quilombolas, voltadas especialmente para a obtenção de alimentos.

Em *A Geografia da Fome* (Castro, 1967) o conceito de agricultura de sustentação é similar à produção de policultivos e característico do campesinato, dada a cooperação entre os sujeitos e as práticas sustentáveis em termos econômicos, ambientais, sociais e culturais (Schappo, 2014, p.308). No pensamento de Castro, os policultivos, intrínsecos à agricultura de sustentação, são essenciais para diversificar a alimentação numa região e, assim são responsáveis pelo combate à fome, podendo ocorrer em diferentes espaços e temporalidades geográficas de forma antagônica e não complementares como por exemplo na convivência entre os sistemas de policultura e monocultura; agricultura de subsistência e agricultura mercantil; trabalho familiar e trabalho assalariado; grande propriedade e pequena propriedade, dentre outras oposições (SCHAPPO, 2014, p.310).

As conclusões de Castro (1967) na sua obra máxima indicam o combate aos latifúndios e à monocultura para a superação da crise alimentar, sendo a fome a sua expressão mais radical e vivida de forma diferentes por todas as regiões brasileiras à época. Para o autor, a fome não é o resultado de fatores naturais, tais como a seca, mas sim pelas condições históricas de concentração de renda, da terra e dos recursos naturais constituídas no Brasil.

Os processos de convivência entre projetos antagônicos perduram em Bem Viver, apesar da questão fundiária e da seca e sua deflagração pela transição alimentar drástica vivenciada recentemente pelos gorutubanos quilombolas. À despeito das mudanças radicais na alimentação, o feijão gorutuba permaneceu nas refeições ao longo do tempo, ficando para os momentos de comemorações e festividades. o feijão gorutuba, embora tenha perdido parte de seu espaço como um alimento de subsistência diário em razão das mudanças territoriais e sociais, ele ainda ocupa um lugar de destaque nas festividades da comunidade quilombola de Bem Viver de Vila Nova dos Poções. Nessas ocasiões especiais, o feijão transcende sua função cotidiana de sustento e adquire uma dimensão simbólica, conectando a comunidade a suas tradições ancestrais e reafirmando a identidade coletiva.

Nas festividades comunitárias, o feijão é preparado em grandes quantidades e compartilhado entre os membros da comunidade, o que reforça laços de solidariedade e reciprocidade, fundamentais para a coesão social dos quilombolas. Essa prática remete à ideia

de que o alimento, além de sua função biológica, é também um "fato social total", como propôs Marcel Mauss, pois se insere em uma teia de significados sociais, culturais e simbólicos que estruturam as relações sociais.

A sacralidade do alimento nas festas pode ser pensada através de autores como Claude Fischler (1995), que, em suas reflexões sobre a alimentação, sugere que o ato de comer em contextos rituais transforma o alimento em algo mais do que apenas um recurso nutricional. Para Fischler, o alimento em festividades adquire um caráter quase sagrado, pois o ato de partilhá-lo reforça as identidades sociais e as hierarquias, criando uma comunhão entre os participantes.

Fischler (1995) argumenta que em muitas sociedades o alimento utilizado em celebrações e rituais é investido de significados que o elevam a um "lugar sagrado". Nas festas, o preparo e a partilha do alimento são cercados de cuidados e normas que reforçam sua importância simbólica, ligando o presente ao passado e reafirmando valores culturais compartilhados. O feijão gorutuba, nesse contexto, não é apenas um alimento de sobrevivência, mas um elemento que conecta a comunidade às suas raízes e reforça a solidariedade interna.

O lugar do feijão nas festividades em Bem Viver, portanto, pode ser visto como uma expressão dessa sacralidade, onde o ato de cozinhar e partilhar não apenas alimenta fisicamente, mas também fortalece os laços sociais e culturais, reafirmando a continuidade das tradições ancestrais em meio às transformações contemporâneas.

Pelas lentes de alguns entrevistados, as mudanças nos padrões alimentares anteriores se deram por motivos diversos, não necessariamente vinculados às explicações das mudanças oriundas dos sistemas de objetos e ações aqui mencionadas, pela chegada da estrada de ferro e da barragem. A seca como ordenamento divino, a escolha por não comer o feijão gorutuba cotidianamente devido a sua força, pois “só pode comer aquela pessoa da roça de todo o dia. Você não aguenta comer dele não. Nos dias de hoje ninguém mais precisa comer dele” (Valdeir, entrevista, 2019), são algumas das outras razões atribuídas às mudanças dos tipos de alimentos consumidos anteriormente.

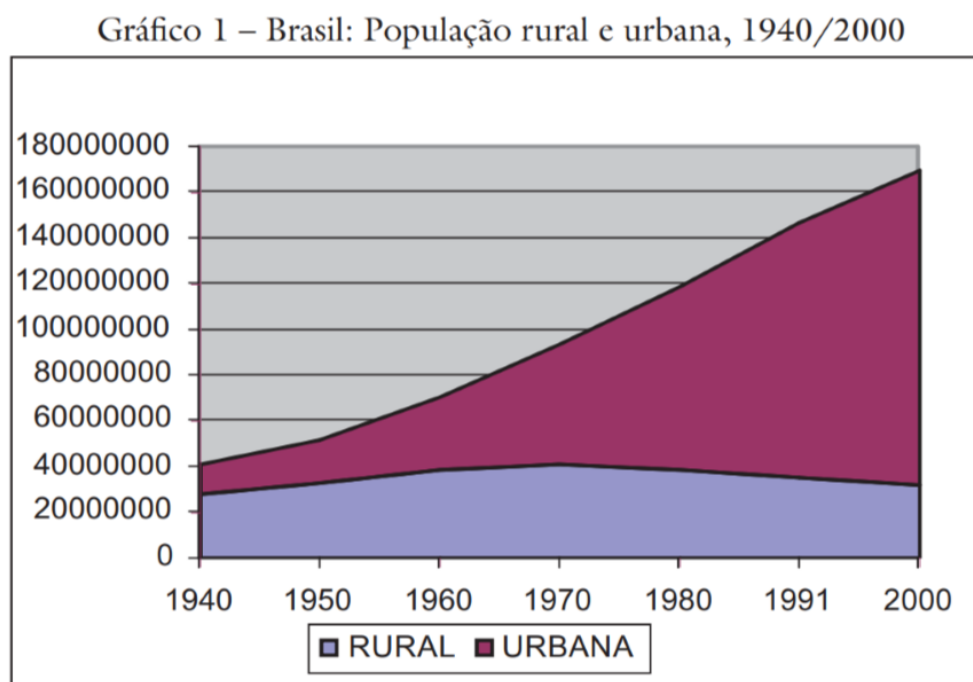
Ao mesmo tempo, podemos estabelecer algumas conexões com a obra de Appadurai (1986) ao considerar o feijão gorutuba como transcendente à sua função alimentar, adquirindo significados profundos na construção da identidade gorutubana. Assim como Appadurai sugere que os objetos têm uma "vida social", o feijão gorutuba pode ser visto como um elemento que, ao ser cultivado, consumido e compartilhado durante festividades, se torna um símbolo da resistência cultural e da memória coletiva da comunidade.

Além disso, a análise de Appadurai sobre a interconexão entre o local e o global pode ajudar a contextualizar como o feijão gorutuba, apesar das pressões externas e das transformações socioeconômicas, continua a ser uma âncora cultural para os gorutubanos. A resiliência do feijão gorutuba em manter seu lugar nas práticas alimentares e nas festividades, mesmo em um cenário de mudança, reforça a ideia de que ele é fundamental para a identidade do povo gorutubano, mostrando como as tradições alimentares podem ser adaptadas e reinterpretadas dentro de um contexto social em evolução.

A perspectiva sociológica de análise dos meios de vida de Antonio Candido nos ajudou a compreender as transformações na vida rural enquanto “[...] realidade humana característica do fenômeno geral de urbanização” (Candido, 1979, p.11).

