

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE ITAJUBÁ
INSTITUTO DE ENGENHARIA DE PRODUÇÃO E GESTÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO,
TECNOLOGIAS E SOCIEDADE**

KÉVILA KELMA NASCIMENTO SILVA DOS PASSOS

**UMA QUESTÃO DE DESENVOLVIMENTO:
A posse de terra da população negra do campo**

**ITAJUBÁ - MG
2025**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE ITAJUBÁ
INSTITUTO DE ENGENHARIA DE PRODUÇÃO E GESTÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO,
TECNOLOGIAS E SOCIEDADE**

KÉVILA KELMA NASCIMENTO SILVA DOS PASSOS

**UMA QUESTÃO DE DESENVOLVIMENTO:
A posse de terra da população negra do campo**

Texto de Dissertação de mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento, Tecnologias e Sociedade (PPG-DTECS), como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Desenvolvimento, Tecnologias e Sociedade.

Área de Concentração: Desenvolvimento, Tecnologias e Sociedade.

Linha de Pesquisa: Desenvolvimento e Sociedade

Orientador(a): Profa. Dra. Viviane Guimarães Pereira

Coorientado(a): Prof. Dr. Carlos Alberto Máximo Pimenta

**ITAJUBÁ - MG
2025**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE ITAJUBÁ
INSTITUTO DE ENGENHARIA DE PRODUÇÃO E GESTÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO,
TECNOLOGIAS E SOCIEDADE**

KÉVILA KELMA NASCIMENTO SILVA DOS PASSOS

**UMA QUESTÃO DE DESENVOLVIMENTO:
A posse de terra da população negra do campo**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em
Desenvolvimento, Tecnologias e Sociedade (PPG-DTCS).

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Suzana Lopes Salgado Ribeiro
Avaliador externo

Prof. Dr. Jesus António Garcia Sanchez
Avaliador interno

Profa. Dra. Viviane Guimarães Pereira
Orientador

Prof. Dr. Carlos Alberto Máximo Pimenta
Coorientador

**ITAJUBÁ - MG
2024**

FICHA CATALOGRÁFICA

Copyright © 2025 – Kévila Kelma Nascimento Silva dos Passos, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento, Tecnologias e Sociedade.

Esta dissertação é um trabalho original, escrito exclusivamente para este fim, e todos os autores cujos estudos e publicações contribuíram para o trabalho foram devidamente citados. A reprodução parcial é permitida com reconhecimento do autor e referência ao grau, ano letivo, instituição e data da defesa pública.

Como citar: PASSOS, Kévila Kelma Nascimento Silva dos. *Uma questão de desenvolvimento: a posse de terra da população negra do campo*. 2025. 232 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento, Tecnologias e Sociedade) — Universidade Federal de Itajubá, Itajubá, 2025.

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Mauá
e Seção Técnica de Informática, ICMC/USP,
com os dados inseridos pelo(a) autor(a)

PP289q Passos, Kévila Kelma Nascimento Silva dos
UMA QUESTÃO DE DESENVOLVIMENTO: A posse de terra
da população negra do campo / Kévila Kelma
Nascimento Silva dos Passos; orientadora Viviane
Guimarães Pereira; coorientadora Carlos Alberto
Máximo Pimenta. -- Itajubá, 2025.
232 p.

Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação
em Desenvolvimento, Tecnologias e Sociedade) --
Universidade Federal de Itajubá, 2025.

1. Desenvolvimento Local. 2. Ruralidade. 3. Posse
da terra. 4. Condições de Trabalho. 5. População
Negra. I. Pereira, Viviane Guimarães , orient. II.
Pimenta, Carlos Alberto Máximo , coorient. III.
Título.

AGRADECIMENTOS

Diante de um silêncio histórico forjado por estruturas coloniais, racistas e classistas, meu compromisso é com o grito sufocado daqueles que, por gerações, tiveram sua humanidade negada e sua história apagada. Conforme esta passagem bíblica: “Abre a tua boca a favor do mudo, pelo direito de todos os que se acham desamparados. Abre a tua boca, julga retamente e faz justiça aos pobres e aos necessitados.” (Provérbios 31:8-9). Essa dissertação nasce como resposta a esse chamado. Em Cristina, muitos corpos negros ainda carregam as marcas da terra sem posse, da fé sem templo, da palavra sem escuta. Este trabalho não é apenas uma pesquisa, considero ser um ato de abrir a boca em nome dos que foram calados, de registrar com firmeza o direito de existir, de narrar e de resistir.

Ao longo da minha pesquisa em Cristina, um sentimento foi se tornando cada vez mais presente: as pessoas querem ser ouvidas. Querem contar sua própria história com a própria voz, com os próprios olhos, com as marcas que carregam no corpo e na terra. O que ouvi, o que vi, o que senti, não pode ser tratado como simples “dados frios”. Ali, entre as montanhas do Sul de Minas, há uma história viva, pulsando em silêncio, sufocada por estruturas que se repetem há séculos.

Encontrei pessoas que vivem há gerações em um mesmo espaço, em terras que não lhes pertencem, e talvez nunca tenham pertencido, mas onde criaram raízes tão profundas que formaram, sem saber, quase um quilombo. São vozes que carregam a memória de uma liberdade que nunca foi completa. Ainda que hoje sejam assalariadas, o que se vive é a reprodução de uma estrutura social hegemônica, desigual, excludente. Muitas dessas pessoas não conseguiram comprar seus bens, não conseguiram ter acesso à terra. Estão ali, mas não têm posse. São de lá, mas não têm direito.

Quando escrevo esta dissertação, meu coração não está em silêncio. Ele bate alto, ele arde, porque carrego comigo a responsabilidade de registrar essas histórias que por tanto tempo foram apagadas, ignoradas, distorcidas. Cristina foi contada por outras vozes, pelos colonos, pelos historiadores brancos, pelos homens considerados importantes na cidade. E onde estavam os negros? A maioria da população? Os que construíram, a cada dia, essa cidade?

Suas versões, suas memórias, seus sofrimentos, seus saberes, tudo isso ficou à margem. E é por isso que escrevo, porque há um grito abafado que precisa ser ouvido. Há um silêncio imposto que precisa ser rompido. A voz negra de Cristina não é ausente, ela é silenciada. E eu me recuso a compactuar com esse silêncio.

Cristina não está sozinha, o que acontece ali se repete em tantos outros municípios do Sul de Minas, e em todo o Brasil. Municípios ainda presos a estruturas racistas e patriarcais, onde mudanças reais ainda não chegaram. Quando decidi pesquisar Cristina, vi claramente que havia ali um vazio, um buraco no tempo, onde a memória negra não havia sido escrita. E entendi que, se não posso, por ora, mudar o que está ao redor, posso registrar, documentar, denunciar, ouvir e escrever. Porque isso também é gesto de luta.

Esta dissertação não é só um trabalho acadêmico. Ela é memória, é voz, é o grito das pessoas que desejam mudança, das que precisam da mudança e que sonham com uma vida diferente para seus filhos, mas encontram sempre o mesmo muro erguido pelo racismo estrutural.

Durante o mestrado, eu também enfrentei meus próprios muros. Vivi perdas profundas, como a perda de um filho, a perda do meu animal de estimação, a perda do meu melhor amigo em um suicídio, a perda da minha saúde mental, os desrespeitos de pessoas e vivi o apagamento. Fui invalidada, subestimada, silenciada. Enfrentei o capacitismo, com o diagnóstico de autista nível um de suporte e crises epiléticas focais, e mesmo nos espaços que deveriam acolher, enfrentei o julgamento. Fiz de tudo o que estava em meu alcance para ajudar e colaborar com o programa do DETCS, senti-me insuficiente, mesmo com premiações, participações em inúmeros eventos e publicações em eventos.

Quando colaborei com a fundação do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas, e participava do Núcleo Travessia ou do Núcleo de Estudos Interdisciplinares, Desenvolvimento (NEID atual LAPTECS), do Coletivo Neurodivergentes, bem como o apoio do meu esposo Geziel e meus pais Edson e Kátia, minha irmã Kédila Kelma, de amigos como a Maria Aparecida, Kellen Moreira, Milady Apolinário, Tatiana Amaro, Heloisa Amâncio, Drika Costa, Samantha Borges, Klércia Fonseca e Jaqueline Tamakoshi, dos meus orientadores, Viviane Guimarães e Carlos Pimenta, senti uma conexão tão boa. Estar com vocês me inspirava! Tudo isso me motivou, deu-me sentido à luta, em momentos de queda a levantar, a resistir e em lágrimas continuar. Não posso deixar de agradecer a banca de Defesa, composta pelos meus orientadores, a Profa. Dra. Suzana Lopes Salgado Ribeiro e o Prof. Dr. Jesus António Garcia Sanchez, que com tanto afinho se propuseram a ler a minha dissertação e compartilharam comigo suas instruções, conhecimentos, opiniões e experiências. Obrigada!

Muitas sementes foram plantadas com dor, esperança e fé. Cada entrevista, cada memória resgatada, cada silêncio rompido carrega o peso de séculos de luta e o desejo profundo de mudança. A colheita não é imediata, e talvez nem seja visível neste tempo. Mas ao escrever

estas páginas, acredito que a palavra também é semente, lançada no solo da escuta, pode florescer em justiça, equidade, dignidade, espiritualidade e memória. Esta dissertação é, portanto, um campo de cultivo, feito de histórias reais e sonhos interrompidos.

Nesses momentos que entendi, quando a nossa voz incomoda, é porque ela está viva. E quando ela é silenciada, é porque ela tem potência. Fazer a nossas vozes serem ouvidas, dar escuta, pois temos voz. Sempre tivemos. Mas somos silenciados todos os dias, quando temos nossos direitos negados pela cor da pele, pelo gênero, pela deficiência, pela classe. E só há mudança quando dizemos: chega.

Deixo em evidência o processo da minha escrita durante a dissertação, de uma cabeça científica totalmente sistematizada, para uma cabeça mais aberta e flexível. Ao olhar o texto, torna-se bem perceptível a mudança da minha escrita, pelo que eu observei, quis manter algumas das linguagens para a compreensão do processo transitório dentro do programa, que deu vida na escrita. Lembro-me do Prof. Pimenta falando “Relata tudo, olha com o olhar mais apurado, tenta ver o que ninguém mais vê!”. Eu tive uma mudança de perspectivas, adotando uma visão antropológica, de ver e tentar compreender o meio em que estou inserida. Essa pesquisa não é apenas um texto meramente científico, mas sim algo que nasceu dentro de mim e do coração das pessoas que vivenciaram isso junto comigo. Aliás, muito aprendi com meus orientadores, principalmente a retomar ao “ser humano”, que é aquele que pensa além da pesquisa científica, mas daquele que coexiste dentro do “ser”. Somos pesquisadores, mas somos mais que matéria. Somos as flores que transformam o O₂ em CO₂, fornecem o ar puro e refletem a beleza de sua existência. Essa pesquisa, portanto, é coletivo, é interdisciplinar, é saber, é ancestralidade, é futuro, é sentimento, é espiritualidade e por fim, é desejo de liberdade.

Esta seção é um memorial. É um lembrete de que não somos apenas sobreviventes. Somos pessoas com história, com dor, com sentimento, com dignidade. E que o nosso lugar não é à margem. A mudança começa quando deixamos de aceitar o papel que nos foi imposto, quando olhamos para nós com olhos críticos e corajosos, quando assumimos quem somos e exigimos sermos ouvidos. Que esta dissertação seja, então, mais do que páginas. Que ela seja escuta. Que ela seja denúncia. Que ela seja presença. Que ela seja, sobretudo, resistência.

*“É para a liberdade que Cristo nos libertou.
Permaneçei, pois, firmes e não vos submetais de
novo a um jugo de escravidão.”
(Gálatas 5:1)*

RESUMO

Propõe-se um estudo sobre o tema do desenvolvimento, especificamente no campo do desenvolvimento local, a partir das dinâmicas da ruralidade, da agricultura familiar, do trabalho e do acesso à terra com foco aos agricultores negros do município de Cristina, Sul do Estado de Minas Gerais. O esforço se justifica face a escassez de estudos sobre a presença de negros em ambientes rurais em municípios de pequeno porte, nomeadamente no Sul de Minas, *lócus* de preocupação do PPG-DTECS, bem como em face, também, da necessidade uma leitura reflexiva sobre as das questões sociais atreladas aos processos de desenvolvimento empreendidos na região. Nessa linha, objetiva-se identificar as condições de trabalhos em que se deram no município com base nas perspectivas de acesso à terra da população rural negra. Do ponto de vista metodológico, realizou-se um apanhado histórico sobre o trabalho atribuído à população negra rural da região, sem perder de horizonte temas correlacionados como agricultura, agricultura familiar, posse da terra, formas de trabalho (mão de obra, meeiro, entre outros). Utilizou-se de dados secundários extraídos do Censo Agropecuário do IBGE como um sinalizador das questões sociais inerentes ao desenvolvimento. Efetivou-se pesquisa de campo por meio de técnicas de observação e entrevistas dialógicas, sem a preocupação de um roteiro predeterminado, mas com direcionamento às ênfases do problema e objetivos da pesquisa. Os movimentos iniciais de sistematização dos dados apontam para a existência de exploração da mão de obra, considerando a ausência da posse da terra para os agricultores negros, diante da constatação de que os chefes de estabelecimentos rurais tendem a ser "não negros". O volume das informações foi analisado, de forma a compreender a dinâmica das relações dos negros no campo e a posse de terra, bem como, responder aos objetivos desta pesquisa, com o tratamento dos dados e a escuta da voz aos trabalhadores rurais de Cristina. Sobre uma temática decolonial do desenvolvimento e ruralidade, com relação à população negra do campo em Cristina, que vislumbram a realidade local, questionamentos sobre nossa história colonial e as consequências sociais, econômicas, culturais e rurais.

Palavras-chave: Desenvolvimento Local; Ruralidade; Posse da terra; Condições de Trabalho; População Negra.

ABSTRACT

This study proposes a study on the topic of development, specifically in the field of local development, based on the dynamics of rurality, family farming, labor, and access to land, focusing on Black farmers in the municipality of Cristina, southern Minas Gerais state. This effort is justified by the scarcity of studies on the presence of Black people in rural settings in small municipalities, particularly in southern Minas Gerais, a focus of concern for the PPG-DTECS, as well as the need for a reflective analysis of the social issues linked to the development processes undertaken in the region. In this context, the aim is to identify the working conditions in the municipality based on the perspectives of access to land for the rural Black population. From a methodological standpoint, a historical overview of the work assigned to the rural Black population in the region was conducted, while also addressing related topics such as agriculture, family farming, land tenure, and forms of work (labor, sharecropping, among others). Secondary data extracted from the IBGE Agricultural Census were used to identify social issues inherent to development. Field research was conducted using observation techniques and dialogic interviews, without a predetermined script, but focused on the problem's emphasis and research objectives. Initial steps toward systematizing the data point to the existence of labor exploitation, considering the lack of land ownership for Black farmers, given the observation that rural property managers tend to be "non-Black." The volume of information was analyzed to understand the dynamics of Black rural relationships and land ownership, as well as to address the research objectives by processing the data and giving a voice to Cristina's rural workers. The study addresses a decolonial theme of development and rurality, addressing the Black rural population in Cristina, who glimpse the local reality, and question our colonial history and its social, economic, cultural, and rural consequences.

Keywords: Development; Local Development; Rurality; Access to Land; Working Conditions; Black Population of Cristina, MG.

LISTA DE FIGURAS

1. Figura 1. (A) À esquerda Locomotiva nº423 do Museu do Trem e Cristina-MG e (B) à direita a Prefeitura Municipal de Cristina-MG.....	36
2. Figura 2. Proprietários de Terras no Brasil.....	63
3. Figura 3. Mancha Urbana no Município de Cristina, de acordo com o IBGE 2019.....	67
4. Figura 4. Mapa Geográfico do município de Cristina-MG.	68
5. Figura 5. Mapa da Relação de Pretos por Município pelo IBGE (2010)	71
6. Figura 6. Relação de Pardos por Município pelo IBGE (2010)	72
7. Figura 7. Relação de Brancos por Município pelo IBGE (2010)	73
8. Figura 8. Mapa - Percentual de estabelecimentos agropecuários de agricultura familiar dirigidos por produtor de cor ou raça declarada parda, no total de estabelecimentos de agricultura familiar – 2017.....	75
9. Figura 9. Percentual de estabelecimentos agropecuários de agricultura familiar dirigidos por produtor de cor ou raça declarada preta, no total de estabelecimentos de agricultura familiar – 2017.	76
10. Figura 10. À esquerda a rodoviária de Cristina e `a direita a praça principal do município de Cristina-MG.....	84
11. Figura 11. Fazenda Amarela, atualmente denominada Colônia, com acréscimo de alpendre e jardim murado. Fotografia: Rogério Ferrer, 2010.....	85
12. Figura 12. Muro da Universidade Federal de Itajubá (MG) com a frase de Theodomiro Santiago.....	91
13. Figura 13. Na parede a esquerda quadros com ilustres, homens em sua maioria brancos, a direita a Tia Eva.	94
14. Figura 14. À esquerda a Paróquia do Divino Espírito Santo e à direita Capela de Nossa Senhora do Rosário.	95
15. Figura 15. Mapa conceitual sobre “De que é terra?”, elaborado pela autora em 23 de maio 2024	96
16. Figura 16. Igreja de São Sebastião, Bairro Colônia, Cristina- MG.....	99
17. Figura 17. Entrada da Fazenda Amarela, Bairro Colônia, Cristina – MG.....	100
18. Figura 18. Fazenda amarela com a vista da varanda, das janelas e parte do quilombo abaixo.	101
19. Figura 19. Parte inferior da casa Grande da Fazenda Amarela, onde moravam os negros, hoje um dornal de cachaça e pingas.	102
20. Figura 20. Lojas de bebidas da fazenda (A) e estruturas de maneiras construída por negros, ex-escravizados (B).	103
21. Figura 21. A varanda interior da Casa grande (A), o Terreno frente a escadaria que é a varanda (B), a parte da cozinha (C) e foto da parede de pau-a-pique construída pelos antigos (D).	104
22. Figura 22. Sala de jantar com elementos antigos (A); canto direito da sala com quadros antigos, máquina de costura singer antiga, telefone de discar, santos e objetos antigos (B); estante de livros antigos (C); Livro “O médico Homeœpatha a Família”, Dr. Bruckner Costa, 1897 (D); área com quadros de registro de escritura da casa, compra e venda, premiações e artefatos antiquários (E); livro “Todos cantam sua Terra, também vou cantar a minha” 214 anos de Cristina, (1774-1988) de Casemiro de Abreu (F).	105

23. Figura 23. Quadro “Fazenda de Caxambu no século passado” de 1992, Ilustração da Fazenda Amarela, o funcionamento de produção de cana-de-açúcar e café e a representação dos negros no quilombo.	106
24. Figura 24. Celeiro de madeira (A), estábulo (B), (C) área interna do celeiro com um carro de boi e (D) piso do chão construído em pedras pelos ex-escravizados.....	107
25. Figura 25. Trabalhador negro retinto cuidando dos afazeres da fazenda.....	108
26. Figura 26. Locais possíveis de cemitério clandestino de ex-escravizados negros, onde (A) apresenta a rota de desvio e como os bambus se encontram plantados metodicamente; (B) outra rota de desvio que direcionava ao rio; (C) visão de perspectiva do ponto do possível cemitério clandestino à direção da igreja São Sebastião; (D) Rota de desvio de onde antigamente corria águas.	109
27. Figura 27. Bairro Colônia em Cristina, MG.	115
28. Figura 28. Foto de Mariana na Casa Amarela.	117
29. Figura 29. Maria Aparecida falando sobre suas vivências, saberes e experiências e do Bairro Colônia.....	127
30. Figura 30. Imagem da fazenda onde vivem a família de Mariana, contando a quinta geração. Está circulado em amarelo o local onde o administrador da fazenda fica, no ponto alto, enquanto as demais casas ficam embaixo, como “forma de monitorar”.	143
31. Figura 31. A imagem representa a Fazenda que família de Mariana ocupa, onde os pontos verdes, indicam cada casa.....	143

LISTA DE TABELAS

Tabela 1. Índice de Pobreza e Desigualdade, IBGE, 2003.....	69
Tabela 2. Número de estabelecimentos agropecuários com área e Área dos estabelecimentos agropecuários, por tipologia, utilização das terras, classe de idade do produtor, cor ou raça do produtor e grupos de área total.....	70

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1. Gráfico (A)- Proprietários de terra em Cristina (MG) e Gráfico (B) – Dirigentes de estabelecimentos rurais familiares.....	73
Gráfico 2. Gráfico A- sobre a Existência de dirigentes negros na agricultura familiar e Gráfico B – Outros tipos de dirigentes rurais negros e não negros.....	74

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
CAPÍTULO 1	Percurso Metodológico	30
1.1	Interdisciplinaridade da Pesquisa	31
1.2	Dos Procedimentos de Levantamento de Informações	34
1.3	Pesquisa de campo	42
1.4	Dos Procedimentos de Análise	44
1.5	Caminhos e Estratégias	44
CAPÍTULO 2	Desenvolvimento: aspectos da ruralidade brasileira	46
2.1	A questão agrária no Brasil	48
2.2	Terra e o Racismo Fundiário no meio rural	54
2.3	Desenvolvimento rural, Terras e a Sociedade	59
CAPÍTULO 3	Em Questão o Município de Cristina: contexto e realidade	66
3.1	Um pouco da história de Cristina – MG...	66
3.2	Compreensão do contexto rural e o perfil socioeconômico da população de Cristina -MG	67
3.3	O rural e o perfil socioeconômico de Cristina – MG	84
3.4	Relato de campo – Caminho pelo bairro Colônia, onde a terra ainda chora baixinho	101
CAPÍTULO 4	Entre a Terra e a Raça: Fundamentação Teórica das Experiências Negras no Campo em Cristina– MG.	114
4.1	Contextualização teórica da entrevista sobre posse de terra e experiência negra do campo em Cristina-MG	115
4.2	Memórias e lembranças: terra e escravidão	116

	4.3	Racismo fundiário e possíveis terras quilombolas	139
	4.4	Silêncios, Medo, Corpos e Subordinação: a invisibilidade dos negros nas relações fundiárias	154
	4.5	Deslocamentos forçados, terra herdada, transformações territoriais e ruptura de laços comunitários no bairro Colônia (Cristina-MG)	162
	4.6	A religião como refúgio e resistência: desigualdade estrutural, subalternidade política e religiosidade negra em espaços rurais	173
CAPÍTULO	5	A Dinâmicas do Trabalho Rural e o Acesso à Terra	201
	5.1.	Perspectivas dos campos teóricos do desenvolvimento	202
	5.2.	Perspectivas dos campos do saber decolonial	204
CONSIDERAÇÕES FINAIS		212
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS		218
APÊNDICE		231

INTRODUÇÃO

Este trabalho propõe investigar a temática do desenvolvimento, especialmente no âmbito do desenvolvimento local, tomando como referência às experiências da dinâmica rural, da produção da agricultura familiar, das formas de trabalho e da questão da posse da terra, com ênfase nos agricultores negros do município de Cristina, localizado no Sul de Minas Gerais.