Enquanto um fenômeno geral, a urbanização é um imperativo constante e persistente, e situa-se no Brasil, pelo menos desde o início do século XX, notadamente na década de 1940 (Santos, 2001, p.37), e não está circunscrita às transformações vivenciadas por Bem Viver de Vila Nova dos Poções. Isso significa que esse imperativo desponta no início do século passado e mais que isso, ele veio ganhando força com o passar dos anos. Ilustrando tal tendência, segundo o IBGE, a população urbana superou a população rural em 1970, conforme podemos observar nos gráficos abaixo (BRITO, 2006, p.222):

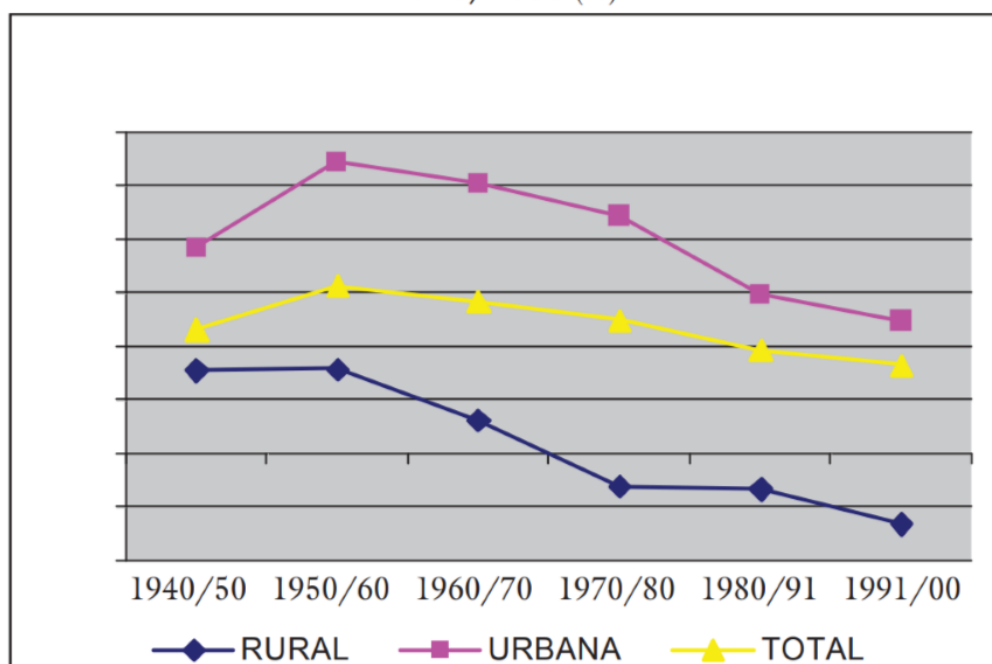
As cidades, além de concentrarem uma parcela crescente da população do país, convertem-se no *locus* privilegiado das atividades econômicas mais relevantes e transformam-se em difusoras dos novos padrões de relações sociais – incluindo as de produção – e de estilos de vida (Brito & Souza, 2006 *apud* Brito, 2006, p.223).

Figura 33 – Evolução da População rural e urbana entre 1940 e 2000

Fonte: Brito, 2006, p.222

Figura 34 – Taxas anuais de crescimento da população entre 1940 e 2000 (%)

Gráfico 2 – Brasil: Taxas anuais de crescimento da população, 1940/2000 (%)



Fonte: Brito, 2006, p.222

Longe de encerrar os debates desse fenômeno mundial, nos interessa destacar o imperativo constante da urbanização, acompanhado pela difusão de novos padrões e relações sociais e estilos de vida, porém sua eminência atinge aos municípios no interior do Brasil, tal como o sertão de Minas Gerais, em momentos distintos ao que se deu nas capitais, como um relógio em atraso. O imperativo da urbanização, comumente almejado como um ponto fim a ser alcançado pelos processos de desenvolvimento, não é linear e heterogêneo na sua conformação.

Dentre os dez grupos populacionais existentes no território compreendido como o território tradicional de Bem Viver de Vila Nova dos Poções, nesse processo de urbanização, a localidade chamada de Vila Nova ficou sendo considerada a zona urbana daquela comunidade, conforme definição dos próprios moradores. Explicam os entrevistados que essa categorização nativa ao maior número de habitantes em relação às demais localidades de Bem Viver, cerca de 1.300 famílias, mas também se deve ao acesso aos serviços de saúde, educação, comércio, pelo fato da rua principal ser asfaltada e pela ausência áreas terras possíveis de serem destinadas ao roçado. Reconhecida oficialmente como distrito do município de Janaúba, localizado nas áreas limítrofes da municipalidade, as transformações daquele território tradicional vêm se dando, desde 1940/50, mais acentuadamente a partir dos anos de 1970, seguindo seu curso até a atualidade, quer seja, pela instalação de uma vocação agrícola no Norte de Minas com a instalação da Barragem Bico de Pedra (Moura, 2019, p.20), que trouxe os assentamentos na outra margem do rio Gorutuba, dentre outros projetos instalados no território pleiteado pela comunidade, quer seja pelo que estamos chamando imperativo de urbanização.

A verificação das mudanças na estrutura econômica de Janaúba ao longo dos anos nos ajuda a entender como essas transformações impactam as relações dos quilombolas com o território na atualidade, inferidas aqui por meio do indicador socioeconômico, o Produto Interno Bruto (PIB), que representa a soma de todos os bens e serviços finais produzidos em uma região durante um determinado período. O PIB é uma medida importante para avaliar o tamanho da economia e seu desempenho ao longo do tempo, fornecendo uma visão abrangente das atividades econômicas e da contribuição de diferentes setores. Esse indicador é divulgado anualmente para os municípios brasileiros pelo IBGE, sendo 2021 o último ano disponibilizado pela instituição até o momento do fechamento desta tese.

Ao analisar a tabela sobre a participação dos setores da economia no PIB de Janaúba, no norte de Minas Gerais, ao longo dos anos de 2011 a 2021, podemos observar mudanças significativas no valor do PIB do município em termos nominais.

Tabela 2 - Produto interno bruto a preços correntes de Janaúba/MG

Ano	Produto Interno Bruto a preços correntes (Mil Reais)	Impostos, líquidos de subsídios (Mil Reais)	Agropecuária (%)	Indústria (%)	Serviços (%)	Administração Pública (%)
2011	R\$ 568.588,00	R\$ 45.069,00	8,44	12,5	49,66	29,4
2012	R\$ 646.789,00	R\$ 52.129,00	7,1	9,74	53,84	29,33
2013	R\$ 725.688,00	R\$ 50.089,00	7,9	9,35	52,7	30,06
2014	R\$ 846.812,00	R\$ 67.459,00	5,47	9,86	55,68	29
2015	R\$ 967.457,00	R\$ 82.497,00	4,66	12,05	54,76	28,53
2016	R\$ 1.025.152,00	R\$ 93.799,00	6,19	12,48	53,24	28,09
2017	R\$ 1.096.826,00	R\$ 103.003,00	4,2	13,97	52,44	29,39
2018	R\$ 1.126.292,00	R\$ 109.999,00	2,97	12,11	55,47	29,44
2019	R\$ 1.294.141,00	R\$ 134.251,00	3,4	14,77	55,18	26,65
2020	R\$ 1.174.157,00	R\$ 123.788,00	4,49	7,81	58,38	29,31
2021	R\$ 1.603.651,00	R\$ 184.465,00	4,24	22,29	48,63	24,84

Fonte: IBGE, 2022 - <https://sidra.ibge.gov.br/Tabela/5938>

Em 2011, o Produto Interno Bruto (PIB) de Janaúba a preços correntes era de 568.588 mil reais. Nos anos seguintes, o PIB apresentou um crescimento constante. Em 2012, o valor subiu para 646.789 mil reais, e em 2013 alcançou 725.688 mil reais. O ano de 2014 registrou um PIB de 846.812 mil reais, demonstrando uma tendência de crescimento contínuo.

Entre 2015 e 2016, o PIB de Janaúba continuou a aumentar, passando de 967.457 mil reais em 2015 para 1.025.152 mil reais em 2016. Este crescimento persistente indica um desenvolvimento econômico constante durante esses anos. Em 2017, o PIB foi de 1.096.826 mil reais, seguido por 1.126.292 mil reais em 2018, mantendo a trajetória ascendente.

O ano de 2019 marcou um salto significativo no PIB, que atingiu 1.294.141 mil reais. No entanto, em 2020, houve uma leve retração, com o PIB caindo para 1.174.157 mil reais. Este decréscimo pode ser atribuído aos impactos econômicos da pandemia de COVID-19, que afetou diversas economias locais e globais.

Em 2021, o PIB de Janaúba voltou a crescer de forma expressiva, alcançando 1.603.651 mil reais. Este valor representa um aumento substancial em relação ao ano anterior, indicando uma recuperação econômica robusta após a desaceleração de 2020.

Ao longo desse período de dez anos, o PIB de Janaúba mais que dobrou, passando de 568.588 mil reais em 2011 para 1.603.651 mil reais em 2021. Este aumento reflete um crescimento econômico significativo e sugere que o município tem conseguido diversificar e fortalecer sua economia.

Além disso, é possível verificar que ao longo dos anos de 2011 a 2021, a economia de Janaúba, no norte de Minas Gerais, passou por mudanças significativas na participação dos

diferentes setores no PIB do município. A agropecuária, que em 2011 representava 8,44% do PIB, viu sua participação diminuir para 4,24% em 2021. Esse declínio de aproximadamente 50% reflete possíveis mudanças no território, entre elas a reorientação estratégica da economia local voltada para o setor de geração e distribuição de energia.

Por outro lado, o setor industrial apresentou um crescimento notável. Em 2011, a indústria contribuía com 12,5% do PIB de Janaúba, e em 2021, essa participação aumentou para 22,29%. Esse crescimento, especialmente acentuado entre 2019 e 2021, sugere um desenvolvimento industrial, possivelmente impulsionado por investimentos no setor de energia e, consequentemente, a atração de empresas. Este aumento pode trazer novas oportunidades econômicas, mas também pode representar desafios para os quilombolas em termos de acesso à terra e recursos naturais.

O setor de serviços, que é o maior contribuinte para o PIB do município, manteve-se relativamente estável ao longo dos anos. Em 2011, os serviços representavam 49,66% do PIB, e em 2021, essa participação era de 48,63%. Embora tenha havido algumas flutuações, como o pico de 58,38% em 2020, o setor de serviços continuou a ser a principal atividade da economia de Janaúba. Esta estabilidade pode oferecer um suporte constante para a economia local, incluindo a oferta de serviços essenciais.

A administração pública, por sua vez, reduziu sua participação no PIB ao longo do período analisado. Em 2011, a administração pública representava 29,4% do PIB, enquanto em 2021, essa participação havia caído para 24,84%. Esse declínio sugere uma possível descentralização e maior eficiência ou redução de gastos públicos. As mudanças na administração pública podem afetar os serviços e apoios governamentais disponíveis para as comunidades quilombolas, influenciando a qualidade de vida e o acesso a direitos básicos.

Em resumo, a economia de Janaúba passou por uma reestruturação significativa entre 2011 e 2021. A participação da agropecuária no PIB diminuiu substancialmente, enquanto a indústria quase dobrou sua participação, refletindo um fortalecimento do setor industrial. O setor de serviços manteve-se estável, continuando a ser o principal contribuinte para o PIB, enquanto a administração pública viu uma redução em sua participação. Essas mudanças indicam uma diversificação econômica e uma maior resiliência potencial para a economia de Janaúba no futuro, o que traz implicações diretas e indiretas para os gorutubanos quilombolas em termos de acesso a recursos, oportunidades e desafios econômicos.

Pressupondo o trabalhador rural, o campesinato ou os grupos étnicos como uma categoria política, pela condição de luta e pelo seu lugar de protagonismo, e não como um resquício, ou resíduo da instauração do capitalismo, e alicerçados no entendimento de que a

sociedade brasileira não se configura pela simplista polarização entre o senhor e o escravo, ou capital versus trabalho (Motta; Zarth, 2009, p.09), o rural e o urbano seguem essa mesma esteira de análise, ou seja, num percurso de continuidade, convivência e de complexidade relacional entre grandes e pequenos proprietários de terra. Como sugere Regina Bruno (2010), um entrelaçamento entre o arcaico e moderno como traço constitutivo da sociedade brasileira demarcam também as condições atuais de obtenção dos meios de vida na atualidade dos habitantes de Bem Viver.

Pela perspectiva de Candido (1979), na terceira parte da sua obra “Os Parceiros do Rio Bonito”, são destacados aspectos relacionados às relações de trabalho, ajuste ecológico, bem como formas de persistência na comunidade rural estudada, dentre outros aspectos marcadores das mudanças ocorridas naquele contexto estudado pelo autor.

Similarmente às suas contribuições, em Bem Viver, as transformações nas relações de trabalho originam-se dos impactos da modernização e se dão numa transição gradual das práticas agrícolas tradicionais para métodos mais mecanizados e capitalistas, dentre eles o aprofundamento da propriedade privada e apropriação dos meios de produção. Substituindo paulatinamente as técnicas ancestrais, a continua transição tem implicado em uma reconfiguração das relações laborais, com uma crescente dependência dos trabalhadores em relação aos grandes proprietários de terras, especialmente pela expropriação das áreas produtivas pelos mesmos. Além disso, as condições de trabalho tendem a se tornar mais desfavoráveis, com jornadas mais longas, salários baixos e falta de proteção social.

Nesse cenário, os grupos étnicos enfrentam desafios significativos para garantir sua subsistência e manter suas formas de vida tradicionais, e com isso, tem dificuldade em garantir a coesão grupal e os limites definidores da identidade daquela população. Os processos de modernização, apesar de apresentar aspectos positivos, acarreta desigualdades sociais e econômicas e reforça disparidades de poder entre os diferentes estratos da sociedade rural, e desta com a sociedade urbana. Nesse sentido, as mudanças nas relações de trabalho evidenciam não apenas a influência da modernização e da intensificação da agricultura, mas também as tensões e desafios enfrentados pelas comunidades rurais na busca por uma vida digna e sustentável, ainda que desvinculada do passado dádivo memorável de antigamente.

Acerca do ajuste ecológico, apesar de Candido discutir como as mudanças ambientais, o desmatamento e a degradação do solo afetaram o ajuste ecológico daquela comunidade e o reflexo de inviabilidade de continuidade das práticas agrícolas tradicionais em decorrência disso, no caso de Bem Viver, o ajuste ecológico foi uma prática do passado, uma vez que as

práticas produtivas foram completamente alteradas pela ausência ou expropriação massiva das áreas produtivas, incluindo a imposição de restrição de uso do rio Gortuba.

Tratando das formas de persistência, o autor explora como, apesar das mudanças significativas, certas práticas culturais e estratégias de subsistência continuam a persistir na comunidade. Isso pode incluir a manutenção de laços familiares e comunitários fortes, bem como a adaptação de antigas tradições às novas realidades socioeconômicas e ambientais. Num processo similar ao encontrado em Bem Viver, a permanência do feijão gortuba nas reuniões familiares de finais de semana e a solidariedade persistente entre os gortubanos quilombolas daquela comunidade.

Na pesquisa, o feijão gortuba é identificado como um alimento tradicional, frequentemente referido pelos entrevistados como parte integrante das refeições consumidas no passado, especialmente aquelas preparadas pelas mães e avós. Tais alimentos são reconhecidos como essenciais para a subsistência da comunidade, tanto em períodos de escassez quanto de abundância. A noção de 'comida de tradição' é também associada a momentos festivos e à alimentação cotidiana, destacando sua importância na vida e na identidade dos gortubanos. Essa categoria alimentar emerge como um elemento definidor da cultura e da identidade local, corroborando com as hipóteses desta pesquisa.

Por último, o acesso aos recursos oriundos da previdência social rural, ainda que um recurso de extrema importância para a permanência das pessoas no meio rural e uma forma de obtenção dos meios de vida moderna, foi mencionado em entrevista de campo a dificuldade de viver com este recurso: *“Quem tá aposentado tá nadando na água rasa, porque o benefício não dá muitas condições.”* (Dona Isabel, entrevista, 2019 – moradora da localidade de Mundo Novo).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A utilização do feijão como um elemento teórico de análise da identidade gorutubana como resultada da relação com o território, nos serviu para ultrapassar margens analíticas e compreender a vida social dos quilombolas gorutubanos de Bem Viver de Vila Nova dos Poções com maior amplitude.

Na análise do contexto sócio-histórico, foi possível explicar as bases de sustentação da coesão do grupo, a definição do "nós" em contraste com "os outros", em período remoto e utilizando narrativas do passado para entender as interferências materiais e organizacionais que moldaram aquele território até meados do século XX. Este percurso não romantizou o passado como uma idealização de tempos melhores, mas se concentrou nas transformações nas que afetaram essa população e suas formas de subsistência, especialmente no que diz respeito à obtenção de alimentos.

Em face ao analisado neste trabalho, é também possível dizer que a perspectiva histórica daquele contexto social contribuiu para a formação do grupo étnico e sua identidade, bem como revelou as mudanças e permanências ocorridas nos meios de vida daquela população ou daquele grupo étnico em constante transformação. Ainda que de forma indireta, foi possível observar o “caldo social” possível de identificar o feijão como um alimento atribuído pelos outros grupos sociais aos gorutubanos. A análise histórica revelou o feijão gorutuba enquanto base alimentar dos gorutubanos quilombolas, para depois para tornar-se um alimento festivo na atualidade.

Ao considerar o feijão gorutuba como uma semente que ultrapassa sua função alimentar e adquire significados profundos na formação da identidade gorutubana, ele, ao continuar sendo cultivado, consumido e compartilhado em festividades, torna-se um símbolo da resistência cultural e da memória coletiva da comunidade. Na relação entre o local e o global oriundo dos processos civilizatórios, podemos contextualizar a importância do feijão gorutuba, que, apesar das pressões externas e das mudanças sociais e econômicas, permanece um pilar cultural para os gorutubanos. Essa resiliência do feijão nas práticas alimentares e celebrações evidencia como as tradições podem ser adaptadas e ressignificadas em um cenário social dinâmico, sublinhando sua relevância na identidade do povo gorutubano.