Nesta visão, a discussão sobre desenvolvimento posta, circunscreve-se ao processo de colonização, bem como, a inserção do negro na sociedade brasileira, cuja repercussão ainda merece estudos em duas frentes: trabalho rural e a posse de terra, elementos importantes o desenvolvimento local e inclusão das pessoas de origem africana em distintas realidades. Conforme Pimenta (2022):

Desde o processo de colonização no Brasil a violência contra os povos indígenas e africanos escravizados se constituiu em uma forma de organização social, econômica e política, cuja repercussão reverbera na inserção na sociedade de forma subalternizada, a qual tem rebatimentos severos nas dimensões do simbólico, da cultura, da moral, da ética, da estética, da representação, da subjetividade, consequentemente da vida social." (Pimenta, 2022, p.130).

Nas realidades que nos permeiam encontram-se diversos tipos de condições em que vivemos experimenta-se, múltiplas conjecturas, como quando se vai para a universidade e você mora em um bairro periférico. Lembro-me de perceber que eu era a única pessoa negra naquele ônibus, indo para a universidade pública às 5 horas da manhã. O ônibus, no entanto, estava cheio de mulheres negras, também vindas da periferia. A universidade, embora distante, ficava próxima ao centro da cidade e da rua universitária. Naquele momento, aquelas mulheres desciam para trabalhar como “funcionárias do lar”, anteriormente conhecido como “empregadas domésticas” (mas seu uso decaiu, devido à relação à escravidão, do ato de “domesticar”) nas casas de outras pessoas, enquanto eu seguia para estudar em uma Instituição Federal, frequentada em sua maioria por pessoas brancas e de classe alta. E a pergunta que eu me fazia era: onde estão os outros? Conforme a autora Grada Kilomba (2010) “Os vários relatos e descrições minuciosas pareciam me advertir que aqueles não eram meramente fatos do passado, mas memórias vivas enterradas em nossa psique, prontas para serem contadas.” (Kilomba, 2010, p.171).

De repente, deparei-me com um programa que apresenta discussões decoloniais, um programa aberto para diálogos sociais, e desperta-me o interesse de mudança e transformação.

Dentro da Graduação em Ciências Biológicas, na Unifei eu já me empenhava em Projetos que visava ações sociais como a inclusão de pessoas com deficiências como o Núcleo de Estudos de Formação em Tecnologia e Inclusão (NEFTI) e no Núcleo de Acessibilidade e Inclusão (NAI) atualmente conhecido como Núcleo de Educação Inclusiva (NEI) com a Prof.^a Dra. Paloma Alinne Alves Rodrigues – com uma experiência e inspiração excepcional e marcante; e o Projeto Semeando Cientistas com o método STEAM - *Science* (Ciências), *Technology* (Tecnologia), *Engineering* (Engenharia), *Arts* (Artes) e *Mathematics* (Matemática), de modo a envolver a ciência e sociedade da Prof.^a Dra. Milady Renata Apolinário da Silva, que muito me apoiou em tudo. Cheguei a apresentar em um outro programa um projeto sobre o trabalho sobre mulheres negras artesãs como a inspiração da Milady, pois quando estava tirando a minha licenciatura em Música e pude dar aulas de arte na Educação Básica, a possibilidade de trabalhar temas diversificados me abriu novas chances, pois os alunos sempre estavam abertos aprender e desejosos. Conjuntamente, participava dentro do Movimento Negro de Itajubá, atualmente conhecido como Kilombá, pela ativista e artista Itajubense Adriana Costa Silva (conhecida como Drika Costa).

Além disso, o curso de Ciências Biológicas sempre teve uma proposta interdisciplinar, nas práticas de ensino que desenvolvíamos com outras licenciaturas, como Matemática e Física. Professores que me inspiraram em minha trajetória com os diálogos inclusivos e empoderados, como a Prof.^a Dra. Luiza Gabriela de Oliveira, a Prof.^a. Janaína Roberta dos Santos, a Prof.^a. Simone Policena Rosa, Prof.^a Dra. Daniela Rocha Teixeira Riondet Costa, o Prof. Dr. Marcelo Matsudo, o Prof. Me. Paulo Sérgio, Prof. Dr. Hisaias De Souza Almeida, Prof. Dr. Cyro De Luna Dias Neto, Prof. Dr. Luiz Carlos Bertucci Barbosa, Prof. Dr. Thiago Vernaschi Vieira Da Costa e Prof.^a Dra. Vanessa Da Fontoura Custodio Monteiro, tais diálogos que nunca me esquecerei e ajudaram na minha construção pessoal e acadêmica. Também, a influência de Coletivos como o Coletivos da Minas, muito me empoderou para a percepção e reconhecimento da minha identidade.

Nesta influência, foi possível trabalhar com meus alunos sobre a consciência negra, cultura hip-hop, maracatu, bumba-meu-boi, capoeira, luta antirracismo, arte indígena, arte africana e artesanato, e tudo isso por meio da dança, música, arte visual e teatro. Neste caminho, eu realizei uma apresentação do artigo “A utilização do hip-hop em aulas de artes para o decolonialismo e consciência negra” no “CINO - 1º Colóquio Internacional do Núcleo OFF – Cultura, Educação e Linguagens”, e no decorrer da apresentação oral foi divulgado através do

professor Dr. Luiz Felipe e Dr. Rogério Meloni o programa do DTECS e a discussão muito me encantou.

Ao ver a abertura frente ao programa, mediante as discussões dos saberes e cujas linhas tanto de Desenvolvimento e Tecnologia quanto de Desenvolvimento e Sociedade apresentam excelentes profissionais que mediam a pesquisa e a extensão em uma perspectiva interdisciplinar, me motivou, visto que era algo que dentro dos curso de licenciatura das práticas de ensino e práticas interdisciplinares, bem como nas discussões dos campos da CTS e da CTSA, buscava-se por esta ligação entra a sociedade, a ciência e a tecnologia, de maneira consciente, sustentável, coletiva e construtiva com todos os saberes e com toda a comunidade tanto científica quanto social.

Ao vislumbrar os Projetos de Extensão liderados pela Dra. Viviane Guimarães Pereira muito me motivou, como o “Economia Solidária na Peroba - Itajubá/MG: Fortalecendo as práticas de comercialização da agricultura familiar” (2018-2019), que visam capacitar os grupos produtivos da comunidade rural Peroba em Itajubá/MG, com foco na comercialização segundo os princípios da Economia Solidária, considerando as necessidades locais. Paralelamente, o Projeto de Pesquisa “Estratégias de uso da terra e os processos de desenvolvimento na comunidade rural da Peroba, município de Itajubá” (2017-2019) que investiga as estratégias, ajustes e acordos no uso da terra, buscando compreender o modelo de desenvolvimento desejado pelos moradores e identificar as transformações no uso da terra e seu impacto no desenvolvimento comunitário.

A linha de pesquisa da Viviane, voltada na Economia Solidária e na Agricultura Familiar me fascinou, *a priori* o meu interesse era voltado em mulheres negras artesãs de Itajubá-MG. Devido ao Projeto de Extensão “Economia Solidária na Peroba (Itajubá-MG): geração de renda e emancipação social das mulheres rurais” (2017) que foi concebido a partir das demandas de um grupo de mulheres da comunidade, identificadas na pesquisa sobre a expressividade socioeconômica da agricultura familiar no sul de Minas Gerais. Essa promoção da sensibilização da comunidade para a economia solidária e capacitar as mulheres na utilização de técnicas de processamento e beneficiamento de produtos agrícolas, de modo facilitar a geração de renda e possibilitando sua emancipação econômica e social. Mas como já era um trabalho anteriormente realizado, e havia a necessidade de algo original, meditei em um novo panorama: Cristina- MG e os agricultores familiares negros.

Quando reflito sobre o município de Cristina, recordo-me das condições vividas por sua população, aparentemente em sua maioria negra, e da possibilidade de que seja uma cidade

quilombola. Penso especialmente em uma família de amigos que visitava com frequência, onde alguns membros trabalhavam em uma fábrica de luvas e outros na colheita de café. Esses trabalhadores recebiam remunerações irrisórias (em 2013, o valor do dia trabalho da “panha de café era na faixa de R\$ 5,00- relatos da mãe da família¹), dedicando-se durante todo o dia à colheita, frequentemente em condições insustentáveis, sem ter seus direitos trabalhistas garantidos. A família, de pele negra retinta, é um exemplo das condições precárias enfrentadas pelos trabalhadores negros de Cristina. Ao pesquisar sobre a cidade, observei que, apesar de sua extensa área rural, a população negra possivelmente não tem acesso a terras dignas para trabalho.

Desde a colonização portuguesa, passando pela Lei de Terras de 1850 e por todo o processo de industrialização vivenciado no século XX e ainda em curso, a questão agrária permaneceu quase que inalterada, a despeito de avanços decorrentes das crescentes contradições sociais e econômicas e da correlata violência verificadas no campo (Nakatani, Faleiros, Vargas; 2012, p.214).

Conforme a Lei de 1850, “Art. 1º Ficam proibidas as aquisições de terras devolutas por outro título que não seja o de compra [...]” (Stédile, 2005, p. 283). Qual escravizado teria dinheiro para comprar terras ante o extremo racismo e recente abolição da escravatura em 1822? Além disso, os autores Nakatani, Faleiros, Vargas (2012) destacam que esta lei marcou o início do sistema de propriedade privada de terras no Brasil, criando assim um mercado formal de terras. As áreas que não eram legalmente reconhecidas como pertencentes a um proprietário foram classificadas como devolutas, ou seja, pertencentes ao Estado. No entanto, o governo foi amplamente conivente com fraudes, falsificações de títulos e documentos e modificações em registros de terras, o que fez com que a lei tivesse pouco impacto na estrutura fundiária do país e não alterasse o equilíbrio de poder político durante o Império. O verdadeiro propósito dessa legislação era impedir o acesso à terra pela população que, com o fim iminente da escravidão, poderia se tornar uma ameaça ao controle da elite agrária. A intenção era, portanto, manter o monopólio da terra nas mãos de uma pequena parcela da sociedade e evitar qualquer mudança significativa na distribuição de poder (Nakatani, Faleiros, Vargas, 2012).

¹ Valores de referência: Em 2013, o valor diário de R\$ 5,00 pago na panha de café equivalia a cerca de US\$ 2,45, resultando em aproximadamente R\$ 130,00 mensais (US\$ 63,00), menos de um quinto do salário-mínimo vigente (Brasil, 2012; Banco Central Do Brasil, 2013). Corrigido pela inflação acumulada, esse valor corresponderia a cerca de R\$ 10,30 em 2023; no entanto, permanecendo estagnado em R\$ 5,00, passou a equivaler a apenas US\$ 0,98 por dia (cerca de US\$ 26,00 mensais), diante de um salário-mínimo nacional de R\$ 1.302,00 (Brasil, 2022) e de mais de US\$ 1.200,00 mensais no mínimo federal norte-americano (United States Department of Labor, 2013; Bureau of Labor Statistics, 2013). A utilização do dólar como referência justifica-se por seu papel de moeda internacional de comparação, conferindo maior visibilidade à defasagem salarial e permitindo dimensionar a precarização do trabalho rural brasileiro em relação a padrões globais.

Assim, minha pesquisa inicial se focou no desenvolvimento da agricultura familiar em Cristina, buscando compreender a perspectiva racial nesse contexto. À medida que as discussões no programa de desenvolvimento e os dados de campo foram sendo coletados, minha pesquisa foi se ampliando para entender as dinâmicas de colonialidade presentes na região.

As discussões apresentadas no programa de desenvolvimento social abordam questões coloniais e as estruturas sociais observadas na universidade, promovendo uma visão crítica sobre a sociedade, especialmente em relação às divisões de classe, raça e gênero. Essas divisões, muitas vezes mascaradas ou banalizadas, precisam ser discutidas para que mudanças significativas ocorram. O Programa de Desenvolvimento, Tecnologia e Sociedade (CTS) tem como objetivo abrir diálogos que promovam novos paradigmas e perspectivas de mundo, propondo modos de vida mais sustentáveis e respeitosos com o meio ambiente e o ser humano.

É nesse contexto que percebo que não estou sozinha nessa luta, mas acompanhada por outros que também buscam a transformação e a criação de novas realidades. Surgem, então, novas propostas e ações no âmbito acadêmico, dentro dos diálogos do CTS, que evidenciam que o desenvolvimento não se limita às tecnologias modernas, mas também se manifesta na vida das comunidades indígenas e quilombolas. Essas comunidades, muitas vezes incompreendidas, resistem há séculos, mantendo seus conhecimentos ancestrais, que são fundamentais para sua sobrevivência e para o respeito à natureza e ao ser humano. Em consonância, discorre Pimenta (2023, p. 30): “A economia da cultura permanece inviabilizada ou abafada quando esse movimento aprisiona as relações interpessoais em escalas hierárquicas verticalizadas ou de luta de todos contra todos ou como um exercício de busca pela sobrevivência”.

Sendo assim, a "economia da cultura", ou seja, a forma como a cultura pode gerar benefícios econômicos, muitas vezes não se desenvolve ou é abafada. Isso acontece quando as relações entre as pessoas se tornam muito hierárquicas, com um grupo controlando os outros de cima para baixo, ou quando todos competem entre si em vez de cooperarem. Quando as pessoas estão apenas tentando sobreviver, elas não conseguem se concentrar em criar e compartilhar cultura de forma produtiva. Dialogar sobre a perspectiva de maneira a destacar o apagamento da multiculturalidade como consequência dos processos de conquista e colonização, “possibilita pensar a cultura enquanto fator associado ao desenvolvimento e inserido nas relações de poder que o conformam. Tal percepção é estratégica para o afastamento de olhares que desconsideram a cultura como sendo fator estrutural e estruturante de uma sociedade” (Carniello, Santos e Pimenta, 2023, p.3).

Ao relacionar a economia da cultura com os saberes ancestrais, compreende-se que em muitas culturas tradicionais, especialmente em comunidades indígenas e afrodescendentes, o conhecimento é transmitido de geração em geração com base na cooperação, na coletividade e no respeito mútuo. Esses saberes não seguem uma hierarquia rígida, mas sim um equilíbrio entre as pessoas e a natureza. Quando as relações são de respeito e colaboração, os conhecimentos culturais podem florescer e se tornar fontes de riqueza, tanto espiritual quanto material, para toda a comunidade. No entanto, quando esses valores ancestrais são substituídos por uma lógica de poder e competição, a economia cultural fica "aprisionada", pois as pessoas perdem a capacidade de se conectar e de compartilhar o que têm de mais valioso: seu conhecimento e sua cultura.

Portanto, reconhecer a importância desses saberes originários é essencial, pois, apesar de sua ligação com a terra, essas comunidades possuem conhecimentos que superam muitos dos nossos, sendo, em muitos aspectos, mais desenvolvidas. Pimenta (2023) ainda comenta que tais saberes concerne-se de "(...) valores materiais, imateriais, tangíveis, intangíveis, simbólicos e linguagens existentes em um território que podem ser traduzidos e identificados apenas em determinado lugar, mas que a ele confere vida e sentido às coisas, pessoas, relações, convívio e pertencimento." (Pimenta, 2023, p.31).

A economia se compromete com a cultura para dar potência as alteridades, diferenças, diversidades, sustentabilidades e estabelecem laços de responsabilidades que formatam desenvolvimentos, estes valorizam o local, a natureza, o bem viver, a dignidade das pessoas, povos, comunidades e tradições. (Pimenta, 2023, p.34).

Durante minha pesquisa, explorei as discussões sobre Amartya Sen (2010) e outros autores da teoria do desenvolvimento, que influenciaram significativamente minha compreensão interdisciplinar. A disciplina de Teoria do Desenvolvimento foi particularmente impactante, assim como a de Desenvolvimento e Cultura, que me proporcionou uma visão crítica sobre o ambiente e a cultura, permitindo-me desconstruir concepções históricas e científicas. Compreendi a importância de, como pesquisadora, adotar uma postura de aprendizado e compreensão, ao invés de imposição, aproximando-me de um saber antropológico que visa entender as relações humanas, as trocas de saberes e as dinâmicas entre as economias solidárias e as agriculturas familiares.

Dessa perspectiva, a cultura corresponde para um conjunto de saberes (conhecimentos), fazeres (técnicas e tecnologias), bens (patrimônios

materiais, imateriais e simbólicos), tradições (identidades, história, costumes e estilos) muito além da lógica de que a riqueza da cultura se traduz em um bem de consumo e mercado, nos termos do desenvolvimento hegemônico. (Pimenta, 2023, p.34).

Nesta perspectiva apontada por Pimenta (2023) pensar o "desenvolvimento regional" ou mesmo "desenvolvimento rural" vai além de apenas focar no crescimento econômico. Para tal, faz-se necessário a compreensão dos significados e as estruturas sociais do local, ou seja, como as pessoas produzem, consomem, se relacionam e falam. O autor ainda critica a ideia de que o progresso é apenas competir e buscar crescimento individual, e propõe um modelo baseado na igualdade, onde a renda e a riqueza são distribuídas de forma justa. Esse tipo de desenvolvimento também envolve o acesso a oportunidades para todos e promove a cooperação e solidariedade entre as pessoas, comunidades e organizações, em vez de todos competirem entre si. "Do ponto de vista das estratégias do desenvolvimento local, há a necessidade da implantação de planos municipais de cultura que enxerguem, dinamizem e deem suporte normativo para políticas que permitam o emergir dos recursos potentes do lugar." (Pimenta, 2023, p.34).

Assim, essa dissertação nasce como fruto do Projeto de Pesquisa "Agricultura Familiar e Desenvolvimento Rural no Sul de Minas: Expressividade Socioeconômica, Gestão e Políticas Públicas" (2022) que visa analisar a agricultura familiar na microrregião de Itajubá, avaliando projetos coletivos e programas públicos. Além de, apoiar o planejamento estratégico de longo prazo, identificando pontos fortes e fracos nas ações coletivas para o desenvolvimento rural, além de reafirmar o papel da agricultura familiar na economia local.

Dentro desse contexto, encontrou-se a necessidade de uma coorientação com uma interlocução dentro dos diálogos decoloniais e de territorialidades, ao que este seria melhor articulado juntamente com o Prof.º Dr. Carlos Alberto Máximo Pimenta, mas que prefere ser chamado de Pimenta. onde suas pesquisas estabelecem um foco na realidade brasileira, desenvolvimento local e regional, geração de renda e políticas culturais. Também, concentra suas pesquisas nos saberes e fazeres populares, geração de renda, artesanato e artefatos nas diversas interfaces entre o urbano e o rural, como também questões relacionadas à ancestralidade dos povos negros, como festas, manifestações socioculturais e políticas, quilombos, símbolos e registros de saberes, entre outros aspectos.

Assim, dentro do PPG-DTECS a pesquisa se alinha às Áreas de concentração do PPG – DTECS, sendo estas "Desenvolvimento e Sociedade" e "Desenvolvimento e Tecnologias", a destacar a primeira, que tem objetivo é entender, de maneira integrada e interdisciplinar, os

conhecimentos populares e científicos, considerando as perspectivas de desenvolvimento formuladas pela sociedade por meio de suas instituições públicas e privadas. Realiza pesquisas que investigam as relações entre desenvolvimento e sociedade, explorando as diversas dinâmicas sociais relacionadas a temas como vulnerabilidade, emprego, renda, trabalho, saúde, ergonomia, gênero, raça, imaginário, educação, cultura, violência, organizações sociais, agricultura familiar e ruralidade.

Essa pesquisa se insere na linha de investigação que busca compreender as relações de poder presentes na estrutura colonial do saber, particularmente nos contextos rurais. Dentro do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento, Tecnologias e Sociedade (DTECS), na linha de Desenvolvimento e Sociedade, essas relações são destacadas ao se explorar a história de um povo, suas dinâmicas e a promoção de renda, estabilidade e saúde. Observa-se que esses aspectos são fortemente influenciados por questões hegemônicas presentes tanto no Brasil quanto no mundo. Tais relações podem gerar vulnerabilidade e o apagamento de histórias e culturas por parte da classe dominante, que visa neutralizar classes não dominantes e minorias, como aquelas relacionadas a gênero, raça e posição social.

No contexto do agricultor familiar, surgem questões sobre a situação dos agricultores negros. Apesar da Constituição de 1988 garantir direitos às terras para comunidades quilombolas e indígenas, conforme Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, ante ao Art. 68. “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.” (Brasil, 1988), essas garantias frequentemente não são respeitadas por proprietários de terras. Em conformidade Chagas (2001) destaca a importância de não suprimir a questão sobre a posse de terra, uma vez, que este tende a prever os grandes prejuízos caso o debate sobre o direito à terra das comunidades quilombolas ignore o significado vital que elas atribuem a ela. A terra, enquanto território socialmente ocupado, é essencial para a vida dessas comunidades, pois preserva sua memória coletiva e sustenta sua capacidade de projetar o futuro. A posse do território significa, para essas famílias, apropriar-se de sua própria história, das relações de solidariedade, parentesco, religiosidade e das expectativas futuras que nele se projetam. De acordo com Almeida (2004), além das terras Quilombolas, se enquadram um outro tipo:

Novas formas de ocupações emergiram, definindo territorialidades específicas, e não tiveram reconhecimento legal, tais como as chamadas terras de preto, terras de índio (que não se enquadram na classificação de terras indígenas, porquanto não há tutela sobre aqueles que as ocupam permanentemente), terras de santo (que emergiram com a expulsão dos

jesuítas e com a desagregação das fazendas de ordens religiosas diversas) e congêneres (terras de caboclos, terras de santíssima, terras de ausentes). (Almeida, 2004, p.14).

Almeida (1989) ainda sobre, comenta que as tais denominações “terras de preto”, “terras de santo” e “terras de índios” representam diferentes formas de apropriação e posse territorial no Brasil, cada uma com raízes históricas específicas e implicações sociais profundas. As “terras de preto” referem-se a territórios que foram doados, entregues ou adquiridos, com ou sem formalização jurídica, por famílias de ex-escravizados. Essas terras também abrangem concessões feitas pelo Estado a essas famílias como recompensa por serviços guerreiros. Essas concessões, além de serem uma forma de reconhecimento mínimo pelas contribuições dessas famílias, representam a apropriação de um espaço que possibilitou a preservação de suas memórias, culturas e formas de organização social, fundamentais para a continuidade de sua existência e identidade.

Em conformidade, Kamensky e Ribeiro (2016) argumentam sobre a questão da identidade quando “os sujeitos que contam e cantam histórias” dentro de um vínculo com a terra onde nasceram, bem como “vínculos de pertencimento e identidades”. Desta forma, existe a necessidade do retorno às origens, que as autoras destacam: “Assim, o movimento migratório do qual falamos aqui, da cidade para o campo pode ser caracterizado como um retorno e pode representar um novo uso para a terra, agora relacionado ao retomar de uma identidade e de uma cultura camponesa.” (Kamensky e Ribeiro, 2016, p.71)

As “terras de santo” remetem à fragmentação dos vastos territórios pertencentes à Igreja, onde cada fazenda era batizada com o nome de um santo padroeiro, conferindo-lhe unidade e identidade territorial. Esse tipo de denominação era muito comum nos períodos colonial e imperial, quando a Igreja Católica possuía grande parte das terras no Brasil, consolidando seu poder tanto econômico quanto espiritual. A partir da desagregação desses domínios, novos arranjos territoriais surgiram, moldando a paisagem fundiária do país (Almeida, 2002).

Por fim, as “terras de índios” referem-se aos territórios titulados que foram formalmente entregues a grupos indígenas ou a seus remanescentes. Essas concessões, feitas pelo Estado, ocorreram principalmente entre a segunda metade do século passado e o início do presente, como reconhecimento pelos serviços prestados ao Estado. No entanto, essas terras são muito mais do que simples propriedades: elas são parte essencial da cultura e espiritualidade indígenas, representando a continuidade de suas tradições e sua sobrevivência como povos (Almeida, 1989).

Essas diferentes formas de posse territorial revelam a complexa relação entre terra, poder e identidade no Brasil, destacando como grupos historicamente marginalizados lutaram por seus direitos à terra, seja através de concessões estatais, resistências culturais ou negociações com a Igreja. Essas denominações expressam muito mais do que simples propriedade: elas simbolizam a resistência, a memória e a luta pela sobrevivência de populações oprimidas no cenário brasileiro.

Portanto, a falta de respeito por essas comunidades levanta a questão sobre a situação do agricultor familiar negro, que muitas vezes enfrenta falta de autonomia e visibilidade, vivendo sob a influência de autoridades que limitam seus direitos e acesso a recursos. Neste pensamento, a considerar as Leis, embora o Estatuto da Igualdade Racial (Lei nº 12.288/10) não contenha um artigo específico sobre racismo estrutural, ele define desigualdade racial como "situações injustificadas de diferenciação de acesso e gozo de bens, serviços e oportunidades, na esfera pública e privada" (Brasil, 2010). E essa dificuldade de negros rurais possuírem a terra, pode configurar-se em desigualdade racial, advindo muitas vezes do racismo estrutural. Sendo assim, “racismo fundiário será entendido aqui como uma rede articulada de ações, promovidas por instituições formadas por brancos, que dificultam o acesso à terra pela população negra, indígena e pobre.” (Ribeiro e Lima, 2024).

A pesquisa sobre a condição do agricultor negro no município de Cristina busca justificar-se pela necessidade de mudanças e ações afirmativas. Tais ações só poderão ser efetivas através de pesquisas que evidenciem questões raciais e coloniais presentes no município. Para que uma sociedade alcance um desenvolvimento pleno, é essencial que haja ações afirmativas que promovam redes solidárias e apoiem a equidade social.

O esforço se justifica face a escassez de estudos sobre a presença de negros em ambientes rurais em municípios de pequeno porte, nomeadamente no Sul de Minas, *locus* de preocupação do PPG-DTECS, bem como em face, também, da necessidade uma leitura reflexiva sobre as das questões sociais atreladas aos processos de desenvolvimento empreendidos na região.

A literatura revisada revela que as questões de classe, raça e lutas das minorias são frequentemente discutidas e da sua interseccionalidade, mas há uma lacuna significativa nas teorias de desenvolvimento no que diz respeito ao agricultor negro rural. Embora muitas discussões se concentrem em agricultores familiares, raramente se aborda a questão racial. Além disso, existe um foco nas causas feministas relacionadas às agricultoras familiares negras,

mas a questão da posse de terra e das condições do trabalhador negro rural fora das comunidades quilombolas ainda não foi suficientemente explorada.

A maioria dos autores tende a abordar temas como a reforma agrária, o MST e movimentos sociais que buscam maior autonomia e acesso a recursos, bem como a produção orgânica na agricultura familiar. No entanto, esta pesquisa se distingue por abordar um aspecto não estudado no município de Cristina, analisando a questão moderna do racismo estrutural dentro de uma estrutura colonial observada em campo.

A pesquisa questiona os modelos atuais de estruturas sociais que permanecem hegemônicos e revelam a dinâmica entre opressores e oprimidos. Destaca a falta de percepção e conhecimento entre os envolvidos, enfatizando que a mudança só é possível por meio da conscientização e ação.

Tem-se como base teórico-conceitual da dissertação os diálogos com os pensamentos de autores que pesquisam as dinâmicas do desenvolvimento rural no Brasil, como por exemplo Navarro (2001), Pimenta (2020) e dessa partida é que se estabelece as reflexões sobre ruralidade, agricultura familiar, trabalho e acesso à terra da população rural negra do município de Cristina.

Desse lugar de partida, não se perde de horizonte as apropriações teóricas trazidas nas disciplinas básicas do PPG-DTECS, tais como desenvolvimento (social, econômico e sustentável), desenvolvimento local, violência colonial, racismo e decolonialidade do poder. Estes marcos teóricos conceituais aparecem na articulação investigativa proposta sobre as condições de trabalho e acesso à terra da população negra rural.

Interrelacionados com as questões do desenvolvimento rural no Brasil, o que se vislumbra é a existência de um espaço de debate sobre o desenvolvimento local/regional e estratégias associativas de participação com as demandas pela posse da terra, mecanismos de poder local em torno de uma estrutura social limitante à justiça distributiva a determinados tipos de pessoas.

Mediante o contexto apresentado, problema que norteia esta Pesquisa é: Quais as condições de trabalho e acesso à terra da população negra rural de Cristina (MG)? Este questionamento abre um conjunto de problematizações que compõem às preocupações da pesquisa, quais sejam: as condições de trabalho; inserção socioeconômica e acesso à terra da população negra; superação do contexto histórico colonial local; contextual rural atual do município.

Nessa linha de preocupação, esta investigação traz como objetiva identificar as percepções de pessoas negras sobre suas condições de trabalho no município com base nas perspectivas de acesso à terra da população rural negra. De forma específica os objetivos são: a.) Conhecer o contexto histórico-local de Cristina (MG) no que diz respeito à posse da terra, principalmente de pessoas negras; b.) Compreender o contexto de trabalho rural geral do município; c.) Descrever o perfil socioeconômico e histórico da população rural local, com destaque para a questão racial.

Para responder à pergunta e objetivos formulados, buscou-se estratégias metodológicas mais flexíveis que pudessem facilitar a aproximação com os agricultores e a população rural negra de Cristina. Num primeiro momento, evitou-se o uso de questionários ou perguntas que conduzissem a respostas desejáveis. Priorizei conversas dialógicas, abertas, que permitissem empatia e aproximações reais. Nessas trocas, cada expressão, hesitação ou lembrança foi cuidadosamente registrada no caderno de campo, onde os relatos eram descritos em detalhes,

Após a essa aproximação, em um segundo momento, adiantei-me de maneira mais estruturada, já com perguntas em mãos, tanto com meios digitais, como reuniões online, fotos e gravações ou presenciais e anotações manuais, para envolver-me na pesquisa com pessoas e nos espaços, na promoção da escuta, retornando aos locais visitados e ampliando as conversas para temas sensíveis como terra, memória e relações raciais. Esse retorno permitiu que as pessoas se sentissem mais à vontade, compartilhando experiências que, em um primeiro contato, talvez permanecessem silenciadas. Foi nesse estágio que emergiram nuances importantes sobre pertencimento, identidade, religiosidades, conflitos e percepções do cotidiano rural.

Já em um terceiro momento, realizei a organização e o cruzamento das informações obtidas nas conversas, nos registros de campo e nos documentos históricos. Essa etapa envolveu interpretar, comparar e identificar recorrências, tensões e lacunas nos relatos. Busquei compreender não apenas o que era dito, mas aquilo que se insinuava nas entrelinhas, gestos, silêncios, medos e marcas da memória individual e coletiva que estruturam a experiência negra no campo.

Por fim, em um último momento, desenvolvi uma análise interpretativa que articulasse o material empírico aos referenciais teóricos da pesquisa. Esse movimento de retorno ao texto e aos autores permitiu situar as experiências narradas dentro de processos mais amplos, como o racismo fundiário, a formação histórica do território e os desafios do desenvolvimento rural.

Assim, teoria e campo dialogaram, iluminando as camadas profundas de desigualdade, resistência e pertencimento que atravessam o município de Cristina-MG.

Portanto, a você querido leitor, que imersará nesta leitura, me reitero de que o que você lerá em cada palavra, há suor, há choro, há sentimentos, e há a expressão de pessoas reais que vivenciam suas lutas diárias, alguns muito exaustivas, outras libertadores, e outras silenciadas ou silenciosas. Entre palavras que oscilam da escrita acadêmica para a escrita quase que poética, sentimental, real, ancestral, que tem por propósito inspirar a todos os corpos e mentes à resistência e à luta. a organização desta dissertação acompanha o caminho que percorri para compreender, com profundidade, a relação entre terra, raça e ruralidade no município de Cristina-MG.

Assim, o **Capítulo 1** apresenta o percurso metodológico, descrevendo como a pesquisa se constituiu de maneira interdisciplinar, dialogando com diferentes áreas do conhecimento para dar conta da complexidade do tema. Nesse capítulo, explico aqui, os procedimentos utilizados para o levantamento de informações, a vivência da pesquisa de campo, bem como os métodos de análise que orientaram a interpretação dos dados. Também relato os caminhos e estratégias que foram se desenhando ao longo do processo, muitas vezes impulsionados pela própria realidade encontrada.

O **Capítulo 2** discute os aspectos da ruralidade brasileira, situando o leitor diante do cenário agrário do país e das marcas históricas que moldaram a distribuição da terra. Aqui, apresento a questão agrária no Brasil, as raízes e permanências do racismo fundiário e as formas pelas quais a terra se transforma em mecanismo de poder e exclusão. Além disso, reflito sobre como o desenvolvimento rural, a estrutura fundiária e as dinâmicas sociais se entrelaçam, afetando de maneira direta a vida das populações negras no campo.

No **Capítulo 3**, a análise se direciona ao município de Cristina-MG, território que abriga as experiências investigadas. Eu inicio com um breve panorama histórico da cidade e, em seguida, aprofundo a compreensão do contexto rural e do perfil socioeconômico da população local. Este capítulo inclui também um relato de campo realizado no bairro Colônia, espaço marcado por memórias de dor e resistência, sentimentos, um lugar onde, simbolicamente, “a terra ainda chora baixinho”, revelando injustiças que atravessam gerações.

Enquanto isso, o **Capítulo 4** constitui a fundamentação teórica sobre as experiências negras no campo em Cristina, construídas a partir das entrevistas e diálogos estabelecidos com moradores da região. Nele, contextualizo teoricamente as discussões sobre posse de terra, as memórias da escravidão que ainda ecoam no presente, os vestígios de possíveis terras

quilombolas e as expressões do racismo fundiário, com autores de pensamentos decoloniais, de territorialidades, interdisciplinares e interseccionais. Também abordo os silêncios, medos, corporalidades e formas de subordinação que tornam a presença negra quase sempre invisível nas relações fundiárias, embora ela esteja ali, viva e pulsante.

Por fim, o **Capítulo 5** apresenta uma reflexão sobre as dinâmicas do trabalho rural e o acesso à terra, articulando os principais debates sobre desenvolvimento às perspectivas decoloniais do campo epistemológico. Esse capítulo busca ampliar o olhar para além das categorias tradicionais de análise, propondo uma compreensão que reconheça a potência dos saberes negros, a importância da justiça social e a urgência de romper com desigualdades historicamente enraizadas e uma reflexão de como me marcou esta dissertação.

Encerro, portanto, ponderamentos nas considerações finais, possíveis perspectivas resultantes da pesquisa, assuntos que se tornaram e foram relevantes na mesma, e como esta pesquisa colabora para futuros trabalhos que tratam sobre as questões de desenvolvimento, e como sempre diz Pimenta, **desenvolvimento**, onde para haver **desenvolvimento** é necessário **envolvimento**. Acredito então, que políticas públicas e afirmativas só de desenvolverão por intermédio de pesquisas interseccionais, que realmente vism compreender o olhar do outro, do que resiste, de muitas formas e meios, mas está lá, resistindo e lutando, e esta pesquisa na produção de dados, dá escuta a essas vozes que coexistem nos espaços, principalmente, os negros do campo.

CAPÍTULO 1. Percurso Metodológico

Do ponto de vista metodológico, realizou-se um apanhado histórico sobre o trabalho atribuído à população negra rural da região, sem perder de horizonte temas correlacionados como agricultura, agricultura familiar, posse da terra, formas de trabalho (mão de obra, meia, entre outros). Para este procedimento inicial, além do registro histórico apontado, foi necessário a utilização de dados secundários extraídos do Censo Agropecuário do IBGE, como um sinalizador das questões sociais inerentes ao desenvolvimento e à inserção do negro na sociedade local.

Para tanto, elegeu-se três caminhos a serem trilhados: a questão da interdisciplinaridade, os procedimentos de levantamento e de análise das informações registradas e capturadas em campo de pesquisa, a considerar que o PPG-DTECS está alocado na área de conhecimento interdisciplinar da CAPES e tem preocupações de entendimento da realidade regional para transformações e intervenções.

1.1 Interdisciplinaridade da Pesquisa

Esta pesquisa dialoga com diversas áreas de conhecimento, sem perder de horizontes os estudos sociais das Ciências e Tecnologias (CTS), em que pressupõe um alinhamento teórico-conceitual com a linha de pesquisa Desenvolvimento e Sociedade do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento, Tecnologias e Sociedade (PPG-DTECS). Portanto, a partir das dinâmicas do trabalho rural e da posse da terra no município de Cristina, Sul de Minas Gerais, busca-se referências teorias e investigações de caráter reflexivo e crítico que discutiram o processo de inserção do povo negro nas diferentes localidades do Brasil.

As contribuições da sociologia (imaginação sociológica de compreender a realidade social), explicitado por Mills (1982, p.14) “Talvez a distinção mais proveitosa usada pela imaginação sociológica seja a entre “as perturbações pessoais originadas no meio mais próximo” e “as questões públicas da estrutura social”. Essa distinção é um instrumento essencial da imaginação sociológica e uma característica de todo trabalho clássico na ciência social”. Também se destaca a economia (as distintas formas de desenvolvimento e distribuição da riqueza) e as ciências políticas (as disputas de poder e força por meio da terra, refletidas em políticas, públicas ou privadas, de desenvolvimento), ambas concepções e áreas que podem ser percorridas por Karl Marx (2013) ao abordar as diferentes formas de desenvolvimento e distribuição da riqueza, além de discutir as disputas de poder e o papel da terra como meio de

controle econômico e social. Mills oferece uma abordagem sociológica crítica, enquanto Marx conecta a economia e a política às questões de desigualdade e poder.

Desse ponto de partida, utiliza-se de técnicas de levantamento de informação presentes em estudos antropológicos (pesquisa e observação de campo com registros em caderno, fotográfico e imagens), respeitando os elementos da história e da geografia humana do município de Cristina-MG, especificamente nas relações interacionais dos familiares de agricultores negros.

A leitura sobre as condições de trabalho e acesso à terra da população negra rural, proposição deste trabalho, impõe uma leitura de diversas áreas do conhecimento, como mencionado acima. Embora essa seja uma pesquisa isolada, compõe um conjunto de questões que precisam de olhares múltiplos presentes na sociologia, economia, ciências políticas, antropologia, história, geografia, como exemplo. Trata-se de um desafio que se apresenta desde a dificuldade teórica-conceitual de se encontrar uma centralidade de condução da leitura dos dados levantados.

Ciente dessa limitação, vislumbra-se abrir diálogos com campos epistemológicos, teóricos e conceituais que aparentemente não se combinam ou que induz outros caminhos à pesquisa. Mas, enfrentar o desafio das questões do trabalho e da terra à população negra, mesmo em municípios de pequeno porte como o é Cristina, MG, implica em leituras teóricas associadas sobre racismo, violência, violência colonial, decolonialidade, entre outros. O desafio também é o de realizar uma articulação satisfatória que não promova um desvio ou desentendimento do problema e objetivos da pesquisa.

Esta pesquisa assume a produção de conhecimento no âmbito das propostas qualitativas, com uma responsabilidade ética de partida com o cuidado no uso dos dados, no sentido de evitar constrangimentos a terceiros, pois a questão da posse da terra trata-se de tema delicado às dinâmicas do mundo rural. Ancora-se na argumentação de Heloisa Martins (2004) que aponta os limites e possibilidades das pesquisas qualitativas, mas, que partem da premissa do compromisso com valores éticos e respeito ao outro.

Nessa linha, busca-se uma leitura da experiência ordinária com a posse da terra sem distanciamentos das interações sócio-históricas, socioeconômicas e socioculturais em Cristina. Não se desprezará o uso de dados numéricos. Contudo, estes serão utilizados como apontamentos ou indicativos para ênfases de argumentos, a considerar que “no mundo dos significados das ações e relações humanas, um lado não perceptível e não captável em equações, médias e estatísticas (Minayo, 2003, p. 22; Geertz, 2008). Conforme Geertz (2008, p.18) “Os

estudos constroem-se sobre outros estudos, não no sentido de que retomam onde outros deixaram, mas no sentido de que, melhor informados e mais bem conceitualizados, eles mergulham mais profundamente nas mesmas coisas.”

Neste sentido, na proposta de uma análise pautada também na visão de Geertz (2008), a autor ressalta que a credibilidade das interpretações antropológicas não depende da rigidez teórica ou da aparência de solidez lógica com que são apresentadas. Para ele, análises culturais excessivamente fechadas, impecáveis apenas em termos formais, acabam perdendo vitalidade porque não se sustentam na experiência real das pessoas. Então, quando o antropólogo se distancia do que as pessoas efetivamente dizem e fazem, como dos eventos concretos que compõem o cotidiano de uma comunidade, sua interpretação torna-se abstrata e vazia, incapaz de explicar o que realmente acontece naquele contexto social, o que não desejamos nesta pesquisa.

De acordo com Geertz (2008, p.13), “Uma boa interpretação de qualquer coisa — um poema, uma pessoa, uma estória, um ritual, uma instituição, uma sociedade — leva-nos ao cerne do que nos propomos interpretar.” E caso isso não ocorra, “(...) nos conduz, ao contrário, a outra coisa — a uma admiração da sua própria elegância, da inteligência do seu autor ou das belezas da ordem euclidiana —, isso pode ter encantos intrínsecos, mas é algo muito diferente do que a tarefa que temos (...)” (Geertz, 2008, p.13).