A observação da relação entre um grupo étnico e seu território no contexto sócio-histórico específico, revelou que a organização social para obtenção de alimentos desempenhou um papel central na vida social, não apenas dos negros, mas também de toda aquela sociedade em formação, ainda que este aspecto seja frequentemente subestimado nos estudos

historiográficos. Conforme apontado em diversos momentos na tese, analisar alimentação é fundamental por sua natureza essencial na satisfação das necessidades básicas cotidianas ao longo da vida, além de ser um elo crucial entre o homem e a natureza e um fator estruturante da organização social, especialmente em comunidades rurais como os quilombolas gorutubanos.

Na análise realizada no Vale do Gorutuba, destacamos ainda os aspectos relevantes para a conformação social e econômica, que influenciaram a formação de numerosos quilombos nas proximidades do rio Gorutuba, às margens do rio São Francisco. Utilizando a perspectiva territorial como suporte teórico, reconhecemos seu potencial em revelar a mediação entre processos econômicos e sociais locais, e as externalidades que se manifestam em um determinado espaço geográfico e impactam diretamente em uma população específica, criando paradoxalmente, grupos sociais ou identidades étnicas.

Naquele contexto territorial vivenciado, especialmente entre os grupos sociais, a identidade gorutubana, associada ao feijão gorutuba, foram moldadas ao longo de séculos, como evidenciamos utilizando as lentes analíticas de Barth (1969). Pela perspectiva do outro, foi possível compreender a construção social da identidade, suas fronteiras fluidas geradas nas relações sociais, conflitos e interações entre os diferentes grupos existentes naquele contexto das formações populacionais.

Refletindo especialmente sobre o período colonial, ainda que as perseguições e violência contra os negros tenham limitado as práticas agrícolas e capacidades de utilizar plenamente os recursos naturais, conforme demonstramos em nossas análises, ao longo dos séculos de resistência, a ocupação territorial, organização social dos gorutubanos e as estratégias alimentares desse grupo foram cuidadosamente planejadas e socialmente organizadas para garantir sua reprodução no tempo e no espaço. Essas escolhas alimentares não foram aleatórias, mas sim resultado de um acúmulo histórico de conhecimento e adaptação máxima às condições do semiárido do sertão, que garantiu a permanência em um território livre de opressão até aproximadamente a década de 1940/50.

Analisando a trajetória socio-histórica, identificamos diversos tipos de alimentos e exploramos sua relevância no processo de colonização da região. Destacamos a contribuição fundamental do trabalho dos negros para o desenvolvimento da agricultura e do incipiente comércio no médio São Francisco. Os alimentos produzidos por esses grupos não apenas funcionaram como moeda de troca, mas também conferiram importância aos negros nos mercados e nas redes de comércio da época, envolvendo produtos como utensílios de couro, gado, ouro, diamante, entre outros. Além disso, essas vivências deram condição de interação de

saberes e culturas entre diferentes grupos sociais, desmistificando a ideia de isolamento e marginalidade das comunidades negras nos circuitos comerciais, e assim, puderam dar os contornos necessários para a atribuição da identidade gorutubana. O intenso tráfego e as alianças estratégicas entre negros, indígenas, garimpeiros e brancos contribuíram significativamente para a segurança dos grupos étnicos em diversos contextos, delineando as identidades quilombolas gorutubanas e definindo as fronteiras étnicas dos seus respectivos grupos num longo espaço de tempo.

É fundamental destacar que a necessidade de utilizar os recursos ambientais disponíveis nas condições sociais de população negra à época resultou em um equilíbrio relativo entre as necessidades do grupo e os recursos disponíveis no meio físico, e isso é central na análise dos meios de vida das sociedades rurais estudadas por Candido (1979). Esse equilíbrio relativo não apenas gerou as soluções alimentares mais adequadas para a sustentação dos grupos sociais, mas também promoveu interconexões e interdependências sociais que contribuíram significativamente para a formação de fronteiras étnicas, incluindo a identidade gorutubana.

Entre as soluções alimentares resultantes de um processo anônimo e coletivo, pertencentes aos grupos sociais e moldadas por escolhas, acertos e erros na produção, armazenamento, comércio e preparo dos alimentos, destacaram-se não apenas o feijão gorutuba, mas também a mandioca, a rapadura entre outros itens. A seleção desses alimentos em detrimento de outros exemplifica a solução alimentar mais adequada e equilibrada para o crescimento e desenvolvimento daquela população ao longo de centenas de anos.

Pudemos observar, ainda que brevemente, como a produção e seleção específica de alimentos estão estreitamente ligadas ao território, resultando da interação singular entre humanos e natureza, além de serem determinadas pelas decisões dos indivíduos que buscam equilibrar-se com o ambiente que habitam. Embora Candido (1979) tenha explorado as práticas agrícolas, divisão do trabalho, relações de poder e dinâmicas sociais em contextos geográficos específicos de comunidades rurais, este estudo se restringiu a destacar apenas alguns desses elementos, devido às limitações de escopo e tempo deste doutorado.

No Capítulo II, ao investigar as concepções das fronteiras étnicas, compreendemos que a população estudada se autodenomina tanto gorutubana quanto quilombola ao contestar as terminologias, historiografias e conceitos que frequentemente os isolam e marginalizam, especialmente aquelas produzidas nos contextos jurídico-sociais. Majoritariamente, essas categorizações tendem a colocar esses grupos fora dos circuitos econômicos e de mercado, sugerindo uma falsa autonomia, de modo que a predominância dessa abordagem tem graves repercussões às leituras acadêmicas, retirando, dentre outros aspectos, a importância dos negros

na alimentação da população em geral ao longo da história, por exemplo. Além disso, ao entender o feijão gorutuba como um elemento central da coletividade e base da organização social dos gorutubanos quilombolas, concluímos que esse alimento contribui significativamente para a composição da identidade étnica dessa comunidade rural, ainda que não seja entendida por eles da mesma forma, afinal o grão foi uma concessão divina.

Nossos esforços analíticos também se voltaram para compreender como a alimentação desempenha um papel crucial na construção da identidade cultural de uma comunidade rural, seguindo as reflexões de Candido (1979). A interação com o meio ambiente e os recursos naturais é capaz de moldar a identidade de um grupo, onde a alimentação ultrapassa a questão de nutrição e atinge uma expressão cultural e social que reflete a identidade dos gorutubanos quilombolas em relação ao seu território de residência.

No terceiro capítulo de nossa tese, através da análise das unidades de paisagem, observamos que o território é também definido pela coletividade e pela reciprocidade dentro do grupo social, essencial para sua subsistência, através da apropriação e uso dos recursos naturais disponíveis. Esses elementos emergiram como fatores significativos na formação da identidade quilombola gorutubana no contexto de Bem Viver de Vila Nova dos Poções.

A proximidade vivenciada entre os membros da comunidade dentro de um território específico foi central em nosso estudo sobre alimentação, destacando a relação entre esses indivíduos, o ambiente circundante e troca do grão entre os membros do grupo social. A contiguidade física da nação gorutubana no passado revelou-se fundamental para a organização social cotidiana na obtenção de alimentos, confirmando nossa hipótese de uma identidade gorutubana endógena explicada por meio da alimentação do feijão.

A garantia da sobrevivência, especialmente em termos alimentares, para populações rurais, depende da utilização dos recursos naturais e da acumulação de conhecimento técnico para mitigar os desafios impostos pela natureza. Concluímos que a obtenção de alimentos desempenhou um papel central na formação daquela comunidade, estabelecida e organizada naquele território, ainda que o feijão gorutuba tenha sido uma concessão divina fornecida por uma enchente no milagroso rio Gorutuba.

Ainda na terceira parte da tese, também evidenciamos o amplo domínio dos gorutubanos sobre seu território e recursos naturais, permitindo que, apesar das condições materiais adversas, a população satisfizesse sua necessidade básica de alimentação com uma diversidade alimentar significativa. Esta relação equilibrada entre humanos e natureza foi fundamental para definir a identidade endógena dos gorutubanos quilombolas. Nossa pesquisa revelou que até meados do século XX, com transformações significativas nas décadas de 1970 e 1980, os

gorutubanos quilombolas de Bem Viver tinham acesso a uma ampla variedade de alimentos, muito além da base alimentar do feijão gorutuba.

No último capítulo, exploramos como um território pode ser entendido como um conjunto integrado de sistemas de objetos e ações (Santos, 2001), nos quais objetos técnicos como ferrovias e barragens desempenharam papéis significativos na reorganização do uso do espaço. A introdução desses novos sistemas alterou as características das paisagens locais e os padrões de uso da terra pela população. Além disso, esses novos sistemas de ações tiveram impactos diretos no meio ambiente e nas relações das pessoas com a natureza, trazendo novas dinâmicas territoriais.