Assim, uma boa interpretação cultural deve conduzir o pesquisador ao núcleo do fenômeno estudado. Se, ao contrário, leva apenas à contemplação da elegância conceitual da teoria ou ao brilho intelectual do pesquisador, ela deixa de cumprir sua função. Portanto, nasce da antropologia interpretativa, que é princípio que utilizaremos, que consiste em explicar o significado das ações, rituais e instituições, e não produzir sistemas teóricos fechados, desconectados da vida social.

Geertz (2008) também observa que o conhecimento antropológico não progride como uma ciência cumulativa, em que cada pesquisa acrescenta dados novos que se somam linearmente aos anteriores. Em vez disso, o avanço ocorre por “incursões sucessivas” sobre os mesmos temas: estudos posteriores retornam aos mesmos fenômenos culturais, mas com novas sensibilidades teóricas e novas perguntas. O conhecimento se aprofunda não porque se parte de verdades estabelecidas, mas porque cada pesquisa, melhor informada e teoricamente mais refinada, consegue “mergulhar” mais fundo no sentido das práticas e discursos sociais.

Por isso, estudos antropológicos não se apoiam diretamente uns sobre os outros, como blocos que formam uma estrutura cumulativa; eles dialogam lateralmente, desafiando e sendo

desafiados pelos estudos anteriores. Progridem quando são mais incisivos e interpretativamente mais densos que seus predecessores.

Ao afirmar que o etnógrafo “inscreve” o discurso social, Geertz chama atenção para o fato de que a etnografia transforma acontecimentos efêmeros, tais quais, falas, gestos, interações sociais, em registros que podem ser revisitados. Esse processo de inscrição não é apenas técnico, mas teórico: ao registrar um evento, o antropólogo o traduz e o interpreta, produzindo um texto que se torna a base sobre a qual outros pesquisadores poderão construir novas leituras e novos aprofundamentos (Geertz, 2008).

Em conformidade, na linha da leitura qualitativa da realidade estudada, aposta-se, com base em Triviños (1987), que a fonte direta dos dados está perceptível quando o pesquisador desempenha o papel de levantamento das informações, as quais determinam a qualificação da análise. Portanto, aposta-se, ainda, numa abordagem descritiva dos fenômenos em destaque, em que se predispõe em detalhar minuciosamente os detalhes capturados em campo de pesquisa.

Ao discutir a necessidade de interpretações antropológicas enraizadas na experiência concreta, Geertz (2008) dialoga profundamente com a perspectiva metodológica apresentada por Triviños (1987). Para Geertz, uma análise só é significativa quando permanece conectada ao que as pessoas realmente dizem e fazem em seu cotidiano, enquanto para Triviños (1987), a pesquisa qualitativa, especialmente no âmbito das ciências sociais, deve partir do mundo vivido para captar as significações que os sujeitos atribuem às suas experiências. Ambos convergem na crítica à produção de explicações distantes, excessivamente formais ou abstratas, que se afastam da realidade sociocultural dos grupos pesquisados.

Triviños (1987) afirma que o pesquisador precisa construir a análise a partir de dados densos e situados, produzidos mediante convivência, entrevistas abertas e observação atenta. Essa concepção se aproxima diretamente da "descrição densa" geertziana: o significado de uma ação só pode ser compreendido quando inserido no tecido de relações sociais que a produz. No caso das famílias negras que vivem há gerações em regimes de meia, arrendamento ou ocupação histórica da terra, isso significa que suas narrativas (muitos não gostam desses termos, consideremos suas histórias e vicências) sobre pertencimento, trabalho e conflito fundiário não podem ser tratadas como informações isoladas, mas como expressões de uma trajetória construída dentro de uma estrutura marcada pelo racismo histórico e pela desigualdade agrária.

Enquanto Geertz (2008) enfatiza que a antropologia não avança por acúmulo linear de dados, mas por “incursões sucessivas”, Triviños (1987) reforça que o processo interpretativo é

dialético e reconstrutivo, fruto de idas e vindas entre teoria, campo e reflexão. A análise qualitativa, para ele, não busca verdades definitivas, mas compreensões progressivamente mais profundas, produzidas por meio de aproximações sucessivas ao fenômeno estudado. Essa ideia se alinha ao entendimento geertziano de que cada estudo não substitui o anterior, mas o desafia e o refina, como ocorre nas pesquisas como esta, sobre territorialidade negra, racismo fundiário e permanência na terra.

Além disso, Triviños (1987) destaca a importância da inscrição textual dos discursos, entendendo o relato escrito como parte constitutiva do processo interpretativo. Esse ponto ecoa diretamente a formulação de Geertz (2008) de que o etnógrafo “inscreve” o discurso social ao transformar acontecimentos efêmeros e falas situadas em registros capazes de serem revisitados e reanalisados. No âmbito desta pesquisa, registrar as falas de pessoas negras de Cristina-MG não é apenas documentar suas experiências, é conferir legitimidade e historicidade às suas histórias, e o que pode se tornar em escrevivências que, por muito tempo, foram invisibilizadas nas estruturas de poder que regulam o acesso à terra no Brasil.

Sendo assim, ao aproximar Geertz (2008) e Triviños (1987), evidencia-se que a compreensão da posse da terra por pessoas negras exige uma metodologia comprometida com o cotidiano, o significado, a voz e a agência dos sujeitos, reconhecendo que é nesse entrelaçamento entre experiência vivida e interpretação rigorosa que se torna possível denunciar o racismo estrutural que atravessa o campo e compreender as formas de resistência, permanência e ancestralidade que sustentam suas relações com o território.

1.2 Dos Procedimentos de Levantamento de Informações

Explicitado o desafio da produção de conhecimento no campo interdisciplinar, dentro das possibilidades de desenvolvimento local, descreve-se as escolhas metodológicas, a considerar que também se efetivou uma pesquisa de campo por meio de técnicas de observação e entrevistas dialógicas, sem a preocupação de um roteiro predeterminado, mas com direcionamento às ênfases do problema e objetivos da pesquisa. Ressalta-se que a pesquisa foi realizada no período de março de 2023 a maio de 2025.

Para uma percepção da história de Cristina-MG e a participação da construção nos negros da história, no dia 27 de julho de 2023, foi feita uma visita na cidade de Cristina-MG. Neste dia, foram coletadas informações sobre o município, uma vez que as informações online são poucas. Para tal, foram verificados três acervos: documentos da prefeitura, do museu e da

biblioteca. Os atendentes dos locais foram solícitos, tanto o guia turístico que estava na prefeitura, a atendente do museu e a bibliotecária, disponibilizando as informações necessárias, como livros e documentos. Sendo assim, procurou-se informações sobre o Desenvolvimento, Cultura, História e Agricultura.

Além disso, foi possível verificar um livro chamado: "Cristina História", por Luiz Gonzaga Teixeira, cuja informações são desconhecidas. Este livro possui somente três exemplares, sendo dois para consulta, onde um se encontra no "Museu do Trem e Locomotiva", localizado na Praça José Araújo Barros, s/n, Centro da cidade, Cristina MG; e o outro livro na "Biblioteca Pública Municipal Dom Marcos Barbosa", no endereço Praça Santo Antônio, 28, Centro, 37476-000, Cristina, MG. O terceiro está em posse do Historiador e Secretário da Educação Marcelo Pereira Azevedo, para seu uso particular. Este livro, portanto, contém informações históricas, como registro de imagens, artefatos e documentos que registram a constituição do Município de Cristina- MG. Também, foram feitos registros fotográficos dos ambientes visitados, bem como de documentos e livros, vez que eles não poderiam ser retirados do local para cópia. Também foi encontrado um exemplar último à venda no site da Livraria *Scriptum*, edição usada em Sebo online, em 2025.

Entrevistou-se os gestores da cidade Professor Marcelo Pereira Azevedo - Secretário da Educação de Cristina e Historiador; e Raimunda Gonçalves (Rai Gonçalves): Presidente do Conselho de Patrimônio Cultural de Cristina- MG, Presidente do arquivo Luiz Barcellos de Toledo, Presidente do Conselho da Criança e do Adolescente e Vice-presidente do Conselho de Turismo.

Foi possível a aproximação com uma agricultora familiar negra, onde por meio das relações, e entrevistas gravadas e autorizadas, por intermédio da ferramenta *Whatsapp*, devido à facilidade do contato e comunicação, bem como a maneira de registro digital. Também disponibilizou aos entrevistados o termo de consentimento livre e esclarecido, sendo também autorizados no momento da gravação.

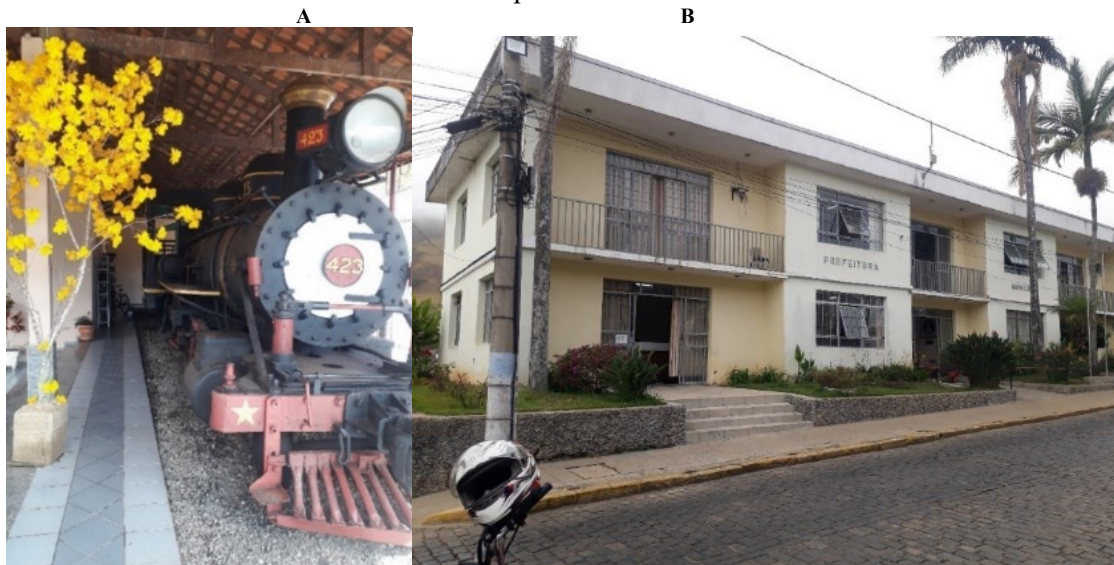
Ao se analisar os resultados de entrevistas abertas qualitativas sobre o acesso de terra de pessoas negras, envolveu-se várias etapas estruturadas para garantir uma compreensão profunda e precisa das percepções, experiências e contextos dos participantes. Além disso, os participantes autorizaram a entrevista por meio da gravação dos áudios e fotos, com o aplicativo câmera e gravador do Celular J5 da Samsung e Xiaomi 12C

No município de Cristina, foram realizadas visitas a diversos locais com o objetivo de coletar informações documentais e fotográficas. Inicialmente, o secretário municipal nos

atendeu, e após nos direcionou ao gestor da educação, historiador e também secretário de educação, o professor Marcelo. Além disso, foi realizada uma visita à Secretaria de Secretaria Municipal de Cultura Turismo e Meio Ambiente do município, porém, o responsável pelo setor estava ausente. Diante dessa situação, fomos recomendados a visitar o museu de Cristina, onde estaria disponível um livro contendo informações detalhadas sobre o município.

Durante a visita ao museu, foram discutidos aspectos significativos da história de Cristina, como a importância da ferrovia e da Locomotiva nº423 do Museu do Trem, **Figura 1**, que são referências e patrimônio público da cidade. No entanto, para fins de entrevista, fomos informados de que o referido livro não estava acessível. Encontramos apenas três exemplares, sendo que um estava disponível na prefeitura, outro no museu, e o terceiro estava em posse do historiador Marcelo.

Figura 1. (A) À esquerda Locomotiva nº423 do Museu do Trem e Cristina-MG e (B) à direita a Prefeitura Municipal de Cristina-MG.



Fonte: arquivo pessoal.

Após a visita ao museu, houve uma conversa com a gestora de cultura e patrimônio, Raimunda Gonçalves, também conhecida como Rai Gonçalves, para aprofundar o entendimento sobre os processos históricos de Cristina e explorar a possibilidade de intervenções por meio de entrevistas. Durante o diálogo, que é apresentado no Capítulo 2, foi possível compreender a ausência de agricultores familiares negros em posições de gestão ou chefia. A maioria dos agricultores familiares negros carece de autonomia, não possui acesso à terra e, em grande parte, trabalha como meeiros, arrendatários ou assalariados em estabelecimentos rurais, conforme relatado pelos gestores.

Dentro desta metodologia, primeiro, transcrevi as entrevistas gravadas, capturando cada palavra, pausa e ênfase, para garantir que nenhum detalhe importante fosse perdido. Em seguida, li atentamente todas as transcrições, fazendo anotações sobre temas ou pontos de interesse que surgiram e foram utilizados aplicativos *online* de transcrição, bem como, a própria ferramenta de voz do word de “ditar”. Depois, descobriu-se que o word 365 possui uma ferramenta de transcrição em seu menu, e fez-se uma revisão do material para verificar a correspondência dos áudios para uma melhor autenticidade.

Contextualizei os achados dentro da história do acesso à terra por pessoas negras ou racismo fundiário, considerando fatores sociais, econômicos e políticos que influenciam essa questão. Comparei os resultados com estudos e teorias existentes sobre o tema, a identificar onde os achados corroboravam ou contrastavam com a literatura existente. Interpretei os resultados secundários e entrevistas com os gestores, a considerar o contexto de Cristina e dentro dessa proposta, propor novos debates para políticas públicas, práticas sociais e futuras pesquisas. Interessante pontuar que o trabalho se enquadra dentro dos 17 Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS) da ONU, o trabalho contempla as “ODS 10 – Redução das Desigualdades” e “ODS 1 – Erradicação da Pobreza”, em que em todos os eventos apresentados, foi uma questão notória.

Com os agricultores em campo, com questões abertas que ainda serão realizadas, será utilizado o mesmo método de gravação e transcrição. Foi feita a análise a partir da perspectiva qualitativa e interpretativa pelo referencial teórico utilizado.

Além disso, foi feita uma pesquisa de levantamento de dados secundários pelo IBGE, no site Sidra, de modo a verificar as posses de terras dos agricultores familiares negros, os dirigentes de estabelecimentos para compreender as relações de poder, quanto à autonomia dos negros rurais no desenvolvimento rural do município.

Para o tratamento de dados, que foram coletados no período de abril de 2023 a julho de 2025, que consistiu na elaboração de gráficos, compreensão das tabelas, elaboração de mapas geográficos e mapas conceituais, tratamento das fotografias, e contextualização dos resultados com o referencial teórico.

Quando aos dados e informações levantadas, teve-se como foco às questões do trabalho rural e da posse de terras. Como estratégia utilizou-se da técnica de observação de campo para aproximação dos pesquisados, com a intenção de evitar estranhamentos ou constrangimentos.

As primeiras impressões de campo foram necessárias para o início do levantamento de relatos e documentos sobre a história de Cristina. Entre os diálogos e as conversas informais

foram sendo reveladas a constituição das formas de organização e desenvolvimento dos municípios, o que foi registrado em caderno de campo e catalogação de documentos da história local (livros e manuscritos, por exemplo).

Na antropologia, a pesquisa qualitativa para esta metodologia é fundamental para a etnografia, que é a descrição detalhada das formas de vida e práticas culturais de um grupo específico. Antropólogos utilizam métodos como a observação participante, onde se inserem nas comunidades que estudam, vivendo e interagindo com os membros para entender suas perspectivas de dentro para fora. Conforme Danforth (1982, p.5):

A antropologia implica, inevitavelmente, um encontro com o Outro. Não raro, porém, a distância etnográfica que separa do Outro o leitor de textos antropológicos e o próprio antropólogo é rigidamente mantida e, às vezes, até artificialmente exagerada. Em muitos casos, esse distanciamento leva a uma concentração exclusiva no Outro como primitivo, bizarro e excêntrico. O abismo entre o "nós" conhecido e o "eles" exótico é um grande obstáculo à compreensão significativa do Outro, um obstáculo que só pode ser superado através de alguma, forma de participação no mundo do Outro.

A antropologia, segundo Danforth (1982, p. 5), envolve inevitavelmente o encontro com o Outro. No entanto, muitas vezes, a "distância etnográfica" entre o antropólogo, o leitor de textos antropológicos e o Outro é mantida de maneira rígida ou artificialmente exagerada. Essa separação resulta, frequentemente, em uma visão do Outro como primitivo, bizarro e excêntrico. A oposição entre o "nós" familiar e o "eles" exótico dificulta a compreensão real do Outro. Para Danforth, esse obstáculo só pode ser superado por meio de alguma forma de participação no mundo do Outro. Já Geertz (1989, p. 20) descreve a etnografia como uma "descrição densa", caracterizada pela análise de múltiplas estruturas conceituais complexas, muitas vezes sobrepostas e interconectadas. Essas estruturas são, ao mesmo tempo, estranhas, irregulares e não explícitas. O desafio do etnógrafo é apreender essas complexidades e depois apresentá-las de maneira compreensível. Geertz compara a prática etnográfica à tentativa de ler um manuscrito antigo e desbotado, cheio de elipses, incoerências e interpretações subjetivas, o que exige uma construção cuidadosa de significados a partir de fragmentos incertos.

(...) a etnografia é uma descrição densa. O que o etnógrafo enfrenta, de fato – a não ser quando (como deve fazer, naturalmente) está seguindo as rotinas mais automatizadas de coletar dados – é uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares, inexplicáveis, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar (...) Fazer etnografia é como tentar ler (no sentido de “construir uma leitura de”) um

manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos (...) (Geertz, 1989, p.20)

Ambos os autores acabam por abordar o desafio central da antropologia e da etnografia: a compreensão e representação do Outro. Danforth enfatiza a necessidade de participação para superar o distanciamento entre "nós" e "eles", enquanto Geertz destaca a complexidade envolvida em interpretar e descrever culturas de forma profunda e densa.

Sob este olhar, o envolvimento direto permite aos pesquisadores captarem as sutilezas das culturas estudadas, oferecendo uma visão rica e contextualizada que vai além do que os dados quantitativos poderiam revelar. As entrevistas abertas são amplamente usadas na antropologia para captar as vozes dos participantes. Conforme Silva (2000, p.32), do ponto da antropologia, o trabalho de campo desempenha um papel fundamental no desenvolvimento das etnografias, o que leva, muitas vezes, os grupos estudados a serem vistos como o "capital" do antropólogo ou sua "rede de campo". Essa rede consiste nas relações sociais que o pesquisador estabelece com as pessoas estudadas, o que possibilita a realização da pesquisa etnográfica. A construção dessa rede demanda tempo e paciência: é necessário acessar o grupo, familiarizar-se com ele, enfrentar desafios, aprender suas regras através da experiência, até que se crie um ambiente de confiança mútua e colaboração. Em conformidade com o autor, Birman (2002) destaca a importância de tais relações antropológicas, bem como, as influências que podem ser estabelecidas, pois “as formas de objetivação são "contaminadas" pelas mais variadas circunstâncias: expectativas, conhecimentos, redes de pertencimento, intenções, exigências, estatutos sociais, projetos políticos, ideológicos dos antropólogos e também dos seus pesquisados”.

Essas entrevistas permitem que os indivíduos expressem suas histórias e experiências em seus próprios termos, fornecendo dados qualitativos valiosos que refletem suas realidades e significados culturais. A análise dessas narrativas possibilita aos antropólogos identificarem padrões, temas e significados subjacentes às práticas culturais e sociais (Haguet, 1992). Para tanto, “os métodos qualitativos enfatizam as especificidades de um fenômeno em termos de suas origens e de sua razão de ser” (Haguet, 1992, p. 63).

Embora a pesquisa qualitativa seja extremamente valiosa, ela enfrenta algumas críticas e desafios, dá-se ao fato de sua subjetividade, limitação de amostra e dificuldade de generalização (Palazzo e Diez-Garcia, 2021). Ferreira (2015) aborda sobre as vantagens e desvantagens sobre a pesquisa qualitativa, que oferece ao pesquisador a oportunidade de mergulhar nas experiências e percepções dos entrevistados, permitindo uma interpretação mais profunda da realidade social. Diferente dos métodos quantitativos, que focam em números e

estatísticas, a abordagem qualitativa se debruça sobre as subjetividades das ações humanas, o que a torna especialmente útil quando queremos entender os porquês por trás dos comportamentos e das atitudes das pessoas. Dessa forma, ela vai além das estruturas rígidas e revela as motivações e significados que os indivíduos atribuem às suas ações e contextos.

Uma das grandes vantagens da pesquisa qualitativa é justamente essa capacidade de capturar as especificidades de um fenômeno em seu contexto, explorando as origens e razões que o sustentam. Isso é fundamental quando lidamos com questões complexas, onde as respostas não podem ser reduzidas a números, mas precisam de uma análise mais rica e detalhada. A pesquisa qualitativa também proporciona uma relação mais próxima com os participantes, permitindo que o pesquisador compreenda de forma mais completa as dificuldades, as atitudes e as vivências dos sujeitos envolvidos “O treinamento em pesquisa qualitativa envolve a aquisição de técnicas utilizadas para construir um bom relacionamento com os participantes, o que permite a geração de bons dados de pesquisa.” (Palazzo e Diez-Garcia, 2021, s.p.). Haguette complementa que a pesquisa qualitativa “(...) fornece uma compreensão profunda de certos fenômenos sociais apoiados no pressuposto da maior relevância do aspecto subjetivo da ação social face à configuração das estruturas sociais” (Haguette, 1992, p. 63).

Entretanto, essa abordagem não está isenta de desafios. Por ser altamente interpretativa e subjetiva, os resultados podem ser difíceis de generalizar para outros contextos. O que é descoberto em uma pesquisa qualitativa costuma estar intimamente relacionado com o contexto específico em que foi realizada, o que limita a extrapolação de suas conclusões. Além disso, esse tipo de pesquisa exige um investimento maior de tempo e atenção, já que o pesquisador precisa estar profundamente imerso no processo e nos dados coletados.

Portanto, a pesquisa qualitativa tem um enorme potencial para desvendar as camadas mais complexas dos fenômenos sociais, mas é preciso estar ciente de suas limitações em termos de aplicabilidade mais ampla e do rigor necessário para sua execução. A capacidade de equilibrar esses fatores é o que torna essa abordagem tão valiosa e, ao mesmo tempo, desafiadora. Uma crítica comum é a questão da representatividade e a dificuldade de generalizar os resultados obtidos a partir de amostras pequenas e não aleatórias. Outro desafio é a subjetividade inerente ao envolvimento do pesquisador com os participantes, que pode influenciar a interpretação dos dados. No entanto, essas críticas são também um ponto de força da pesquisa qualitativa, pois a subjetividade e a proximidade com o campo de estudo permitem uma compreensão mais rica e detalhada dos fenômenos sociais. Além disso, a reflexividade —

a consciência crítica do pesquisador sobre seu papel no processo de pesquisa — é uma prática comum que ajuda a mitigar esses desafios.

A pesquisa qualitativa também levanta importantes questões éticas, especialmente relacionadas ao consentimento informado e à confidencialidade dos participantes. A natureza íntima e pessoal dos dados coletados exige que os pesquisadores abordem essas questões com sensibilidade e rigor ético, garantindo que os direitos e o bem-estar dos participantes sejam protegidos. Em suma, a pesquisa qualitativa é indispensável tanto na antropologia quanto nas ciências sociais, oferecendo insights profundos e contextualmente ricos sobre a vida humana. Ela permite aos pesquisadores explorar e compreender as complexidades e as diversidades das experiências humanas de maneira que os métodos quantitativos não conseguem alcançar. Apesar dos desafios e críticas, sua contribuição para o conhecimento sociológico e antropológico é inestimável, promovendo um entendimento mais holístico e humano das sociedades.

Baseando nesta perspectiva da pesquisa qualitativa, a princípio, fez-se uma entrevista prévia com os gestores da região, bem como agricultores, para a promoção de relação e interação, para uma maior proximidade, com uma boa acolhida. A intenção é fazer várias visitas para proximidade, com objetivo de observação e entrevistas abertas e gravadas. Devido ao fato de ser uma pesquisa com ambos os assuntos polêmicos: raça e terra, optou-se por não se utilizar o comitê de ética, para não democratizar as relações e acabar por perder momentos importantes da pesquisa

A coleta de dados de uma entrevista aberta (Ribeiro, 2021) em pesquisa qualitativa envolve uma série de etapas cuidadosas para garantir a eficácia e a ética do processo. Começou-se a definir claramente os objetivos da pesquisa. Foram selecionados participantes adequados, levando em consideração critérios relevantes para o estudo, como idade, gênero e experiência, de preferência agricultores rurais negros, que trabalham em fazendas ou em bairros que foram fazendas e se encontram em situações coloniais.

1. 3 Pesquisa de Campo

Para a pesquisa de campo, observou-se o ambiente de forma cuidadosa e detalhada, buscou-se evidências que complementem as entrevistas e ofereçam uma visão mais ampla da realidade dos agricultores negros em Cristina (MG). A observação na Pesquisa de Campo contou com as seguintes estruturas: Condições de Trabalho e Moradia; Distribuição da Terra;

Relações Sociais; Participação na Comunidade; e Resquícios Históricos e Culturais. Para tanto Utilizou-se um Roteiro previamente elaborado disponível nos Anexos dessa dissertação.

Foram realizadas reuniões em Cristina-MG, no dia 14 de dezembro de 2025, no bairro Colônia; nos dias 03 e 04 de maio de 2025; e no dia 24 de maio na Fazenda Amarela do bairro Colônia. Nestas entrevistas foi possível entrevistar Mariana de Castro Pereira, agricultora aposentada, de 64 anos; Maria Aparecida da Silva, 48 anos agricultora familiar atualmente registrada, vice-presidente da Associação Comunitária Rural dos Moradores da Colônia e mestranda na UNIFEI no programa de Pós-Graduação DTECS; e Carlos José da Silva, servidor público na prefeitura municipal de Cristina, todos por sua vez, negros e moradores do bairro Colônia em Cristina-MG. Revelam camadas profundas da relação entre terra, trabalho e identidade racial.

Durante a pesquisa, observou-se as condições de trabalho e moradia dos agricultores negros no município de Cristina. As casas onde essas famílias viviam apresentaram-se, em sua maioria, como construções simples, muitas vezes marcadas pela precariedade, com ausência de saneamento básico, eletricidade irregular ou materiais de construção de baixa qualidade. Nas fazendas, registraram-se também as condições de trabalho. Verificou-se que, em diversos casos, os equipamentos utilizados eram rudimentares, com pouco ou nenhum acesso a ferramentas modernas ou adequadas ao tipo de atividade desempenhada. Quanto ao deslocamento até os locais de trabalho, constatou-se que os trabalhadores, em geral, não contavam com transporte fornecido pelos empregadores, sendo comum percorrerem longas distâncias a pé.

No que diz respeito à distribuição da terra, identificou-se que as propriedades analisadas apresentavam grandes contrastes em sua extensão. As fazendas pertencentes a famílias brancas eram, majoritariamente, grandes e bem estruturadas, enquanto as famílias negras, quando possuíam algum pedaço de terra, dispunham apenas de pequenas áreas. Em muitos casos, essas famílias não detinham a posse formal da terra e dependiam do trabalho nas fazendas maiores. Mesmo assim, notaram-se sinais de cultivo familiar, como hortas e pequenas lavouras, voltadas sobretudo para a subsistência.

As relações sociais observadas entre os trabalhadores negros e seus empregadores brancos evidenciaram hierarquias marcantes. Houve situações de distanciamento social, em que os laços entre os grupos eram claramente desiguais, refletindo estruturas de poder herdadas de um passado escravista. Contudo, também foram registradas formas de solidariedade e cooperação entre os próprios trabalhadores negros, por meio de trocas de serviços, ajuda mútua e pequenas organizações comunitárias informais.

No aspecto da participação comunitária, notou-se a presença de trabalhadores negros em atividades sociais e culturais do município, embora sua inserção política fosse limitada. Verificou-se também que existiam espaços comunitários frequentados majoritariamente por negros, como bairros periféricos, festas populares e algumas associações de moradores. As áreas habitadas por essas populações contrastavam visivelmente com os bairros de maioria branca, tanto em infraestrutura quanto em acesso a serviços públicos.

Por fim, procurou-se identificar resquícios históricos e culturais ligados à presença negra no território. Foram localizados nomes de lugares e práticas tradicionais que remetiam à história da população negra da região. No entanto, constatou-se que a memória da escravidão e da contribuição negra para a formação local encontrava-se, em grande parte, apagada ou pouco valorizada. Monumentos e marcos históricos alusivos a essa trajetória eram escassos, sugerindo um processo contínuo de invisibilização cultural.

Devido à estrutura da abordagem qualitativa, com questões abertas, pensou-se na possibilidade da não utilização de roteiro. Porém, consideramos importante um o roteiro que direcionasse as questões dentro dos objetivos da pesquisa, elaborando perguntas abertas que permitiam aos participantes responderem de maneira ampla e detalhada. Estes procedimentos foram aplicados após as sugestões da banca de qualificação, pois até o presente momento os esforços de campo foram voltados para aproximações, acolhimentos e observações, certo de que as entrevistas com os agricultores negros aconteceriam com a qualificação teórica e o amadurecimento da proposição elaborada pela pesquisadora.

Na hora de conduzir a entrevista, foi proposto um ambiente propício ao diálogo, com flexibilidade e escuta ativa para adaptar o roteiro conforme necessário. Os dados coletados foram registrados de forma precisa, por meio de anotações detalhadas, gravação de áudio, gravação de vídeo, registros fotográficos, tendo todo cuidado e respeito à confidencialidade e o consentimento informado dos participantes.

Após a entrevista, os dados foram analisados, por meio da transcrição das gravações, como a transcrição via meet e via ferramenta de transcrição word 360, tratamento das fotos e curadoria, elaboração de mapas via *PowerPoint* e *PiscArts*. A análise de dados envolveu a interpretação de significados que assumirá uma forma descritiva, interpretativa e qualitativa.

Ao final, foram realizadas várias reflexões sobre questões éticas, como a confidencialidade dos participantes e minha própria influência como entrevistador, de modo a colaborar para uma abordagem ética e reflexiva em todo o processo. Após essas etapas da

pesquisa qualitativa, foram analisados os resultados e fundamentados através do referencial teórico.

1.4 Dos Procedimentos de Análise

Investiga-se os ambientes rurais do município de Cristina, em especial os distintos processos de inserção da população negra com a devida ênfase no trabalho e na posse da terra. Na proposição, busca-se a identificação das condições de trabalho em que se deram no município com base nas perspectivas de acesso à terra da população rural negra. Para tanto, há que se buscar também um determinado conhecimento sobre o contexto histórico, rural e organizativo do município, o que implica na leitura dos desdobramentos das concepções de desenvolvimento experimentadas no município.

Análise Qualitativa dos Resultados:

1. Transcrição e Organização dos Dados:

Após realizar as entrevistas, as gravações serão transcritas pela ferramenta de transcrição do próprio Word 365, com um resumo detalhado do que foi dito, mesmo que sejam conversas informais. Será organizado as observações feitas no campo, anotando as condições observadas e os aspectos relacionados ao ambiente e às interações sociais.

2. Codificação e Categorização:

Serão identificados os temas centrais que surgiram nas entrevistas e observações. Por exemplo, podem ser temas como *posse de terra, condições de trabalho, resquícios da escravidão, desigualdade racial, participação política*, etc. Após isso, serão codificados os dados de forma a agrupar as falas ou observações de campo sob esses temas. Por exemplo, todas as falas que mencionam dificuldades de posse de terra seriam agrupadas em um mesmo código.

3. Análise Comparativa:

Serão comparados os diferentes temas entre os entrevistados e os locais observados. Se há diferenças claras entre a realidade das famílias negras e brancas e como essas realidades se manifestam na prática. Nesta perspectiva, serão observados padrões ou contradições entre o que foi dito nas entrevistas e o que se observou no campo. Por exemplo, se alguém disser que a vida nas fazendas é boa, mas foi observado sinais de precariedade, esse contraste pode ser analisado.

4. Interpretação Crítica:

Busquei interpretar os significados sociais e históricos desses dados. Em como as dificuldades de posse de terra estão ligadas ao passado escravocrata da região e que fatores explicam a exclusão política da população negra na cidade. Será relacionado os resultados com a teoria Decolonial e de Ruralidade. Como, por exemplo, a exclusão da posse de terra com a continuidade do racismo estrutural. Após a análise dos temas, forma sintetizados os principais achados da sua pesquisa, de forma a responder às perguntas centrais da sua pesquisa e dando destaque ao que foi mais relevante para entender a situação da população negra em Cristina.

O conjunto de informações levantadas por meio dos instrumentos de pesquisa utilizados será analisada dentro dos limites de estudos reflexivos e críticos sobre a posse da terra no Brasil, bem como uma tentativa de aproximação com a epistemologia decolonial (Grosfoguel, 2007; Quijano, 2000) que apresenta uma possibilidade de leitura da violência colonial luso-brasileira, a qual pode ter seus rebatimentos nas dinâmicas da terra em Cristina.

1.5 Caminhos e Estratégias

Acredita-se que os caminhos e as estratégias apontadas acima trouxeram uma resposta plausível à pergunta, origem da pesquisa. Tais escolhas apresentam um trajeto significativo para a análise, interpretação e descrição das informações levantadas em campo, as quais serão cotejadas e sobrepostas com os documentos, números, imagens e história de constituição do município.

Por esta expectativa, este trabalho trata-se o tema em três capítulos. O primeiro discutiu as relações do desenvolvimento privilegiado em nosso país com as dinâmicas da ruralidade brasileira, em que de pronto se inscrevem as questões do agrário, da terra, da posse e de outros elementos que compõem a realidade da formação social da sociedade. O segundo, com a devida ênfase, discutiu a realidade sócio-histórica do município de Cristina, sem perder de horizonte elementos socioeconômicos, históricos, saberes, vivências, experiências, ancestralidades e de desenvolvimento. Por fim, no terceiro capítulo, propõe-se o entendimento das dinâmicas do trabalho rural e o acesso à terra empregados no município e seus reflexos à população negra.

CAPÍTULO 2 – Desenvolvimento: aspectos da ruralidade brasileira

Neste capítulo, abertura das discussões teóricas privilegiadas na construção dissertativa, apresenta-se uma possibilidade interpretativa sobre “desenvolvimento” e do “desenvolvimento local”, tendo como referência a ruralidade e como finalidade a realidade sócio-histórica brasileira entorno da questão agrária, do trabalho rural e da posse da terra, tudo centralizado na inserção social do povo negro nesses espaços. Conforme Abromavay (2000, p.5) “Ruralidade é um conceito de natureza territorial e não setorial. Em muitos países — entre eles o Brasil —, o rural é definido de tal forma que o associa imediatamente a precariedade e carência.”

Quando pretende-se dialogar a visão teórica sobre Ruralidade com a questão da posse de terras de pessoas negras, envolve compreender como os conceitos relacionados ao espaço rural se conectam às dinâmicas históricas e sociais que moldaram a relação dessa população com a terra no Brasil. Conforme Alves (2023), a ruralidade, dentro de uma perspectiva sociológica, não se restringe apenas ao espaço geográfico; ela abrange também as interações sociais, culturais e econômicas que ocorrem nesse meio, bem como as dinâmicas de poder e os modos de vida que nele se estabelecem. O autor destaca que existem duas maneiras de interpretação dentro da perspectiva da Ruralidade na “concepção cultural na geografia, pelo viés materialista de base dialética, ou pelo modo humanista de base fenomenológica, cabendo ao pesquisador adotar o método que contemple sua realidade e sua visão ideológica” (Alves, 2023, p. 98). Nesse contexto, o espaço rural é entendido como um local de relações sociais, onde a posse de terra, os modos de produção e a identidade cultural desempenham papéis centrais.

Ao abordar a posse de terras por pessoas negras, torna-se evidente o impacto que o legado histórico da escravidão e o racismo estrutural exerceram sobre a inserção dessa população no campo. Após a abolição da escravatura, negros e negras foram sistematicamente excluídos das políticas de acesso à terra, o que os impediu de participar de maneira equitativa do desenvolvimento rural, perpetuando desigualdades sociais e econômicas. De acordo com Menegat e Balbino (2015, p.342) “A desqualificação dos traços dos negros passa a ser fundamental para selecionar a fração da população que não terá acesso legal à terra, bem como, aos empregos do mercado formal”. Em vez de promover a redistribuição de terras, o Brasil viu o fortalecimento do latifúndio, um modelo de grandes propriedades que excluía ex-escravizados e os forçava a trabalhos precarizados, como o arrendamento ou o trabalho temporário, ou ainda à migração para as áreas urbanas.

Por exemplo: a Lei de Terras (1850) impedia que os negros se tornassem donos de terras, como vinha ocorrendo com os colonizadores. A partir dessa lei, só poderia ter acesso à terra quem a comprasse. Isso também colaborou para empurrar cada vez mais a população negra, no período pós-abolição, para o que hoje conhecemos como favelas (Menezes, 2010, p.26).

Entretanto, é importante destacar que o espaço rural também foi, e continua sendo, um local de resistência para a população negra. Comunidades quilombolas, por exemplo, são símbolos dessa luta histórica. Esses territórios representam não apenas refúgios físicos, mas também espaços de preservação cultural, onde práticas ancestrais de cultivo e convivência comunitária são mantidas. Mesmo assim, essas comunidades ainda enfrentam longas batalhas pelo reconhecimento legal de suas terras, mesmo após a Constituição de 1988, que garantiu o direito à titulação dessas áreas, pois no final das contas, “O preconceito racial determinou, para os negros, o pior lugar seja na estrutura produtiva ou no território.” (Balbino e Menegat, 2015, p.237).

Dentro das teorias sobre ruralidade, o território é compreendido como um espaço que ultrapassa a dimensão econômica, constituindo-se como um local de identidade e pertencimento. Para as populações negras, reivindicação pela terra encontra-se profundamente articulada à preservação de sua identidade cultural e modos de vida, que foram historicamente marginalizados e desvalorizados. Conforme Balbino e Menegat (2015):

Da mesma forma, no final da escravidão, numerosos negros já se encontravam impedidos formalmente do acesso à propriedade de terras, principal meio de subsistência. As senzalas e os mocambos eram o único referencial de moradia para os cativos. A partir da abolição, nem sequer estas indignas formas de habitação estavam asseguradas. Assim, grande parte dos libertos retornaram ou permaneceram nas suas antigas fazendas. (Balbino e Menegat, 2015, p.341).

O espaço rural, nesse contexto, torna-se um local de resistência contra o processo contínuo de expropriação e invisibilização promovido pelo racismo estrutural. Além disso, as teorias contemporâneas de ruralidade destacam a necessidade de uma distribuição justa da terra para o desenvolvimento rural sustentável e equitativo. No Brasil, a concentração fundiária continua sendo um grande desafio, com a posse de terras fortemente concentrada nas mãos de uma pequena elite. A população negra, em particular, enfrenta dificuldades para acessar programas de reforma agrária e crédito rural, perpetuando as desigualdades no campo.

Desse lugar, propõe-se uma reflexão do processo agrária experimentado no Brasil com seus rebatimentos nas dinâmicas sobre a terra, a posse e a propriedade no meio rural. Em linha de argumentação, a partir da literatura estudada, três temas merecem destaque: a) a questão

agrária; b) terra e o racismo fundiário; c) desenvolvimento rural. Todos os temas anunciados serão mediados sem uma escolha teórica determinada, visto que teorizações enfatizam ora o campo da reflexão crítica, ora na perspectiva decolonial e ora na descrição dos fatos.

2.1 A questão agrária no Brasil

Discorrer sobre a questão agrária e o mundo rural no Brasil, engloba debates políticos e teóricos que envolvem lutas e antagonismos. Dentro destas polarizações, certas esferas da sociedade comparam tais movimentos com viés ideológico a partidos e não como uma ação coletiva. Talvez seja esta uma forma de manipular as massas, “dividir para conquistar” (divide et impera), frase do Imperador Romano Júlio César, que surte um real sentido, quando se compreende que quando há divisão da população, como “subdesenvolvidos” e “desenvolvidos”, assim, torna-se evidente quem é dominador e quem está sendo dominado. Certo, que se troca o termo “subdesenvolvidos” para “em desenvolvimento” simplesmente com o propósito de mascarar a estrutura hegemônica.

Delgado (1985) trata do desenvolvimento econômico da agricultura brasileira entre os anos 1965-1985, abordando os aspectos históricos desse processo, em que houve uma mudança significativa na estrutura econômica, com transformações no conjunto da sociedade, cujo projeto de desenvolvimento foi nominado de “modernização conservadora”; ele trata também do desenvolvimento do capital financeiro na agricultura, fazendo uma análise da articulação do sistema de crédito com o grande capital (integração de capitais).

Na pesquisa de Delgado (1985), vislumbram-se algumas características gerais do estilo de desenvolvimento da agricultura brasileira a partir de meados da década de 1960, que podem ser ressaltadas:

- 1) o processo de urbanização e o crescimento do comércio exterior determinaram o ritmo e a forma da modernização agropecuária;
- 2) sistema financeiro concebido para induzir as mudanças técnicas;
- 3) associação dos grupos sociais (grande capital, Estado e proprietários rurais) reunidos no processo de modernização;
- 4) onipresença do Estado na regulação das novas condições de reprodução do capital na agricultura;
- 5) a política monetária propiciando a alavancagem de fundos para financiar o desenvolvimento rural (com seu auge e crise do Sistema Nacional de Crédito Rural) e com a consequente crise do chamado complexo agroindustrial;

6) aprofundamento das relações de integração técnica agricultura-indústria, a montante e a jusante; e,

7) transformação do mercado de terras num ramo específico do mercado financeiro.

Esta compressão da estrutura agrária na História, em como ela se estabeleceu no Brasil, ainda se faz necessário conceituar e contextualizar, nos termos de Delgado (2017), o qual ainda se deve questionar as relações de posse, o uso da terra e dos direitos da propriedade, tanto juridicamente quanto socioeconomicamente.

Esse movimento de questionamento de aplica na perspectiva racial, devido à essas lutas sociais estarem intimamente interligadas, onde os mais afetados foram os negros e os povos originários. Em outros termos, “[...] do regime fundiário colonial (das sesmarias) ao regime da Lei de Terras (1850) a história econômica e social do País nos dá conta de forte conflituosidade, principalmente contra as populações originárias.” (Delgado, 2017, p.15).

Do ponto de vista da história, em 1850 foi criada a propriedade da terra, através da Lei de Terras, ficando proibidas as aquisições de terras devolutas por outro título que não fosse o de compra. Essa proibição ia exatamente contra os camponeses da época, que se deslocavam para áreas ainda não concedidas por sesmarias aos fazendeiros, abrindo então suas posses.