Apesar do reconhecimento de supostas melhorias resultantes das mudanças ao longo do tempo, os entrevistados frequentemente evocam a imagem de um paraíso perdido. A perda de terras, a obstacularização de acesso à água e a incapacidade de produção agrícola, elementos estes considerados "dádivas divinas" pelos quilombolas, são atribuídas tanto às alterações climáticas, supostamente resultadas de uma intervenção divina na regularidade das chuvas, quanto à vinda de "chegantes", grandes irrigadores e grileiros.

Os meios de vida, historicamente centrados na obtenção de alimentos básicos como o feijão gorutuba, foram moldados pelas necessidades constantes de evolução (Candido, 1979), e, portanto, vão mudando ao longo do tempo. No contexto alimentar, observamos que alguns alimentos outrora fundamentais se tornaram acessórios, como foi o caso do feijão gorutuba. Por outro lado, alcançou o lugar sagrado nas festividades. Apesar das pressões externas e das mudanças sociais, o feijão gorutuba continua a ser um pilar cultural, reforçando como as tradições alimentares podem ser adaptadas e reinterpretadas em um contexto social em constante evolução.

Os conflitos da convivência de projetos sociais antagônicos persistem em Bem Viver, e incidem diretamente sobre as questões fundiárias e hídricas, sendo marcos históricos significativos da drástica transição alimentar do presente, ainda que o feijão gorutuba e a mandioca continuem presentes nas refeições ao longo do tempo. Entretanto, como observado na tese, este não é um lugar menor, pois é durante essas celebrações que o feijão gorutuba se transforma em um símbolo de resistência e identidade, reafirmando a sacralidade do alimento como um elo que conecta a comunidade a suas raízes culturais e fortalece os laços sociais, tornando-se um componente essencial da memória coletiva e da coesão comunitária.

Embora tenha havido mudanças estruturais, gerando instabilidade e ameaças sérias a sobrevivência do grupo social, a resposta tem sido a persistência dos grupos sociais que enfrentam diariamente o risco de desaparecimento. Em nosso último capítulo, conseguimos

compreender, ainda que parcialmente, os complexos impactos sofridos por aquele grupo étnico devido à constante ofensiva da economia capitalista naquele território. Os desdobramentos desses efeitos ultrapassam nossas análises e podem servir para aprofundamentos futuros em novos trabalhos acadêmicos, destacando a possibilidade de criação de políticas públicas que abordem de forma eficaz os desafios socioeconômicos enfrentados por essa comunidade.

Neste estudo, focalizamos os elementos que nos ajudaram a explicar um território inicialmente marcado pela solidariedade entre pares, posteriormente assediado por projetos de desenvolvimento, ou pela economia capitalista. No entanto, reconhecemos a fragilidade de nossa abordagem diante da vasta gama de possibilidades de abordagens, debates e lentes teóricas sobre o território. Nesse sentido, vale mencionar que esta tese não teve a intenção de criar um estado da arte sobre o tema ou aprofundar análises conceituais, sendo importante reconhecer outras concepções, possivelmente mais assertivas, que relacionam território e poder como um espaço de controle e dominação, entre outros aspectos, simbólicos ou relacionados ao controle sociopolítico do espaço, uso econômico e militar, ou expressão estatal. Tais perspectivas podem enriquecer análises futuras e contribuir para o desenvolvimento de novas pesquisas.

Ao longo do processo civilizatório, como brevemente discutido no Capítulo IV, observamos que as necessidades humanas são dinâmicas e também impostas, inclusive no que se refere à alimentação. Embora as mudanças vivenciadas naquele contexto não sigam um processo previamente racionalizado ou verticalmente imposto, elas ocorrem gradualmente como parte do processo histórico capitalista, no qual o alimento, anteriormente servido nas gamelas e substituído por pratos de porcelana, transformou-se de essencial para acessório, como no caso do feijão gorutuba substituído pelo feijão cariquinho. Esta transformação é um reflexo das novas dinâmicas territoriais que influenciam a vida cotidiana, onde alimentos antes essenciais tornam-se secundários e vice-versa, ainda que essas mudanças sejam inevitáveis e inadiáveis.

Observamos que a produção do feijão gorutuba vem perdendo força devido à perda gradual de terras, falta de regularização fundiária para quilombolas e comunidades tradicionais, e diminuição da produtividade agrícola devido às mudanças nas águas do rio Gorutuba, entre outros fatores. Em geral, o processo, não tão lento, de "McDonaldização" dos costumes (Ritzer) poderia explicar as imposições de hábitos alimentares urbanos, como o aumento do consumo de alimentos ultraprocessados, sobre hábitos alimentares rurais, tradicionalmente baseados em alimentos in natura ou minimamente processados. Pesquisas mais recentes sobre o consumo alimentar mostram que outros tipos de feijão, como o feijão verde, estão sendo substituídos por

variedades como o feijão preto, carioquinha ou fradinho (POF, 2017-2018), que dominam o mercado, ou, pior ainda, que o consumo de leguminosas está sendo substituído por outros alimentos (Dória, 2014, p. 172). Apesar dessas possíveis associações, o aprofundamento das reflexões das mudanças dos padrões alimentares tradicionais devem ser objeto de estudos futuros.

Finalmente, ao longo de todo o nosso trabalho pudemos exercitar a análise do alimento como um fato social total, com foco no feijão gorutuba, permitindo uma análise sociológica de longo prazo de um grupo social. Como espinha dorsal deste estudo, questionamos se o feijão gorutuba poderia ser considerado um elemento da identidade quilombola gorutubana dos moradores de Bem Viver de Vila Nova dos Poções. Diante da resposta positiva, em caráter adicional futuro, sugerimos que o grão seja um patrimônio do povo gorutubano quilombola. Em caráter conclusivo de tese, esta indicação atribui valor e proteção à semente como um patrimônio imaterial brasileiro, reconhecendo seu vínculo com a identidade étnica e os conhecimentos tradicionais e ancestrais do povo gorutubano.

Concluimos esta pesquisa reconhecendo que ela se limitou a explorar o feijão gorutuba como um dos elementos da etnicidade do povo gorutubano quilombola. A continuidade dessa investigação é essencial para trazer novas abordagens e questionamentos, pois a identidade é fluida e está constantemente em transformação.

REFERÊNCIAS

ABREU, Capistrano de. **Capítulos de História Colonial: 1500 – 1800 & Caminhos Antigos e Povoamento do Brasil**. Brasília: Editora UnB, 1982.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Universalização e localismo: movimentos sociais e crise dos padrões tradicionais de relação política na Amazônia. **Revista ABRA**, n. 1, Campinas, 1990; **CESE Debate**, n. 3, ano IV, maio de 1994.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Quilombos: semantologia face a novas identidades. *In: SOCIEDADE MARANHENSE DE DEFESA DOS DIREITOS HUMANOS. Frechal - Terra de preto: quilombo reconhecido como reserva extrativista*. São Luis. Centro de Cultura Negra – Projeto Vida de Negro (PVN), nov. 1996, p.11-19.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os quilombos e as novas etnias. *In: O'DWYER, Eliane Cantarino. Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV, 1999.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras Tradicionalmente Ocupadas: Processos de Territorialização e Movimentos Sociais. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**, v. 6, n. 1, maio 2004. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.22296/2317-1529.2004v6n1p9>. Acesso em: 24 jun. 2024.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Nas bordas da política étnica: os quilombos e as políticas sociais**. Boletim informativo do NUER “Territórios Quilombolas. Reconhecimento e titulação de terras”. Florianópolis, UFSC, 2005. v. 2.

ALMEIDA COSTA, João Batista de. **Norte de Minas: cultura catrumana, suas gentes, razão liminar** [recurso eletrônico]. Montes Claros: Editora Unimontes, 2021. Disponível em: <https://www.editora.unimontes.br/wp-content/uploads/2023/09/E-book-Norte-de-Minas-cultura-catrumana-suas-gentes-razo-liminar.pdf>. Acesso em: 07 jul. 2024.

ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. Narrativas agrárias e a morte do campesinato. **RURIS**, v. I, n. 2, set. 2007.

ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. **Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas**. 2. ed. Manaus: PGSCA-UFAM, 2008.

ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. **Quilombolas e novas etnias**. Manaus: UEA Edições, 2011.

ALVARES, C.A., Stape, J.L., Sentelhas, P.C., Gonçalves, J.L.M.; Sparovek, G., 2013. **Köppen's climate classification map for Brazil**. *Meteorologische Zeitschrift*, DOI: <http://dx.doi.org/10.1127/0941-2948/2013/0507>

AMADO, Janaína. Região, Sertão, Nação. **Estudos Históricos**, v. 8, n. 15, 1995.

ANDRADE, Manoel Correia de. **Áreas de domínio da pecuária extensiva e semi-intensiva na Bahia e Norte de Minas**. Recife (PE): Sudene, 1982.

APPADURAI, Arjun. *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

ARRUTI, José Maurício. **Mocambo**: antropologia e história do processo de formação quilombola. Bauru: Edusc, 2005.

ARRUTI, José Maurício. Quilombos. In: PINHO, Osmundo; SANSONE, Lívio (orgs.). **Raça, novas perspectivas antropológicas**. Salvador; Campinas; Rio de Janeiro: Edufba, Unicamp e Aba, 2008.

AVELAR, Amábela; BRUGNHARA, Arianne. **Mulheres da Pesca**: Educação Popular em Segurança Alimentar e Nutricional. Rio de Janeiro: NUPEM, 2020. Disponível em: <https://nupem.ufrj.br/mulheres-da-pesca/>. Acesso em: 10 abr. 2024.

BARBARA, Danusia. **Feijão**. Rio de Janeiro: Senac Rio, 2006.

BARBOSA, Livia. **Feijão com arroz e arroz com feijão: o Brasil no prato dos brasileiros**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 13, n. 28, p. 87-116, jul./dez. 2007.

BARTH, Fredrik; POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENARD, Jocelyne. **Os grupos étnicos e suas fronteiras**. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: UNESP, 1998.

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Tradução John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, Iraí; BENTO, Maria Aparecida Silva. **Psicologia Social do Racismo**: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis: Vozes, 2002, p.25-57.

BOURDIEU, Pierre. **A Distinção**: Crítica Social do Julgamento. Tradução de Daniela Kern; Guilherme J. F. Teixeira. São Paulo: Edusp; Porto Alegre, RS: Zouk, 2007.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. **Diário Oficial da União**, 05/10/1988, p. 1. Disponível em: <https://legislacao.presidencia.gov.br/atos/?tipo=CON&numero=&ano=1988&ato=b79QTWE1EeFpWTb1a>. Acesso em: 01 mai. 2024.

BRASIL. Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições

Constitucionais Transitórias. **Diário Oficial da União**, 21/11/2003, p. 4. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/D4887.htm. Acesso em: 25 jun. 2024.

BRASIL. Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. **Diário Oficial da União**, 08/02/2007, p. 316. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/Decreto/D6040.htm. Acesso em: 25 jun. 2024.

BRAUDEL, Fernand. **Civilização material, economia e capitalismo, séculos XV-XVIII: I.** As estruturas do cotidiano. II. Os jogos da troca. III. O tempo do mundo. São Paulo: Martins Fontes, 1995. 3v.

BRITO, F.; SOUZA, J. **Expansão urbana nas grandes metrópoles: o significado das migrações intrametropolitanas e da mobilidade pendular na reprodução da pobreza.** Revista Perspectiva, Fundação Seade, jan. 2006.

BRUGNHARA, Ariane Cristina. **A previdência Social Rural e os Quilombos:** uma análise desse direito no Vale do Ribeira-SP. 2014. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

CANDIDO, Antonio. **Os parceiros do Rio Bonito:** Estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. 5. ed. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1979.

CARRARA, Ângelo Alves. **Minas e currais:** produção rural e mercado interno em Minas Gerais 1674-1807. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2007

CASCUDO, Luís da Câmara. **História da Alimentação no Brasil.** 3.ed. São Paulo: Global, 2004.

CASTILHO, Mariana Wiecko Volkmer de. Da passividade à resistência: vivências territoriais à margem do São Francisco. Dissertação de Mestrado. Brasília: Programa de Pós-Graduação em Geografia. ICH. UNB, 1999.

CASTRO, Josué de. **Geografia da Fome.** O dilema brasileiro: pão ou aço. 10. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1967.

CEDEFES – CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO ELOY FERREIRA DA SILVA. Relação das comunidades negras quilombolas em Minas Gerais. **CedeFes**, 04/06/2021. Disponível em: <https://www.cedefes.org.br/wp-content/uploads/2019/05/Relacao-CNQ-em-Minas-Gerais-atualizadaem04062021.pdf>. Acesso em: 09 mai. 2024.

CODEVASF 1ª Diretoria Regional (DR). 13 anos: 1977-1990. Integração ao desenvolvimento do Vale do São Francisco. Gestão Roberto Mauro Amaral. Montes Claros, MG: Companhia de Desenvolvimento do Vale do São Francisco. 1990.

CHACON, Vamireh. O cadáver da escravidão e o Estado desorganizado. **Folha de S. Paulo**, 05/01/1995. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/1/05/opiniaio/10.html>. Acesso em: 14 jul. 2024.

COELHO, F. A. N. **A negra fumaça**: uma análise dos cachimbos do Sítio Arqueológico Macacu IV – Itaboraí – RJ. 2012. Dissertação (Mestrado em Arqueologia)–Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

CNBB – CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **A Igreja e as Comunidades Quilombolas**. Brasília: Edições CNBB, 2013.

COMUNIDADE QUILOMBOLA do Gurutuba. INCRA; CGPCT; NEAD; UFMG, [s.d.]. (Coleção Terras de Quilombos). Disponível em: <https://www.gov.br/incra/pt-br/assuntos/governanca-fundiaria/gurutuba.pdf>. Acesso em: 10 mai. 2024.

CONTRERAS, Jesús; GARCIA, Mabel. **Alimentação, sociedade e cultura**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2011.

COSTA, Ana Maria Ribeiro. O “povo das cinzas” e os “comedores de feijão”: um encontro intermediado pela educação escolar indígena. **Anais eletrônicos do XXII Encontro Estadual de História da ANPUH-SP**. Santos-2014. Disponível em: [https://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/29/1406756147_ARQUIVO_Opovodascinza seoscomedoresdefeijao.Umencontrointermediadopelaeducacaoescolarindigena.pdf](https://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/29/1406756147_ARQUIVO_Opovodascinza%20seoscomedoresdefeijao.Umencontrointermediadopelaeducacaoescolarindigena.pdf). Acesso em: 24 jun. 2024.

COSTA FILHO, Aderval. **Relatório Antropológico do Quilombo Guturuba**. INCRA, 2005. Disponível em: <http://www.incra.gov.br/media/docs/quilombolas/memoria/gurutuba.pdf>. Acessado em 10 jul. 2018.

COSTA FILHO, Aderval Costa Filho. Os Gurutubanos: territorialização, produção e sociabilidade em um quilombo do centro norte-mineiro. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. Brasília, UNB, 2008.

COSTA FILHO, Aderval. Saberes, memórias, práticas alimentares e reprodução social da diferença no quilombo do Gurutuba-MG. In: **Ensaio sobre a antropologia da alimentação**: saberes, dinâmicas e patrimônios. Brasília, 2016, p. 322-343.

DAYRELL, Carlos Alberto Dayrell. **De nativos e de caboclos**: reconfiguração do poder de representação de comunidades que lutam pelo lugar. 2019. Tese de doutorado do Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Social. Montes Claros-MG, 2019.

DELGADO, Guilherme. **A questão agrária na Era do Agronegócio, 1983-2003: ajuste externo, abertura política e domínio liberal**. In: **Questão Agrária no Brasil: perspectiva histórica e configuração atual**. Ramos Filho, Luiz Octávio; Aly, Jr. Osvaldo. São Paulo, INCRA. 2005.

DÓRIA, Carlos Alberto. **Ensaio Enveredados**. São Paulo: Siciliano, 1991.

DÓRIA, Carlos Alberto. **A culinária caipira da Paulistânia**: a história e as receitas de um modo antigo de comer. São Paulo: Três Estrelas, 2018.

DOUGLAS, Mary. **Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo**. Routledge, 1966.

DÜRKHEIM, Émile. Solidariedade Mecânica ou por Similitudes. *In*: DÜRKHEIM, Émile. **Da Divisão do Trabalho Social**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador**: Formação do Estado e Civilização. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. v. 2.

FARIAS, Osvaldo Antunes. **Os filhos do Gorutuba**: uma narrativa sobre os quilombolas na história de Janaúba, Sertão de Minas Gerais. Belo Horizonte: Imensa Editorial, 2018.

FCP – FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. Quadro geral de comunidades remanescentes dos quilombos. **gov.br**, 2024. Disponível em: <https://www.gov.br/palmares/pt-br/midias/arquivos-menu-departamentos/dpa/comunidades-certificadas/crqs-certificadas-30-04-2024.pdf>. Acesso em: 09 mai. 2024.

FIGUEIREDO, André Vieira de. **O caminho quilombola**: sociologia jurídica do reconhecimento étnico. Curitiba: Appris, 2011.

FISCHLER, Claude. **O Omnívoro**: o gosto, a cozinha e o corpo. São Paulo: Papirus, 1995.