A Lei de Terras transformava as terras devolutas em terras do Estado, e os camponeses que chegassem depois dela ou aqueles que não tiveram suas posses legitimadas em 1850, sujeitavam-se a trabalhar para uma grande fazenda, e acumulando quantidade de dinheiro pudesse comprar um pedaço de terra. Esse esquema liberta o camponês da grande propriedade ao mesmo tempo em que o subjuga a ela e, com o fim da escravidão em 1889, o senhor de escravizados se transforma em senhor de terras, e a terra, um objeto de disputa.

Na realidade posta na primeira constituição da República (1891), as terras devolutas são transferidas para os estados e colocadas nas mãos das oligarquias regionais, que passam a conceder terras, começando as transferências maciças de terras para grandes fazendeiros e empresas de colonização interessadas na especulação imobiliária. (Martins, 2022).

No entendimento de Delgado (2017), a estrutura agrária só sofrerá por significativas mudanças nos anos 60 do século XX. Contudo, quando houve a cogitação de possíveis mudanças, houve também o Golpe Militar de 1964, mas com um discurso de “modernização conservadora da agricultura”, tal como a promulgação de um novo regime jurídico agrário com “Estatuto de Terra”.

A promulgação da Constituição de 1988, sinalizando o fim do regime de exceção implementado em 1964, aponta para uma reformulação das políticas agrárias com a junção de

princípios jurídicos da função social e ambiental de propriedade da terra (Delgado, 2017). Na leitura do autor supracitado, avançamos pouco e, nos dias atuais, a terra continua mercantilizada, sendo Reforma Agrária distante de ser estabelecida, posto que há intencionalidades capitalistas que movimentam tais interesses principalmente econômicos de políticas dominantes.

A cerne dos movimentos agrários brasileiros que permeia é que a questão agrária e a reforma agrária estão vinculadas, e são decorrentes de condição estrutural que ainda insiste em resistir para uma dominação hegemônica e controle de capital, resultando a uma má distribuição de terras, propriedades, bens, entre outros. Delgado (2017) aponta tais aspectos como “mercadorização” dos espaços territoriais do agronegócio.

O autor ainda aponta duas principais mudanças substanciais, que ainda que contraditórias, foram implementadas na estrutura agrária brasileira, durante o regime militar: ao que constitui a primeira, uma modificação formal do direito de propriedade fundiária rural, a partir da Constituição de 1988, a priorizar função social e ambiental (Art. 5, XXIII e Art. 186); bem como, a proteção dos direitos territoriais das comunidades quilombolas (Ato das Disposições Constitucionais Transitórias - Artigo 68) e dos povos indígenas (Artigo 231).

A segunda mudança, apontada por Delgado (2017), foi evidenciada devido a um novo ciclo na economia política, a partir dos anos 2000, por meio da reestruturação da economia política pautada agora no agronegócio, sendo está uma estratégia explícita de apropriação da renda e da riqueza fundiária, com ênfase na "mercadorização" dos espaços territoriais.

Distante da função social da terra, estabelecida na CF, ocorre a valorização dos títulos de propriedade territorial no decorrer do processo de desenvolvimento econômico converte esses títulos em ativos financeiros avaliados pelo mesmo cálculo capitalista que determina preços de demais títulos de renda (terra como mercadoria). O mercado de terras passa a se constituir um ramo especial do sistema financeiro, em que o ativo título de propriedade de terras passa a ser procurado como reserva de valor na carteira de ativos das empresas, além de ser um meio para o acesso ao crédito subsidiado no mercado monetário.

Dentro desse circuito, a terra é usada como proteção contra a inflação e a rentabilidade dela torna-se independente do investimento produtivo. O crescimento do preço da terra, que aconteceu durante toda a década de 1970, fez com que uma crescente massa de capitais fosse parar no mercado de terras, sem que houvesse um investimento produtivo. O mercado de terras entra, assim, na esfera de interesse da negociação financeira em geral, tanto pela facilidade de

contrair dívida em condições especiais no mercado monetário, como pela valorização autônoma do título de propriedade. (Delgado, 1985).

O que se observa aqui, é que tais medidas ainda que sejam mudanças colaborativas, ainda não são suficientes para uma melhoria efetiva, sendo que a primeira, por exemplo, ainda que com uma função social e ambiental ainda necessite da implementação de normas regulamentares de política agrária e das práticas administrativas públicas. Na ausência dessas medidas, os princípios e diretrizes constitucionais se tornam ineficazes.

Nesta vertente, ao observar a segunda mudança que estão vinculadas a ações tanto do setor público quanto do privado, na promoção enganosa de supervalorização da renda e da riqueza fundiária, condicionam a apropriação e a concentração de terras. O autor aponta que isso ocorre em meio à falta de ação efetiva na formulação de políticas agrárias, que não adotam restrições de direito público, como a função social e ambiental, cuja demarcação e o reconhecimento de territórios fora do mercado de terras se caracterizam como difíceis ou inviáveis.

Ainda na linha do autor citado, esta prática se evidencia durante os anos 2000, na promulgação da Constituição de 1988. A partir dela se observa um intenso processo de valorização dos preços das terras e arrendamentos fundiários em todo o Brasil, impulsionados pelos mercados de *commodities* e por fatores internos, como a reestruturação do sistema de crédito rural público e a ausência de um sistema de regulação fundiária.

Este modelo "mercadorizante", no entendimento de Delgado (2017), só pode ser efetivado mediante o afrouxamento completo da regulação fundiária e pela ativação intensiva de instrumentos financeiros e fiscais que promovem a valorização fundiária. Por outro lado, a prática política de desregulação fundiária é mais complexa e depende da combinação dos poderes estatais para efetivamente neutralizar as regras constitucionais mencionadas, as quais têm um caráter "desmercadorizante" (Delgado, 2017). Ao que se entende, que este monopólio do agronegócio valorizou as terras e separou quem realmente trabalha nelas.

Sob a égide dos argumentos de Delgado (1985), vê-se que o processo de modernização da agricultura provoca intensa diferenciação entre as regiões e exclusão de grupos sociais. Trata-se de um fenômeno que não contribui para encurtar a distância existente entre o grande e o pequeno produtor no país, mas pelo contrário, contribui para aumentá-la. Na verdade, o processo de modernização é altamente concentrador, abrangendo basicamente a região Centro-Sul, mais especificamente o Sudeste e Sul. Esse avanço produtivo provoca uma enorme

deterioração das condições sociais de vida dos grupos marginalizados (assalariados e pequenos produtores).

O argumento apresentado reforça a crítica apresentada quanto à reforma agrária discorrida dentro do contexto dentro diálogo, como uma medida para democratizar a propriedade e a renda fundiária. Em contraste, é notório a contestação das instituições de “agronegócios” que defendem a propriedade da terra como um direito absoluto, na manutenção de inúmeros hectares de terras, como essencial para a “sobrevivência” econômica e a competitividade do agronegócio.

A competitividade no mundo de grandes latifundiários envolve luta de classes ou conflitos. Também não sugestivo uma reforma agrária ou distribuição de terras, demonizando e desqualificando os grupos históricos que lutam pela terra, como movimentos do Campo – como MST, quilombolas e povos originários, agricultores familiares autônomos, cujo argumento é de já houve solução para a questão agrária devido à modernização da agricultura e ao estabelecimento do agronegócio.

Portanto, se uma região é vista de forma negativa devido à sua distância econômica e social em relação ao centro, onde o capital é concentrado, isso pode levar os habitantes da região a lutar para mudar essa definição e reverter o valor das características estigmatizadas. A revolta contra a dominação, inclusive a dominação econômica, assume a forma da reivindicação regionalista porque a região é percebida como uma unidade negativamente definida pela dominação simbólica e econômica.

Desta forma, quando se observa que há uma concentração de terras e capital em um grupo dominante, específico, a população compreende que há a necessidade de mudança, como a redistribuição de terras para pessoas que realmente precisam e que vão utilizar delas.

Evidentemente, é preciso considerar, antes de tudo, que o “modelo original” do campesinato brasileiro reflete as particularidades dos processos sociais mais gerais, da própria história da agricultura brasileira, especialmente: o seu quadro colonial, que se perpetuou, como uma herança, após a independência nacional; a dominação econômica, social e política da grande propriedade; a marca da escravidão, e a existência de uma enorme fronteira de terras livres ou passíveis de serem ocupadas pela simples ocupação e posse. (Wanderley, 1996, p.8)

Evidencia-se que no Brasil, devido a esse sistema de dominação, as lutas de minorias são desqualificadas, compreende-se que tais movimentos são lutas de classes assim, pontuados por Bourdieu (1999) e Hasenbalg (2005), ambos os autores pontuam em suas perspectivas. Em entrevista Hasenbalg comenta com Guimarães (2006, p. 259-261):

Em Discriminação [...], fiz uma análise em parte histórica da geração das desigualdades raciais. Uma das causas importantes das disparidades entre os grupos de cor está na sua desigual distribuição geográfica, com os não-brancos (das cores preta e parda) concentrados nas regiões menos desenvolvidas, Norte e Nordeste, e os brancos concentrados nas regiões mais desenvolvidas, no Sul e Sudeste. Essa polarização geográfica foi historicamente condicionada pela dinâmica do sistema escravista no país e, desde a etapa final desse regime, pelas políticas de incentivo e subsídio à imigração europeia no Sudeste e Sul do Brasil. Tal polarização persiste até hoje, como pode ser comprovado facilmente com os dados do IBGE, e se traduz em diferenças na apropriação de oportunidades sociais em áreas como educação, emprego, rendimentos etc.

Conforme Schneider (2003, p.45), onde ele comenta pensamentos sociológicos sobre a influência do capitalismo na produção como dominante, sendo este determinante “consequentemente, a persistência da pequena produção agrícola deve ser desvendada não na dinâmica interna do trabalho familiar, mas nas necessidades da própria produção capitalista” (Schneider, 2003, p.39).

A questão da reforma agrária precisa ser colocada em evidência, uma vez que ainda, que anos perpassam identifica-se que existem questões estruturais da sociedade que precisam sofrer rupturas, não somente da sociedade, mas de todo o sistema dominante, hegemônico que concentra a totalidades dos poderes, de terras, benefícios e privilégios, e gerações se estabelecem, mas os domínios ainda prevalecem.

Por fim, ressalta-se que estamos em uma “democracia”, em que o povo tem seus direitos e deveres (sem sempre atendidos ou executados), mediados pela alternância de governos e a possibilidade de votar e ser votado. Esses elementos instrumentais, talvez, não sejam suficientes para o exercício das *liberdades substantivas* (Sen, 2000), necessárias para uma sociedade justa, distributiva, participativa e que traga dignidade para o povo, pessoas e comunidades.

2.2 Terra e o Racismo Fundiário no meio rural

Nesse momento, se articula a questão da terra e da posse com o que a literatura denominou de “Racismo Fundiário” que concerne ao racismo ligado às terras, que já vêm de uma estrutura hegemônica e etnocêntrica:

[...] complexa rede que articula ações violentas dos(as) brancos(as) contra os corpos, as culturas, os territórios e bens ambientais de negros(as) e índios(as), as formas jurídicas limitadoras e ceifadoras dessas cosmovisões, os estrangulamentos orçamentários e políticas estatais vocacionadas a fortalecer seus empreendimentos predatórios, a

pilhagem secular de corpos, minérios, saberes etc. e projetos de mundo.
(Gomes, 2019)

Em consonância, Ribeiro (2022) “Baseia-se na falta de assistência legal oferecida pelo poder público para as pessoas ex-escravizadas terem acesso à terra, e como isso influencia até hoje a ocupação territorial da cidade.”

No Brasil observa-se que o racismo fundiário está intimamente ligado à questão da segregação racial, afetando particularmente a população negra. As práticas discriminatórias reforçam uma visão de subalternidade e supremacia branca, enraizadas em perspectivas eurocêntricas, que dificultam o acesso das populações negra, indígena e pobre à terra. Essa realidade é especialmente evidente em países considerados em desenvolvimento ou subdesenvolvidos, onde uma classe dominante exerce o poder, limitando o acesso da maioria da população, especialmente das minorias, aos recursos fundiários. Esse fenômeno contribui para a manutenção das estruturas de poder capitalistas e as influências econômicas de dominação. “Assim, racismo fundiário será entendido aqui como uma rede articulada de ações, promovidas por instituições formadas por brancos, que dificultam o acesso à terra pela população negra, indígena e pobre.” (Ribeiro, 2022). Em conformidade, Hasenbalg (2005, p. 109) argumenta:

Durante várias décadas após a abolição, os negros ficaram concentrados nas regiões agrícolas mais atrasadas como parceiros, pequenos arrendatários, camponeses e moradores. Durante esse período, no Brasil e nos Estados Unidos, ondas sucessivas de imigrantes europeus ocuparam as posições abertas pela expansão dos setores e regiões capitalistas. Com o movimento das áreas de plantação para favelas e guetos citadinos, os negros, longe de penetrarem no cerne da classe trabalhadora industrial, aglomeravam-se em torno de suas camadas inferiores em mercados instáveis e irregulares de trabalho não qualificado. (Hasenbalg, 2005, p.109).

Após a abolição da escravidão, muitos negros nas Américas, em vez de se integrarem ao núcleo da classe trabalhadora industrial, ficaram restritos a regiões agrícolas atrasadas, atuando como pequenos arrendatários ou camponeses. Com o tempo, enquanto os setores capitalistas se expandiam, imigrantes europeus foram ocupando os empregos industriais mais qualificados, e os negros foram empurrados para as periferias urbanas, como favelas e guetos. Conforme Quijano (2005), dentro do estabelecimento desse novo padrão global de poder, a Europa passou a centralizar a autoridade sobre a cultura e a subjetividade, assumindo controle predominante sobre a produção e a estruturação do conhecimento.

Nesses contextos, eles acabaram trabalhando em empregos precários e de baixa qualificação, ficando à margem da classe trabalhadora industrial.

Não se difere da estrutura social brasileira, estas relações possuem vínculos, ainda que em espaços geográficos remotos, compreende-se que essa estrutura de racismo fundiário acompanha a diáspora africana e as suas influências tendem a acompanhar países que foram frutos da colonização de europeus.

Existem poucas pesquisas que visam o trabalhador rural negro. Em conformidade, Da Conceição Silva (2021) comenta: “Quando nos debruçamos sobre a bibliografia referente à questão agrária no Brasil não é difícil perceber a ausência de discussões teóricas a respeito da racialidade dos trabalhadores do campo.” (Conceição Silva, 2021, p.114).

Hasenbalg (2005), no capítulo III denominado “Estrutura de Classes, Estratificação social e Raça”, aborda o contexto que embora tenha ocorrido a abolição do “escravismo”, termo utilizado pelo próprio autor, em contraposição, o fenômeno do racismo, enquanto construção ideológica e conjunto de práticas, se manteve sólido e fortalecido. A persistência do racismo, independentemente da irracionalidade subjacente ao preconceito racial, tem favorecido os interesses, sejam estes de natureza material ou não, daqueles que obtêm vantagens desse fenômeno.

A indagação central do autor, portanto, permeia em identificar quem são os beneficiários do racismo e de que forma ocorre tal favorecimento. Essa indagação, por conseguinte, conduz de maneira direta à análise das interações entre raça e racismo com a estrutura de classes, a estratificação social e os padrões de mobilidade social.

(...) se o racismo (bem como o sexismo) torna-se parte da estrutura objetiva das relações políticas e ideológicas capitalistas, então a reprodução de uma divisão racial (e sexual) do trabalho pode ser explicada sem apelar para o preconceito e elementos subjetivos. (...) Em qualquer época e lugar específicos, após a abolição do escravismo, os negros ocuparam um certo conjunto de posições nas relações de produção e distribuição. A evidência disponível sugere também que estas posições foram (e são) diferentes daquelas ocupadas pelos brancos. (...) a população negra tem sido explorada economicamente; os exploradores foram principalmente classes ou frações de classes economicamente dominantes brancas, indo de rentistas da terra até o capital monopolista. Os beneficiários da exploração foram identificados. Estes resultados podem ser facilmente incorporados às mais simples versões do modelo dicotômico da teoria de classes. Contudo, a teoria colonial afirma que a opressão racial beneficia não apenas os capitalistas, mas também a maioria da população branca – isto é, aqueles brancos sem propriedade dos meios de produção. A saída deste impasse teórico é que, efetivamente, a opressão racial beneficia capitalistas brancos e brancos não-capitalistas, mas por razões diferentes. Em termos simples, os capitalistas brancos beneficiam-se diretamente da (super) exploração dos negros, ao passo que os outros brancos obtêm benefícios mais indiretos. A maioria dos brancos aproveita-se do racismo e da opressão racial, porque lhe dá uma vantagem competitiva, vis-à-vis a população negra, no preenchimento das posições da estrutura de classes

que comportam as recompensas materiais e simbólicas mais desejadas (Hasenbalg, 2005, p. 121-122).

Com o intuito de abordar a intricada teia de violência, discriminação e constrangimentos orçamentários, o autor propõe o conceito de "racismo fundiário". Este termo objetiva evidenciar as ações perpetradas pelos brancos contra corpos, territórios e bens ambientais de negros e indígenas, concomitantemente às estratégias jurídicas e políticas estatais que perpetuam a desigualdade (Gomes, 2019).

Branco(s) acumularam terras a partir dos genocídios dos povos originários e africanos, a partir da escravização de africanos(as) articulada a uma rede capitalista transcontinental, a partir de uma arquitetura jurídica que atribuiu o direito de propriedade privada sobre a terra apenas aos(as) que pudessem pagar por ela ou dispusessem dos meios para fraudá-la/grilá-la. E, a partir de suas redes nos Três Poderes, direcionaram as políticas governamentais e os recursos do Orçamento Público aos seus interesses, em detrimento de outros. Por exemplo, há registros historiográficos de comunidades quilombolas no Brasil desde o período colonial, no entanto, políticas públicas direcionadas a elas só contaram com previsão orçamentária durante 7 anos (2005 a 2011)[2] da experiência social brasileira. (Gomes, 2019, s.p.)

Compreende-se que através de diversas práticas históricas desprezíveis da hegemonia branca, ocorreu a exploração de negros diante de uma rede capitalista globalizada, e o estabelecimento de leis que garantiam o direito de propriedade apenas para aqueles que possuíam poder aquisitivo de compra ou meios fraudulentos. Além disso, influenciaram as políticas governamentais e a alocação de recursos públicos em seus próprios interesses, em detrimento de outros grupos. Como argumentado por Terra de Direitos e CONAQ (2018, p.19), a ausência de investimentos significativos em políticas públicas destinadas às comunidades quilombolas, apesar de sua existência no Brasil desde o período colonial, é uma exemplificação. “Os retrocessos recentes na política de proteção social, de igualdade racial, de ações afirmativas e de reforma agrária são, por sua vez, exemplos da atualidade e da expansão do racismo institucional.” (Terra de Direitos e CONAQ, 2018, p.19).

As abordagens dos autores discutidos até o momento oferecem uma crítica à lógica de mercantilização da terra, que desconsidera sua função social e seu potencial de mitigar as desigualdades sociais resultantes do desenvolvimento hegemônico. O Estatuto da Terra (Lei 4.504/1964), de 1964, não fala sobre negros no sentido de lhes conceder direitos, mas sim ao impedir seu acesso à propriedade de terra e, assim, perpetuar a exclusão social. O Estatuto, ao exigir a titulação de posse, dificultou a legalização de terras já ocupadas por negros e quilombolas, consolidando a concentração fundiária nas mãos de brancos. A legislação, na

verdade, funcionou como uma das estratégias para manter negros e libertos longe da propriedade rural, resultando na marginalização da população negra. Nesse contexto, é relevante incorporar ao debate as violências coloniais e as repercussões dos processos de colonização europeia, que também desempenham um papel crucial na compreensão dessas dinâmicas.

O racismo é elemento estruturante das relações sociais e de poder, embora seja negado sistematicamente. (...) As dinâmicas de racismo, ao serem determinantes do acesso da população negra aos recursos, determinam igualmente o seu lugar no sistema político e a sua condição de classe. (Terra dos Direitos e CONAQ, 2018, p.22).

Portanto, se faz instigante acrescer o campo de conhecimento decolonial na pesquisa em destaque. O conceito de “Colonialidade do Poder” de Grosfoguel (2007) ganha força ao se referir ao “[...] processo de estruturação crucial no sistema-mundo moderno/colonial que articula regiões periféricas na divisão internacional do trabalho com a hierarquia racial/étnica” (Grosfoguel, 2007, p. 219). Em consonância, Quijano (2000) coloca a colonialidade resultantes do processo capitalista, sendo este um padrão mundial.

A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Baseia-se a imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, esferas e dimensões, materiais e subjetivos, da existência social quotidiana e da escala social. Origina-se e se mundializa-se a partir da América (Quijano, 2000, p. 342).

Compreender os espaços em que os negros ocupam, principalmente no setor agrícola e como eles conseguem se estabelecer nestes ambientes, traz um diálogo de como aprimorar as práticas de amparo ao negro na sociedade, não somente nas áreas urbanas, mas em áreas rurais. Nesta perspectiva, Da Conceição Silva (2021) considera:

A perspectiva decolonial nos permite compreender a produção dos espaços para além da ideia colonizadora e homogeneizante. Enxergar os diversos corpos, as produções das riquezas e as potencialidades das concepções de mundos não hegemônicas, valorizando a produção das riquezas para além do latifúndio colonial e concentrador. Além disso, é urgente reconhecer a existência de um campesinato negro no espaço agrário no Brasil denunciando os descasos e negação do direito a terra e formas de sobrevivências dessas pessoas. (Da Conceição Silva, 2021, p.158)

Isso implica enxergar a diversidade, coexistência de corpos, sua resistência e resiliência, e maneiras de subserviência e o poder inovador das concepções de mundos não hegemônicas. Valorizamos, assim, a produção de riqueza para além do latifúndio colonial e concentrador.

Além disso, é crucial reconhecer a presença de um campesinato negro no espaço agrário brasileiro, de forma a denunciar os desafios enfrentados e a negação do direito à terra, assim como as formas de sobrevivência dessas comunidades.

2.3 Desenvolvimento rural, Terras e a Sociedade

Na junção rural, terra e sociedade é que dá a devida importância ao que chamamos de desenvolvimento. Os autores Carvalho (2009) e Almeida (1998), contemplam o pensamento sobre a Reforma Agrária no Brasil e questionam o desenvolvimento rural na sociedade, considerados nesta pesquisa. A posse de terra nos domínios brasileiros, desde os tempos coloniais sofre com a dominação hegemônica em povos colonizados, e isso acomete não somente terras brasileiras, mas terras latinas-americanas, anglo-saxônicas e africanas, cuja competição por terra e dominação de civilizações entra com um marco destrutivo na história da humanidade.

Os povos originários (mexicas, incas, maias, tupis, guaranis, tupis coroados e uma gama de diversidade de povos) tiveram suas culturas “violentadas” e “defraudadas”. Na visão do colonizador, era uma prática legal e que favorecia o desenvolvimento de povos “desfasados”. No entanto, a terra simboliza mais que um recurso para os povos tradicionais, conforme Toledo (2001):

Para os povos e comunidades tradicionais a terra e a natureza em geral apresenta qualidades sagradas que são ausentes no pensamento ocidental. A terra é reverenciada e respeitada e sua inalienabilidade se reflete em quase toda a cosmovisão nativa. Esses povos e comunidades não consideram a terra simplesmente como um recurso econômico. Na cosmovisão desses povos, a natureza é a fonte primária de vida que nutre, mantém e ensina. A natureza é, portanto, não somente uma fonte produtiva, mas o centro o universo, da cultura e base da identidade étnica. (Toledo, 2001, p.8).

Em consonância a este fato, Maia e Melo (2020) discorre sobre que a colonização se apoderou e aproveitou-se dos recursos materiais, bem como econômicos, além de oprimir culturalmente civilizações inteiras, de tal modo a assolar e apagar origens e costumes, suas vestimentas, fala/linguagem e seus ritos.

Em conformidade Quijano (2005), que dialoga sobre a Colonialidade do Poder, comenta: “como parte do novo padrão de poder mundial, a Europa também concentrou sob sua hegemonia o controle de todas as formas de controle da subjetividade, da cultura, e em especial do conhecimento e da produção do conhecimento” (Quijano, 2005, p. 121).

Dentro dessa visão, sobre a questão colonização e exploração, pode-se destacar a “terra” com um dos bens mais disputados por toda história. Guerras se estabelecem em todas as épocas ante a esse bem valioso e assustadoramente cobiçado. Em virtude disso, pode-se categorizar a terra como um artefato, uma vez que elas propendem “a ponto de eles terem a autonomia de influenciar ações e a maneira do homem interagir com o mundo.” (Albino, Souza e Santos, 2020, s.p.).

Nesse sentido, a terra se torna um “significado”, “símbolo”, “intenção” e “linguagem” (Latur, 2012, p. 124). Para Latur (2021) em sua visão ator-rede, em “Em quem se esqueceu das relações de poder” (p.123), ele destaca sobre quando um objeto se relaciona com o social e ele passa a ter a representar algo, um fato social, ou seja, “uma dimensão humana”. O autor exemplifica, por exemplo, com objetos como:

Quando uma bicicleta bate numa pedra, isso não é um fato social; mas quando um ciclista ultrapassa um sinal de "pare", é. Quando se instala uma nova mesa telefônica, isso não é um fato social; mas quando se discutem as cores de um aparelho telefônico, torna-se social porque existe, como dizem os projetistas, "uma dimensão humana" na escolha do dispositivo. Quando um martelo golpeia um prego, isso não é um fato social; mas quando se cruza a imagem de um martelo com a de uma foice, ambas entram na esfera social porque agora pertencem à "ordem simbólica". (Latour, 2012, p.124)

Diante a este fato, existe uma visão da terra como um lugar de pisar, um espaço para plantar, colheita, arar, ela consiste em somente um objeto sem um fator social. Mas quando se pensa na terra como um bem coletivo ou individual, ou quem tem a posse da terra, a maneira como deve ser cultivada, – em uma perspectiva tecnológica mecanizada por empresários, proprietários e fundiários ou por meio de conhecimentos tradicionais de agricultores familiares e povos originários – ela passa a ter um significado, um símbolo e a intenção dentro da sociedade é verificada.

Em conformidade, os autores Albino, Souza e Santos (2020) argumentam “que o artefato, sendo simbólico é expressão local e cultural, seja coletiva ou individual moldando-se na relação ser-objeto, em um processo relacional como o da intencionalidade husserliana, a qual está ligada ao objeto numa relação intrínseca com o ser.” (Albino, Souza e Santos, 2020, 10.5281/zenodo.8118413).

A terra (artefato) e a posse (uso produtivo) têm potencial para desenvolvimento e, conseqüentemente, para reparação histórica, social, econômica, cultural e simbólica junto aos processos de escravização em que os povos negros africanos foram submetidos no período colonial, repercussão que não se limita às dinâmicas da reforma agrária apenas. A violência

colonial em suas diferentes dimensões atravessa o simbólico e a imaginação social sobre o povo negro.

Tais trechos me trazem lembranças dos anos 2000, quando em comemoração ao aniversário do “Descobrimento do Brasil”, eu criança, dediquei-me à construção de casas indígenas com palhas e papelão, bem como as caravelas, com o auxílio do meu pai, feitas também em papelão, para comemorar a vinda dos portugueses ao Brasil. Nestes e noutros episódios mascara-se a apropriação indevida das terras brasileiras dos povos originários.

Segue, então, a luta enfrentada pela população negra que remonta ao período da diáspora africana, quando nossos antepassados foram trazidos ao Brasil mediante um sistema inescrupuloso de tráfico de escravizados, nos navios negreiros, forçados, violentados, massacrados e desrespeitados. Desde então, seus descendentes têm travado uma luta incansável pela garantia e respeito de seus direitos fundamentais, pela autonomia, independência e, até mesmo, pela conquista da liberdade. Este conflito se desdobra em diversas direções, a considerar a necessidade de confrontar não apenas as adversidades decorrentes do preconceito, mas também da discriminação.

Este embate é uma realidade cotidiana, manifestando-se tanto no contexto urbano, em periferias e favelas, quanto no ambiente rural, onde trabalhadores negros enfrentam obstáculos significativos. Ao lidar com os problemas inerentes à propriedade de terra, a situação do trabalhador negro rural torna-se particularmente difícil, quando comparado com o trabalhador branco rural.

Ao vislumbrar o passado e as lembranças, descobre-se aspectos que tende a influenciar nos enquanto indivíduos sociais, tanto nas artes visuais, através dos quadros de Cândido Portinari, quanto na música através de um Rap e encontramos, o questionamento de que nos leva a refletir sobre como estão as relações de poder? E meros quadros, é possível compreender como enxergamos o campo e como toda essa estrutura se fundamentou e que parece imutável, as condições das minorias, principalmente ante à posse de Terra. Na luta da voz clamada em um rap por mudanças futuras ou em um quadro que pinta o passado.

Lembro-me, então, do livro que li aos 14 anos, *Utopia*, de Thomas Moore (1516, p.36): “São muito numerosos os nobres que vivem ociosamente como verdadeiros zangões; eles vivem do suor dos outros e esfolam e sugam o sangue dos vassalos que vivem em suas terras.”² O trecho citado critica a nobreza da época por sua vida de luxo e ociosidade, comparando-os a

² Original: "Tantus est ergo nobilium numerus, qui non ipsi modo degant ociosi tanquam fuci laboribus aliorum, quos puta suorum praediorum colonos augendis redditibus ad uiuum usque radunt."

"zangões", que são abelhas que não trabalham e dependem do esforço das outras. More (1516, p.36) argumenta que os nobres vivem às custas do trabalho árduo de seus vassalos, explorando-os sem contribuir de forma justa para a sociedade. Partindo da interpretação "esfolam e sugam o sangue" dos vassalos, o que significa que exploram e tiram proveito do trabalho dessas pessoas, acumulando riquezas e poder enquanto os trabalhadores sofrem. Essa passagem reflete a crítica de More à desigualdade social e à exploração dos pobres pelos ricos que retrata a situação atual. Compreende-se, pois, que a questão da terra contempla os menos desfavorecidos, cuja questão da classe leva às concepções da subalternidade mediante aos poderes hegemônicos.

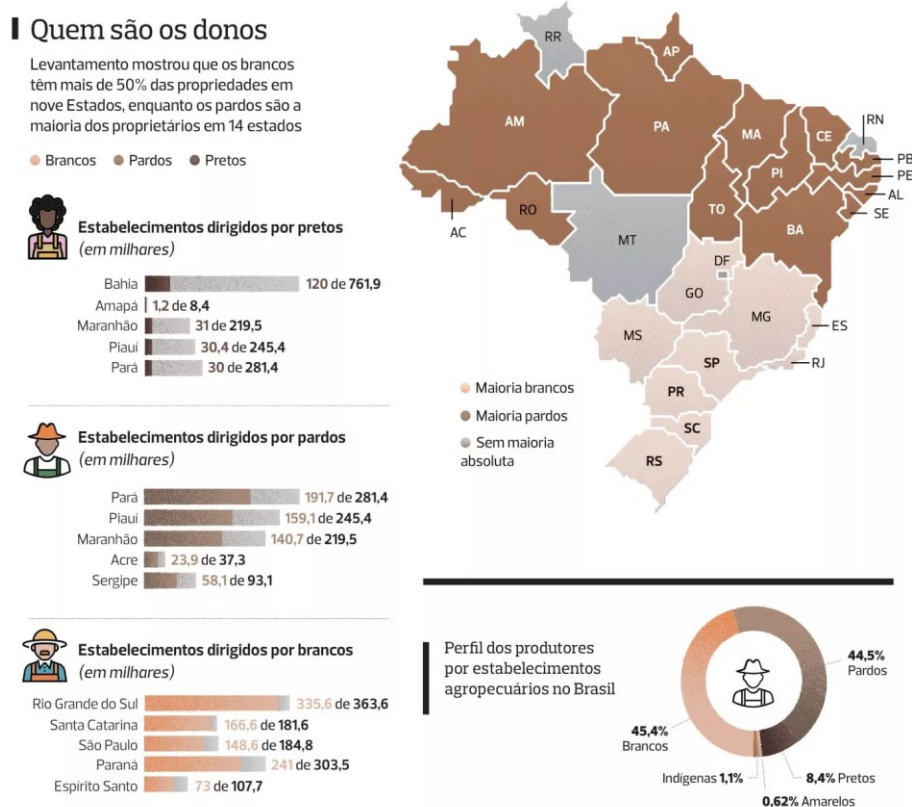
Conforme Catucci e Souza (2022): “O campo brasileiro é composto por maioria de trabalhadores negros, mas grande parte das terras não está sob sua posse. Além disso, quanto maior o território, maior o número de brancos proprietários.” As autoras ainda destacam que em extensas propriedades, 79,1% dos donos são brancos com áreas que representam a 10 mil campos de futebol, enquanto somente 17,4% são pardos e uma parcela de 1,6% são pretos, aponta o Censo Agropecuário 2017 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). (Catucci e Souza, 2022).

Em consonância, Silva (2020) argumenta que de acordo com dados do censo de 2010, do IBGE “a sociedade brasileira é composta por 47,51% de brancos, 43,42% de pardos, 7,52% de negros, 1,1% de amarelos e 0,42% de indígenas.” (Silva, 2020) Mas quando se faz a verificação quanto a propriedade extensional de cada grupo étnico, observa-se uma grande discrepância. “Os produtores brancos ocupam 208 milhões de hectares, ou 59,4% da área total dos estabelecimentos, enquanto os pretos e pardos têm, somados, menos da metade: 99 milhões de hectares, ou 28%.” (Silva, 2020). A situação se apresenta mais crítica quando apresentada a pesquisa de 2015 de distribuição de renda nacional do país pela Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (Pnad Contínua), em que os brancos são os maiores detentores das riquezas do país com 59%, enquanto os pardos possuem 33% e os pretos 7%. (Silva, 2020)

Silva (2020) ainda argumenta que dentre as 1.559 grandes propriedades de terra, com extensão superior a 10 mil hectares, 1.232 delas estão sob a administração brancos, enquanto 270 são geridas por proprietários pardos, e somente 25 são de propriedade de pretos. Essa distribuição implica em uma proporção de quatro produtores brancos para cada produtor negro ou pardo. Contrariamente, nas propriedades de dimensões reduzidas, com área inferior a 5 hectares, observa-se uma predominância de proprietários negros e pardos. Ao comparar-se, compreende-se então, que a extensão acima dos 10mil hectare estão sob mãos brancas, sendo

1.232 e áreas inferiores a 5 hectares pardos e pretos ainda que em maioria, representam somente 295 negros. Ainda a maioria dos proprietários de terra em estados como Minas Gerais, Goiás, São Paulo, Santa Catarina, Rio Grande do Sul, Paraná, Rio de Janeiro, Espírito Santo são predominantemente brancos, como pode ser observado na **Figura 2**.

Figura 2. Proprietários de Terras no Brasil



Fonte: Silva, 2020.

As disparidades são notáveis, como indicam relatos e notícias apresentadas, demonstrando que brancos têm significativamente mais acesso à terra em comparação aos negros. Este desequilíbrio ressalta a persistência das desigualdades raciais no acesso aos recursos e direitos, constituindo um tema central na análise das dinâmicas sociais e agrárias.

No cenário brasileiro, destaca-se que pretos(as) e indígenas representam apenas 9,48% dos(as) produtores(as) em estabelecimentos rurais, enquanto os(as) brancos(as) detêm uma expressiva participação de 45,4% (Silva, 2020; Gomes, 2019). Não obstante a ausência de legislação explícita de segregação territorial, a autora ressalta a persistência de discriminação de maneira sutil e aborda a acumulação de terras pelos brancos ao longo da história, um fenômeno desencadeado por genocídios, escravização e estruturas jurídicas discriminatórias.

Não obstante, os avanços normativos introduzidos pela Constituição de 1988, tais como o reconhecimento de territórios quilombolas, Gomes (2019) argumenta que as transformações não impactaram de maneira substancial a concentração fundiária nas mãos dos brancos. O recente incremento no setor de *commodities* agrícolas e minerais consolidou a hegemonia política e econômica do agronegócio, acarretando degradação ambiental desigual e reconhecimento limitado de direitos territoriais para negros(as) e indígenas.

Conforme Menegat e Balbino (2015, p.340), no Brasil, os ex-escravizados não foram agraciados com a concessão de terras, oportunidades educacionais ou empregos. Ao contrário, a população negra foi submetida às teorias racistas que promoviam a ideia de branqueamento durante a formação da cidadania brasileira. Nesse contexto, a inserção de um ex-escravizado no mercado de trabalho revelava-se uma empreitada desafiadora, dada a relutância dos empregadores em aceitá-los.

De acordo com Menezes (2010), a posse e propriedade da terra no Brasil eram determinadas pelo critério de ocupação. Além disso, em 1850 entra em vigor a Lei de Terras que reafirma essa dinâmica ao proibir que indivíduos negros adquirissem propriedades, ao contrário dos colonizadores. A mencionada legislação estabelecia que somente aqueles capazes de comprar terras poderiam obter o acesso a elas. Esse contexto contribuiu significativamente para a crescente concentração da população negra, no período pós-abolição, em áreas urbanas caracterizadas atualmente como favelas ou em áreas rurais, em forma de meeiros, em nas antigas fazendas como empregados, a disputar a vaga com os demais estrangeiros.

Portanto, a luta pela terra no Brasil tem historicamente um vínculo com a questão racial e gera uma luta de classes. Aqui a questão da colonização do território aconteceu a partir da questão racial, o sistema de colonização manteve estruturas econômicas, políticas e culturais que foram capazes de perpetuar territorialmente a divisão sócio-racial da população. (Souza, 2017, s.p.)

De acordo com Bráz, Silva e Conterato (2022), a produção agrícola no Brasil, principalmente de matérias como o algodão, o café e a cana-de-açúcar, é realizada sobretudo através da utilização de mãos de obras braçais de negros. Salienta-se, principalmente, a quantidade significativa de homens e mulheres oriundos do continente africano em lavouras brasileiras, sendo estes que sustentam a sociedade até os dias atuais. Os autores destacam “As estatísticas apontam o Brasil como a segunda maior nação negra do planeta e é com relação a essa população que são computados os dados mais discriminatórios e de depreciação socioeconômica.” (Bráz, Silva e Conterato, 2022, p.119).

Em conformidade, Silva et al. (2011), apresenta que ainda existem situações de escravidão e que estas se predominam em algumas regiões do Brasil: “O perfil dos trabalhadores envolvidos em situações de escravidão mostra que a maioria é proveniente dos estados de Minas Gerais, Goiás, Maranhão, Piauí, Bahia, além de outros estados do nordeste (Silva et al., 2011)”.

Muitas famílias negras também vivem em um sistema de agricultura familiar. De acordo com Figueiredo (2010), estima-se que a população de Cristina- MG tem 10.242 pessoas, e dentre essas, 42% estão na zona rural.” (Figueiredo, 2020, p.12).

Segundo Figueiredo (2020), em análise ao Censo Agropecuário de 2017, a região de Cristina MG, descreve que a cidade apresenta abundância de hectares em lavouras, pastagens, matas ou florestas e sistemas agroflorestais. Sendo, a maior porção de terras compreendem do próprio proprietário, arrendatário e comanditário. Além disso, o autor, em sua análise sobre a raça e a cor, destaca que dentre os possuidores de terra, 628 se declaram brancos, enquanto 19 são pretos. (Figueiredo, 2020, p.12).

Os argumentos históricos, críticos, decoloniais, artísticos e estatísticos utilizados sobre a questão da ruralidade brasileira, todos aproximados para trazer a realidade do trabalhador rural negro e a posse da terra, contribuem para a identificação de que o processo de colonização e de inserção social do povo negro não foi tranquilo com repercussões severas remanescentes que devem ser pontuadas. Dessa perspectiva é que se efetiva uma consideração do contexto e da realidade do município de Cristina, em relação ao povo negro, o trabalho e a posse da terra.

CAPÍTULO 3 – Em Questão o Município de Cristina: contexto e realidade

Neste capítulo, apresenta-se alguns pontos da realidade do município de Cristina, especificamente em relação ao seu contexto sócio-histórico, sociopolítico e socioeconômica, sem perder de vista que esses elementos organizativos e norteadores são mediados pela cultura que se conforma nas dinâmicas do local. Trata-se de um ponto de partida para demonstrar o quanto o processo de desenvolvimento de Cristina está associado às tensões da posse da terra e suas consequências.

3.1 Um pouco da história de Cristina – MG

Cristina é parte constituinte do Sul de Minas Gerais, que na segunda metade do século XVIII, foi altamente desbravada. Assim, se ocupou o Sertão da Pedra Branca, situado em uma das ramificações da Serra da Mantiqueira. Em 1797, surgiram 22 sesmarias que se apresentaram como porções de terra de meia légua = cerca de 2.000 hectares, que posteriormente à sua posse pelos desbravadores, solicitava-se a doação das mesmas à Coroa Portuguesa. Era outorgado um documento denominado Carta de Sesmaria, como garantia da posse de terra.

Destaca-se que neste local coabitam um pequeno número de indígenas da tribo dos Puris. Entre o final do século XVIII e no começo do século XIX, foram convencionadas as sesmarias no Sertão da Pedra Branca, sendo elas: Barra Mansa, Três Pinheiros, Cumquibus, Glória do Sertão, Palmital (região hoje pertencente ao município de Carmo de Minas), Sítio do Monte de Baixo (Lambari), Pouso Frio (ou Paciência), Pitangal, Urutu, Barra Grande Boa Vista dos Pereiras (ou Boa Vista), São Domingos (ou Diniz), Água Limpa, Vargem Grande (ou Vargem Alegre), Despropósito, Sítio do Monte do Bom Sucesso do Espraiado (ou Mata do Isidoro, região hoje pertencente ao município de Maria da Fé), Campos de Maria da Fé (atual Maria da Fé), Santa Cruz dos Pintos (atual distrito de Pintos Negreiros, município de Maria da Fé), Sertãozinho, Boa Vista do Lambari (região hoje pertencente ao município de Olímpio Noronha), Pedra Branca (ou Pedra) e Divisa da Pedra Branca. (Cristina, 2014)

A cidade de Cristina originou-se dentro dessa divisa, a sesmaria de “Cumquibus” (Do latim *cum quibus*) e de parte da sesmaria do Urutu. Em 22 de maio de 1798, Domingos Rodrigues Simões, recebeu a carta de doação da sesmaria de “Cumquibus” e posteriormente a sesmaria de Urutu, para derrubarem as matas, edificação de benfeitorias e suas fazendas. A sesmaria Glória do Sertão, cujo proprietário era o padre açoriano José Dutra da Luz, 1799, a estabelecer a primeira ermida da região “Nossa Senhora da Glória”, frequentada pelos pioneiros

da região e ele também se dedicou a mineração e é responsável pela constituição dos primeiros troncos familiares locais, tornando-se ricos e poderosos proprietários de terras.