MALINOWSKI, Bronislaw Kasper (1884-1942). Argonautas do Pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélogos da Nova Guiné melanésia. **Prefácio de Sir James George Frazer**. Traduções de Anton P Carr e Lígia Aparecida Cardieri Mendonça. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. Os Pensadores.

FREIRE FILHO, Francisco Rodrigues *et al.* **Feijão-caupi no Brasil**: produção, melhoramento genético, avanços e desafios. Teresina : Embrapa Meio-Norte, 2011. 84 p.

FREITAS, Maria Teresa de Assunção. Bakhtin e a psicologia. *In*: FARACO, Carlos Alberto; TEZZA, Cristovao; CASTRO, Gilberto de. **Diálogos com Bakhtin**. Curitiba: Editora da UFPR, 1996. p. 165-187.

FREITAS, M. T. A. A abordagem sócio-histórica como orientadora da pesquisa qualitativa. *Cadernos de Pesquisa*, n.116, p. 21-39, jul. 2002.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. Petrópolis: Vozes, 1977. (Original publicado em 1975).

FURTADO, Celso. **Formação Econômica do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GARCIA JÚNIOR, Afrânio Raul. **O Sul: caminho do roçado: estratégia de reprodução camponesa e transformação social.** São Paulo: Marco Zero, 1989.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 2015. (Original publicado em 1926).

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. (Original publicado em 1938).

GOFFMAN, Erving. **The presentation of self in everyday life.** Edinburgh University of Edinburgh: Social Sciences Research Centre, 1956. Disponível em: <http://cdclv.unlv.edu/ega>. Acesso em: 12 jun. 2018.

GOMENSORO, Maria Lúcia. **Pequeno dicionário de gastronomia.** Rio de Janeiro: Objetiva, 1999.

GOMES, Flávio dos Santos. **Histórias de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX.** Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2015.

HALL, Stuart. **Questions of Cultural Identity.** London: SAGE Publications, 1996.

IAMAMOTO, Marilda Vilela. **Serviço Social na Contemporaneidade: Trabalho e Formação Profissional.** 4.ed. São Paulo: Cortez, 1998.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Janaúba. **IBGE**, 2016. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/dtbs/minasgerais/janauba.pdf>. Acesso em: 08 dez. 2017.

INCRA. Processos abertos por Superintendência. **INCRA**, 2024. Disponível em: https://www.gov.br/incra/pt-br/assuntos/governanca-fundiaria/Relacao_de_processos_deregularizacao_quilombola_abertos_06.05.2024.pdf. Acesso em: 09 mai. 2024.

JACKSON, Luis Carlos. A tradição esquecida: Estudo sobre a sociologia de Antonio Candido. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 16, n. 7, out. 2001.

LESSA, Simone Narciso. **Trem de Ferro: do cosmopolitismo ao sertão.** Dissertação (Mestrado em História) 252 fls. São Paulo: Universidade Estadual de Campinas – Unicamp, 1993.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Cru e o Cozido.** Tradução Beatriz Perrone-Moisés. 2. ed. Rio de Janeiro: CosacNaify, 2010. (Coleção Mitológicas).

LIMA, Monica. Venho de Angola: do vocabulário aos costumes, a identidade brasileira tem origem no outro lado do Atlântico Raízes Africanas. *In: FIGUEIREDO, Luciano (org.).*

Imagens de uma nação. Rio de Janeiro: Sabin, 2009. v. 4, p. 11-15. (Coleção Revista de História no Bolso).

LINHARES, Maria Yedda. Pecuária, alimentos e sistemas agrários no Brasil (séculos XVII e XVIII). **Tempo**, n. 1-2, p. 132-150, dez. 1996.

LODY, Raul. **Kitutu:** histórias e receitas da África na formação das cozinhas do Brasil. São Paulo: Editora Senac, 2019.

LUZ DE OLIVEIRA, Claudia *et al.* Economias invisíveis e comunidades tradicionais no Norte de Minas. In: GAWORA, Dieter; IDE, Maria Helena de; BARBOSA, Rômulo (orgs.). **Povos e comunidades tradicionais no Brasil.** Montes Claros: Unimontes, 2011.

MALUF, Renato. **Insegurança alimentar: conceituação e identificação.** São Paulo: Editora Hucitec, 2003.

MARCUS, George E. Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial. **Revista de Antropologia**, v. 34, p. 197-221, 1991.

MARCUS, George E. Ethnography in/of the World System: The Emergence of MultiSited Ethnography. **Annual Review of Anthropology**, n. 24, p. 95-117, 1995.

MARQUES, Carlos Eduardo. De quilombos a quilombolas: notas sobre um processo histórico-etnográfico. **Revista de Antropologia**, v. 52, n. 1, 2009. Disponível em: http://www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?pid=S0034-77012009000100009&script=sci_arttext. Acesso em: 25 jan. 2013.

MARTINEZ, Paulo Henrique; VILLA, Marco Antonio. Vida e morte no sertão: história das secas no Nordeste nos séculos XIX e XX. **Revista Brasileira de História**, v.22, n. 43, p. 251-254, 2002.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a Dádiva:** Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MENDES, Luciano. **Janaúba (Minas Gerais) – História e Geografia de Janaúba.** 2013. Disponível em: <https://brasilcc.blogspot.com/2013/01/janauba-minas-gerais-historia-e.html>. Acesso em: 14 mai. 2024.

MINTZ, Sidney W. Comida e Antropologia: Uma breve revisão. **Revista Brasileira De Ciências Sociais**. Vol. 16 nº.47. Outubro 2001.

MINISTÉRIO DA INTEGRAÇÃO NACIONAL. **Nova delimitação Semiárido.** Brasília: Sudene, 2017. Disponível em: http://www.sudene.gov.br/images/arquivos/semiario/arquivos/Rela%C3%A7%C3%A3o_de_Munic%C3%ADpios_Semi%C3%A1rido.pdf. Acesso em: 11 out. 2019.

MMA – MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE. **Caderno da região hidrográfica do São Francisco**. Brasília: MMA, 2006. Disponível em: <http://www.bibliotecaflorestal.ufv.br/handle/123456789/3520>. Acesso em: 02 jul. 2024.

MONTANARI, Massimo; FLANDRIN, Jean-Louis. **História da Alimentação**. São Paulo: Estação Liberdade, 1998.

MONTEIRO, Jhon M. **Tupis, Tapuias e Historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo**. 2001. 234f. Tese (Livre Docência) - Departamento de Antropologia, IFCH-Unicamp, Campinas, 2001.

MOTT, Luís R. B. Os índios e a pecuária nas fazendas de gado do Piauí colonial. **Revista de Antropologia**, v. 22, 1979.

MOTTA, M. e ZARTH, P. (Orgs.). **Formas de resistência camponesa: visibilidade e diversidade de conflitos ao longo da história. 1: Concepções de justiça e resistência nos Brasis**. São Paulo, UNESP; Brasília, Ministério do Desenvolvimento Agrário, NEAD, 2008. (História Social do Campesinato no Brasil).

MOURA, Auricharme Cardoso de. **Política desenvolvimentista e mundo dos trabalhadores: hegemonia e contra-hegemonia às margens do rio Gorutuba-MG (1950-2016)**. Tese (Doutorado) – História Social - Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Uberlândia –UFU, Uberlândia, 2019.

MOURA, Clóvis. **Rebeliões na Senzala, Quilombos, Insurreições, Guerrilhas**. São Paulo, Ed. Ciências Humanas. 1981.

NEVES, Antonio da Silva. **Chorographia do Município de Boa Vista do Tremedal**. Estado de Minas Geraes, 1908.

NIEUHOF, Joan. **Memorável viagem marítima e terrestre ao Brasil (1640-1649)**. São Paulo: Martins, 1942.

NORMAN, G. A.; CORTE, O. O. **Dried salted meats: charque and carne de sol**. Rome: FAO, 1985. Disponível em: <http://www.fao.org/3/x6555e/x6555e00.htm>. Acesso em: 31 mai. 2020.

NOVAIS, Wendel. Romaria mais antiga do país é cancelada em Bom Jesus da Lapa; missas serão on-line. **Correio**, 28/07/2020. Disponível em: [https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/romaria-mais-antiga-do-pais-e-cancelada-em-bom-jesus-da-lapa-missas-serao-on-line/#:~:text=A%20romaria%20de%20Bom%20Jesus,em%20328%20anos%20de%20hist%C3%B3ria.&text=Bom%20Jesus%20da%20Lapa%20tinha,Estadual%20de%20Sa%C3%BAde%20\(Sesab\)](https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/romaria-mais-antiga-do-pais-e-cancelada-em-bom-jesus-da-lapa-missas-serao-on-line/#:~:text=A%20romaria%20de%20Bom%20Jesus,em%20328%20anos%20de%20hist%C3%B3ria.&text=Bom%20Jesus%20da%20Lapa%20tinha,Estadual%20de%20Sa%C3%BAde%20(Sesab).). Acesso em: 20 de set. de 2020.

OLIVEIRA, Francisco. **Crítica à razão dualista/O ornitorrinco**. São Paulo: Boitempo, 2013.

OLIVEIRA FILHO, Otaviano. **Resistência Identitária:** A configuração Etnocultural da Comunidade Sertaneja a Norte-Mineira no processo histórico de Minas Gerais. [s.d.]. Disponível em: https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/694/o/02_resistencia_identitaria.pdf. Acesso em: 30 abr. 2024.

OLIVEIRA, João Domingos Soares de. **Janaúba e Adjacente:** História, Comentários, Poesias e Contos... 3. ed. São Paulo: Clube dos Autores, 2018. (Original publicado em 1968).

PAPAVERO, Claude. Dos feijões à feijoada: a transformação de um gênero comestível pouco apreciado em mantimento básico brasileiro. *In:* Reunião Brasileira de Antropologia, 26, 01-04 jun. 2008, Porto Seguro, Bahia. **Anais...** Porto Seguro: Abant, 2008. Disponível em: http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_26_RBA/grupos_de_trabalho/trabalhos/GT%2027/claude%20papavero.pdf. Acesso em: 30 abr. 2024.

PASSOS, Marcia Maria Barros; ALBINO, Rayanne da Cruz; SILVA, Michele Feitoza; OLIVEIRA, Danilo Ribeiro. A disseminação cultural das garrafadas no Brasil: um paralelo entre medicina popular e legislação sanitária. *Saúde Debate* | Rio De Janeiro, v. 42, n. 116, p. 248-262, Jan-Mar. 2018.

PERICO, Rafael Echeverry. **Identidade e território no Brasil.** Brasília: Instituto Interamericano de Cooperação para a Agricultura, 2009.

PESSOA, Ângelo Emílio da Silva. **As Ruínas da Tradição.** João Pessoa: Editora da UFPB, 2016.

PIAGET, Jean. **The Construction of Reality in the Child.** New York: Basic Books, 1954.

PINTO E SILVA, Paula. **Farinha, feijão e carne-seca:** um tripé culinário no Brasil colonial. 3. ed. rev. São Paulo: São Paulo: Senac, 2014.

PIMENTEL, Claudio Santana. Antropologia da dádiva em Grande Sertão: Veredas. **Basiliade** – Revista de Filosofia, Curitiba, v. 4, n. 7, p. 99-111, jan./jul.2022. Disponível em: <https://fasbam.edu.br/pesquisa/periodicos/index.php/basiliade/article/view/365/192>. Acesso em: 05 jun. 2024

PIRES, Maria Idalina da Cruz. **“Guerra dos Bárbaros”:** Resistência Indígena e Conflitos no Nordeste Colonial. Recife: Companhia Editora de Pernambuco, 1990.

POULAIN, Jean-Pierre. **Sociologias da Alimentação:** os comedores e o espaço social alimentar. 2. ed. Florianópolis: Editora UFSC, 2013.

PRADO JÚNIOR, Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

PUNTONI, Pedro. **A Guerra dos Bárbaros:** Povos Indígenas e a Colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720. 1998. São Paulo: Tese (Doutorado em História Social) – FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

PUNTONI, Pedro. A Arte da Guerra no Brasil (1550-1700). **Novos Estudos**, n. 53, p. 189-204, mar. 1999.

QUERINO, Augusto José. **Montes Claros e o Norte de Minas na rede urbana do Centro-Sul: Fábulas e metáforas do Desenvolvimento**. 2006. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Unimontes, Montes Claros, 2006.

RIBEIRO, Eduardo Magalhães. **Histórias dos gerais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

RITZER, George. "**The McDonaldization of Society**" (A Mcdonaldização da Sociedade). A primeira edição foi publicada em 1993.

ROSA, Leandro da Silva. **Os quilombos do Vale do Ribeira e o Movimento Social: O Movimento dos Ameaçados por Barragens do Vale do Ribeira (MOAB)**. 2007. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, 2007.

SALVADOR, Frei Vicente do. História do Brasil. *In*: OLIVEIRA, Maria Lêda. **A História do Brasil de Frei Vicente do Salvador: História e Política no Império Português do Século XVII**. Rio de Janeiro: Versal, 2008.

SANTA RITA, Carlos. **Pequena história de Janaúba** (1977). Janaúba: Biblioteca Herogina F.C. de Menezes, nº 664, registro em 30 de agosto de 1995.

SANTIAGO, Luis Carlos Mendes. **O Mandonismo mágico do sertão [manuscrito]: corpo fechado e violência política nos sertões da Bahia e de Minas Gerais – 1856-1931**. 2013. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História/PPGH, Universidade Estadual de Montes Claros - Unimontes, Montes Claros, 2013.

SANTOS, Antonio Bispo dos. **Colonização, Quilombos: modos e significações**. Brasília. 2015. Instituto de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa, 2015.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: espaço e tempo: razão e emoção**. 3ed. São Paulo: Hucitec, 1999.

SANTOS, Milton. **O Brasil: território e sociedade no início do século XXI**. 3ª ed. Rio De Janeiro: Record, 2001.

SCHAPPO, Sirlândia. **Josué de Castro e a agricultura de sustentação em Geografia da Fome**. Sociologias, Porto Alegre, ano 16, no 35, jan/abr 2014.

SCHNEIDER, Sérgio; PEREIRA, Márcio de Araújo; SOUZA, Marcelino de. **Meios de vida e livelihoods: aproximações e diferenças conceituais**. Revista IDeAS, v. 4, n. 1, p. 203-224, jun./jul. 2010.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Prefácio. In: PINTO E SILVA, Paula. **Farinha, feijão e carne-seca: um tripé culinário no Brasil colonial**. 3. ed. rev. São Paulo: São Paulo: Senac, 2014.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Como pensamos a branquitude?** A fantasia de ser branco num país de maioria negra. São Paulo: Annablume, 2008.

SEYFERTH, Giralda. **Muito além da imigração**. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, Ed. Oikos, 2019.

SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. Pecuária e formação do mercado interno no Brasil-colônia. **Estudos Sociedade e Agricultura**, v. 8, p. 119-156, abr. 1997. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/brasil/cpda/estudos/oito/francis8.htm>. Acesso em: 25 abr. 2024.

SILVA, Nichole Ramos; KRAEMER, Fabiana. Alimentação na obra ‘Os parceiros do Rio Bonito’: mudanças nas práticas alimentares dos caipiras frente à urbanização. **IDeAS – Interfaces em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade**, v. 13, p. 1-20, 2019.

SILVA, Simone Rezende de. A trajetória do negro no Brasil e a territorialização quilombola. **Revista NERA**, Ano 14, n.19, jul-dez, p. 73-89, 2011.

SILVA, Suany Machado da; FREITAS, Alair Ferreira. Mudanças nos meios de vida dos ribeirinhos a partir da ressignificação econômica do açaí (*euterpe oleracea* mart.): Um estudo em Igarapé-Miri, Pará. **Amazônica - Revista de Antropologia**, v. 13, n. 1, p. 345-374, 2020.

SITWELL, William. **A história da culinária em 100 receitas**. Tradução de Áurea Akemi Arata. São Paulo: Publifolha, 2013.

SOUZA, Laura de Mello e. Formas provisórias de existência: a vida cotidiana nos caminhos, nas fronteiras e nas fortificações. In: **História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada no Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, 1997. p. 47-48.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. **Ato das Disposições Constitucionais Transitórias**. Art. 68. Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/constituicao-supremo/artigo.asp?abrirBase=AD&abrirArtigo=68#:~:text=Art.%20ATO%20DAS%20DISP%20OSI%C3%87%C3%95ES%20CONSTITUCIONAIS%20TRANSIT%C3%93RIAS%20Art.%2068..definitiva%2C%20devendo%20o%20Estado%20emitir-lhes%20os%20t%C3%ADtulos%20respectivos>. Acesso em: 24 jun. 2024.

THOMPSON, E. P. **Costumes em comum: estudos de teoria e de história social**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1998.

VASCONCELOS, Diogo de. **História média de Minas Gerais**. 4. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1974.

VIANA FILHO, Luís. **O negro na Bahia**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

VILLAR, Diego. Uma abordagem crítica do conceito de “etnicidade” na obra de Frederik Barth. **Mana**, v. 10, n. 1, p. 165-192, 2004. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/TTQDR3MtrgJwfTmLxZk7rQf/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 07 jul. 2024.

VYGOTSKY, Lev S. **Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes**. Harvard University Press, 1978.

WOORTMANN, Elle F.; WOORTMANN, Klass. **O trabalho da terra: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa**. Brasília: EdUnb, 1997.