Mediante a criação do município de Itajubá, desmembrado de Campanha em 1848, Cumquibus passou a fazer parte dele. Conforme a determinação da Lei n.º 485, de 19 de junho de 1850, o topônimo foi substituído pela nomeação Cristina, que estabeleceu o município, na promoção de povoação à categoria de vila, em 20 de janeiro de 1852. Além disso, alteração do nome, consistia em uma homenagem à Imperatriz do Brasil, Tereza Cristina Maria de Bourbon,

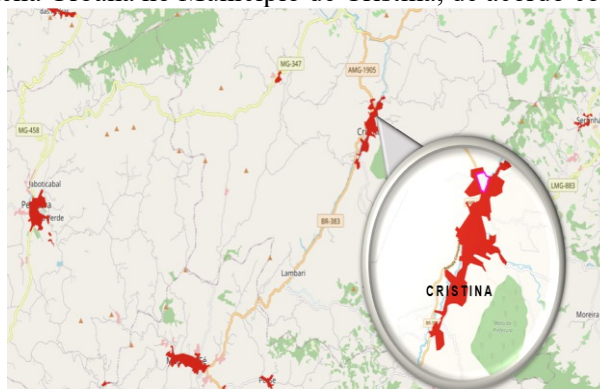
Um marco também interessante é que outros distritos que integraram Cristina deram origem a outros municípios, entre os anos de 1884 a 1963, como: Maria da Fé (Campos da Maria da Fé), Pedralva (São Sebastião da Pedra Branca), Carmo de Minas (Carmo da Cristina), Dom Viçoso (Rosário), Virgínia, Natércia (Santa Catarina), e Olímpio Noronha (Parada de Santa Catarina). Por fim, em 15 de julho de 1872, Cristina foi promovida à categoria de cidade (Lei n.º 1.885) e, posteriormente, tornou-se sede da Comarca, isto em 08 de julho de 1876 (Lei n.º 2.273) (Cristina, 2014).

A compreensão de como se ocorreu a história de Cristina é de suma importância, uma vez que, por meio deste estudo pretende-se verificar como se estabelece a participação dos negros na construção da cidade. A história de quem é a posse de terra desde a sua formação como Cidade.

3.2 Compreensão do contexto rural e o perfil socioeconômico da população de Cristina - MG

Por intermédio do levantamento bibliográfico, pode-se destacar que o município de Cristina se constitui como Mesorregião do Sul/Sudoeste de Minas Gerais e Microrregião de Itajubá, como pode ser observado na **Figura 3**, a sua localização. Estima-se que a população de Cristina (MG), conforme do Censo do IBGE de 2022, é de 10.374 pessoas e apresenta uma densidade demográfica de 33,32 hab/km² (IBGE, 2023).

Figura 3. Mancha Urbana no Município de Cristina, de acordo com o IBGE 2019.



Fonte: Mapa criado pela autora, adaptado de IBGE, 2023.

Dentro dessa perspectiva, afirma-se que o município de Cristina abrange vastos territórios não ocupados, cujos proprietários ainda detêm essas terras como propriedades privadas, sem uma distribuição equitativa. Abaixo apresenta-se o mapa Geográfico de Cristina, para a comparação de quanto ambiente rural ainda existe, de forma visual, ante ao povoamento urbano e ante a ocupação de áreas rurais. Fica evidente a quantidade exorbitante de terras disponíveis se comparado a **Figura 3** com a **Figura 4**, de áreas rurais e florestais não ocupadas.

Figura 4. Mapa Geográfico do município de Cristina-MG.



Fonte: adaptado de dispersores, 2024.³

Além disso, verificou-se a comparação aos rendimentos e trabalho em Cristina, no ano de 2020, cujo PIB per capita compreendia a R\$ 22.906,28⁴. Ademais, o salário médio mensal

³ Disponível em: <https://dispersores.org/wp/projeto-de-olho-nos-olhos-chega-ao-municipio-de-cristina-mg/>
Acesso em 22 de jul. 2024.

⁴ Em 2020, o PIB per capita do município de Cristina (MG) foi de R\$ 20.368,81, valor que, convertido para dólares ao câmbio de dezembro de 2020 (R\$ 5,20/US\$), equivaleria a aproximadamente US\$ 3.918,61. Essa conversão permite contextualizar a economia local em termos internacionais e evidenciar as diferenças em relação a padrões de renda de países desenvolvidos (IBGE, 2021; Banco Central Do Brasil, 2020).

representava cerca de 1.5 salários-mínimos. “A proporção de pessoas ocupadas em relação à população total era de 15.1%. Na comparação com os outros municípios do estado, ocupava as posições 652 de 853 e 331 de 853, respectivamente. (...) Considerando domicílios com rendimentos mensais de até meio salário-mínimo por pessoa, tinha 35.6% da população nessas condições, o que o colocava na posição 496 de 853 dentre as cidades do estado e na posição 3442 de 5570 dentre as cidades do Brasil.” (IBGE, 2021).

Tais dados são importantes uma vez que se busca a compreensão de Desenvolvimento dentro de uma sociedade, e para tal, faz-se necessário verificação de índices, que não contemplam em sua totalidade a situação de uma sociedade, mas apresenta ao menos superficialmente tais informações.

Mediante a isso apresenta-se a **Tabela 1**, no qual é possível observar o Mapa de Pobreza e Desigualdade no ano de 2003. Fez-se comparação com a cidade de Itajubá-MG, visto que se constitui parte da microrregião desta. Nesta comparação, Cristina apresenta seus índices inferiores, menos da metade dos índices desde a incidência de pobreza subjetiva. Aliás, Cristina também apresenta o Índice de Desenvolvimento Humano Municipal (IDHM) em 2010 era de 0,668. Na visão de Amartya Sen (2010) argumenta que: “O crescimento econômico pode ajudar a elevar não somente as rendas privadas, mas possibilita também financiar outras seguridades sociais bem como a ação governamental ativa. Além disso, o crescimento econômico vai auxiliar na expansão de programas com serviços sociais como segurança de rede nacional.” (Sen, 2010, p.60).

O autor discorre sobre as liberdades substanciais para que uma sociedade venha a sobreviver e está tende a depender de muitos fatores além do econômico, porém o crescimento econômico auxilia na expansão de auxílios. E na tabela abaixo, é possível verificar que os valores de pobreza em Cristina-MG, comparada a sua Microrregião Itajubá, superam como Incidência de pobreza subjetiva em que Cristina é 29,72% e Itajubá 11,95%; assim como Incidência de pobreza de 29,11% e 15,08%. Percebe-se que tais fatores, podem influenciar a população e seus acessos a determinadas necessidades substanciais descritas nas teorias de desenvolvimento.

Tabela 1. Índice de Pobreza e Desigualdade, IBGE, 2003.

ÍNDICE DE POBREZA E DESIGUALDADE ANO (2003)		
Cidades de Minas Gerais	Cristina (%)	Itajubá (%)
Incidência de pobreza	29,11	15,08
Limite inferior	21,70	8,21
Limite superior	36,51	21,94
Incidência de pobreza subjetiva	29,72	11,95
Limite Inferior	25,48	9,95
Limite Superior	33,97	13,95

Fonte: IBGE,2003.

Além disso, a população de Cristina por cor e raça, do ano de 2010, em uma análise de que a população participante totaliza 10.210 é equivalente a 100%, a população branca corresponde a 74,68% enquanto a população negra corresponde a 25,2% a contabilizar pardos, pretos e indígenas que participaram do Censo Demográfico do IBGE.

Na **Tabela 2**, apresenta-se os dados referentes à agricultura familiar onde é possível de se analisar a ocupação, a diferença entre as raças pretos, pardos, brancos e indígenas. Existe uma discrepância ante a presença de negros no ambiente rural. Tais dados revelam que diferentemente do início da colonização do Brasil onde a população negra era efetiva em ambientes rurais, e devido a algum processo na história de Cristina, passaram a ser participantes do ambiente urbano.

Quanta à agricultura familiar em Cristina, Brito e Pereira (2018) destacam a forte participação da agropecuária e a agricultura familiar que são cruciais na realidade socioeconômica de Cristina “Os estabelecimentos agropecuários com agricultura familiar correspondem a 86% do total de estabelecimentos e abrangem 47% das terras, ocupando 63% de pessoas na agricultura familiar.” (Brito e Pereira, 2018, p.196). Não obstante, ainda que se apresente fortalecido, necessita de meios para diversificar a produção e aprimorar os rendimentos, para a garantia da autonomia econômica das famílias agricultoras.

Na pesquisa sobre os ambientes rurais do município de Cristina, a população negra deixa evidente que há colonialismo, fato que ganha correlação com a bibliografia estudada. Inclusive, na verificação geopolítica do município de Cristina, dentro da Mesorregião do Sul/Sudoeste de

Minas e Microrregião de Itajubá, o Censo do IBGE⁵ apontou que o município possui 10.211 habitantes e tem densidade demográfica negra ocupa no município é rural de 32,79 hab/km² (IBGE, 2021).

Tabela 2. Número de estabelecimentos agropecuários com área e Área dos estabelecimentos agropecuários, por tipologia, utilização das terras, classe de idade do produtor, cor ou raça do produtor e grupos de área total

Tabela 3 - Número de estabelecimentos agropecuários com área e Área dos estabelecimentos agropecuários, por tipologia, utilização das terras, classe de idade do produtor, cor ou raça do produtor e grupos de área total					
Variável - Número de estabelecimentos agropecuários com área (Unidades)					
Ano x Tipologia x Utilização das terras x Classe de idade do produtor					
2017					
Município	Cor ou raça do produtor	Grupos de área total	Total	Agricultura familiar - não	Agricultura familiar - sim
			Total	Total	Total
Cristina (MG)	Total	Total	671	113	558
	Branca	Total	627	105	522
	Preta	Total	19	2	17
	Parda	Total	23	4	19

Fonte: IBGE - Censo Agropecuário

Fonte: adaptado do IBGE, 2021.

Na Tabela acima, identificasse-se que os dados relativos à agricultura familiar consideram a ocupação populacional conforme a cor. Com tais informações pode-se presumir a urbanização de negros nos processos de industrialização. No entanto, ao verificar a população de Cristina, conforme Censo de 2010, totaliza 10.210 pessoas, sendo 7.625 brancas e 2.567 negras (pardos e pretos). Nessa perspectiva, pode-se calcular que 74,68% é branca, enquanto que 25, 14% da população é negra. Conforme representado no mapa da **Figura 5**, que apresenta a relação de Pretos por região, no IBGE (2010), a considerar a coloração mais forte como mais densa e a coloração mais clara como menos densa, Cristina se encontra no meio termo de concentração de pretos em terra, que conforme legenda, foram divididos em Nível 1, Nível 2 e Nível 3 de concentração do menor (<) para o nível maior (>). Infelizmente para a elaboração do mapa a unidade numérica populacional distributiva desses níveis não estavam disponíveis, então será abordado de forma de análise comparativa visual.

Os mapas aqui representados têm como objetivo analisar a distribuição da população branca, negra e parda nos municípios, destacando as relações entre esses grupos. Para a elaboração desses mapas, foi necessário compor imagens a partir do mapa demográfico de Cristina, adaptando-os com base nos mapas disponibilizados pelo IBGE, utilizando edições

⁵ Todos os dados estatísticos utilizados neste artigo foram extraídos do IBGE (2021). Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/mg/itajuba.html>. Acesso em: 21.12.2022.

gráficas. Os mapas foram elaborados baseado no site do IBGE e, embora não forneçam dados numéricos específicos, apresentam informações visuais por meio da densidade das cores.

Figura 5. Mapa da Relação de Pretos por Município pelo IBGE (2010).



Fonte: Mapa criado pela autora, adaptado do IBGE, 2023

Assim, quanto mais escura a tonalidade do mapa, maior a densidade populacional da região, como exemplificado na **Figura 5**, que varia do amarelo claro ao marrom escuro. Nessa figura, a cor marrom indica uma maior concentração de habitantes, enquanto as tonalidades mais claras representam uma menor densidade.

Esses mapas são instrumentos ilustrativos para compreender as dinâmicas de ocupação e as relações de poder dentro do município de Cristina. A pesquisa indica que há uma significativa presença tanto de pessoas negras quanto brancas na região, com essa distribuição sendo visualmente demonstrada pelos mapas gráficos. Esses mapas também evidenciam que a maior parte do espaço geográfico de Cristina é predominantemente rural, em comparação com a mancha urbana, conforme observado em mapas anteriores. Assim como a relação de Pardos no Município, apresentado pela **Figura 6**.

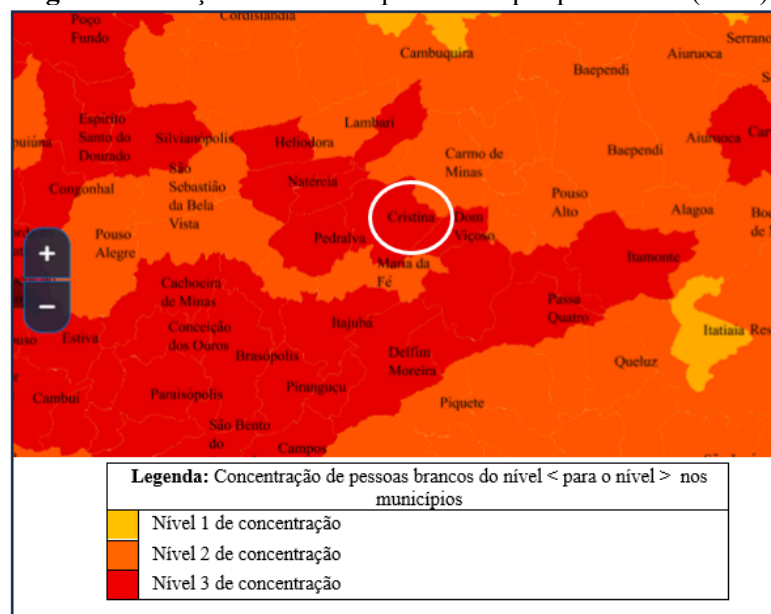
Figura 6. Relação de Pardos por Município pelo IBGE (2010).



Fonte: Mapa criado pela autora, adaptado do IBGE, 2023

Ainda assim, estabeleceu-se relação com a população Branca do Município, de forma semelhante aos demais mapas, a **Figura 7** revela uma alta concentração de população branca no município de Cristina, indicada pela transição de cores que vai do vermelho ao amarelo.

Figura 7. Relação de Brancos por Município pelo IBGE (2010).



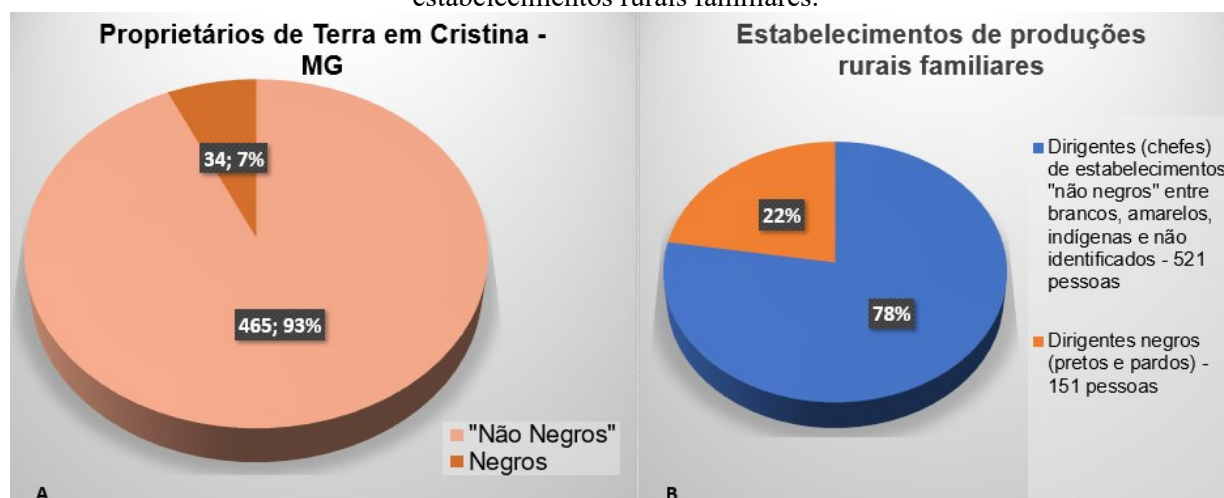
Fonte: Mapa criado pela autora, adaptado do IBGE, 2023.

Ante os mapas apresentados, podemos observar que existe um equilíbrio entre pardos, pretos e brancos pelo IBGE, a considerar a densidade da coloração das imagens estabelecidas.

Utilizou-se o Sidra do IBGE, considerando filtros com as categorias “Censo Agropecuário” e “Características dos estabelecimentos agropecuários”. A partir desse recorte, foram definidos parâmetros de cruzamento entre as categorias "Número de estabelecimentos agropecuários, por existência de dirigentes de cor ou raça preta ou parda (produtor ou cônjuge)” e “agricultura familiar, existência de energia elétrica, condição do produtor em relação às terras, residência da pessoa que dirige o estabelecimento, grupos de atividade econômica e grupos de área total", adotando como variável o "Número de estabelecimentos agropecuários (Unidade)" referente ao ano de 2017. Além disso, foram aplicadas as variáveis "Ano" versus "Existência de dirigentes de cor ou raça preta ou parda (produtor ou cônjuge)" versus "agricultura familiar" versus "Existência de energia elétrica" versus "Condição do produtor em relação às terras".

Encontrou-se o seguinte resultado, a identificação de um total de 672 dirigentes (chefes) de estabelecimentos e pertencentes à agricultura familiar, em que em 521 deles “sem dirigentes negros”, entre brancos, amarelos, indígenas e não identificados. Desta maneira, observa-se que 38 unidades são de dirigentes negros (pardos e pretos). Em relação aos proprietários de terra, constatou-se que 465 deles são "não negros" e que 34 são negros **Gráfico 1**.

Gráfico 1. *Gráfico (A)- Proprietários de terra em Cristina (MG) e Gráfico (B) – Dirigentes de estabelecimentos rurais familiares.*



Fonte: Adaptado de Sidra, IBGE, 2023.

No que se refere às questões nacionais relacionadas a “concessionário(a) ou assentado(a) aguardando titulação definitiva”, observa-se que o município de Cristina não apresenta nenhum requerente, seja entre “não negros” ou negros. Em contraste, identificam-se 27 Arrendatários(as), 12 Parceiros(as), 14 Comandatários(as), 2 Ocupantes e 1 Produtor sem área entre os “não negros”. Entre os negros, registram-se 1 Arrendatário(a), 1 Parceiro(a), 1 Comandatário(a), 1 Ocupante e nenhum Produtor sem área. Apesar disso, verifica-se que a

chefia dos estabelecimentos e da agricultura familiar está concentrada exclusivamente nas mãos de “não brancos”, que correspondem a 77,5%, enquanto os negros representam apenas 5,65%, percentual relativamente reduzido, conforme demonstrado no **Gráfico 2**.

Gráfico 2. *Gráfico A-* sobre a Existência de dirigentes negros na agricultura familiar e *Gráfico B –* Outros tipos de dirigentes rurais negros e não negros.



Fonte: Adaptado de Sidra, IBGE, 2023.

Em uma análise quanto a grupos e classes de atividade, na variável pessoal, ocupada em estabelecimentos agropecuários no município de Cristina, no ano de 2017, a verificar a existência de dirigentes de cor ou raça preta ou parda (produtor cônjuge) versus Agricultura Familiar X tipo de pessoa pessoal ocupado, é possível observar que se totaliza 1687 pessoas. No entanto, quando se verifica dirigentes pretos ou pardos pertencentes à agricultura familiar, observa-se desta quantidade, 91 são negros (pardos e pretos) enquanto não negros (aqui é citado dirigentes não pretos e pardos) nesses critérios, pertencente a agricultura familiar totaliza 1013 pessoas não negras, conforme **Gráfico 2 (A)**. Analisa-se os laços de parentesco entre o produtor a compreender que ao se tratar de negros, encontra-se 53 pessoas, enquanto dirigentes não negros, há uma a quantidade de 847 pessoas com laço com produtor. Além disso, a pesquisa apresenta as relações de laços com produtor temporário, os parceiros, e produtor permanente, sendo esta inexistente em trabalhadores negros sem laços de parentesco com o produtor. Em contraste, “os não negros” há uma quantidade maior, onde o produtor permanente são 33 pessoas, o temporário 133 pessoas e por fim, 166 pessoas não negras sem laço de parentesco com produtor.

Conforme ainda censo de 2017, não há a existência de proprietário(a), concessionário(a) ou assentado(a) aguardando titulação definitiva, arrendatário(a), parceiro(a), comodatário(a),

ocupante, produtor sem área, de dirigentes pretos ou pardos - pertence à agricultura familiar, somente de “não negros”, como pode também ser observado no **Gráfico 2 (B)**.

No mapa da **Figura 8**, é possível observar Percentual da concentração de estabelecimentos agropecuários de agricultura familiar dirigidos por produtor de cor ou raça declarada parda, no total de estabelecimentos de agricultura familiar – 2017, sendo visível na imagem que a coloração rosa mais escura a mais densa e a mais clara menos densa, sendo o nível 1 a menor concentração de dirigentes pardos que é verificado em Cristina, MG. Assim, é possível observar que nenhum ou poucos são os dirigentes pardos, pela representação do mapa visual.

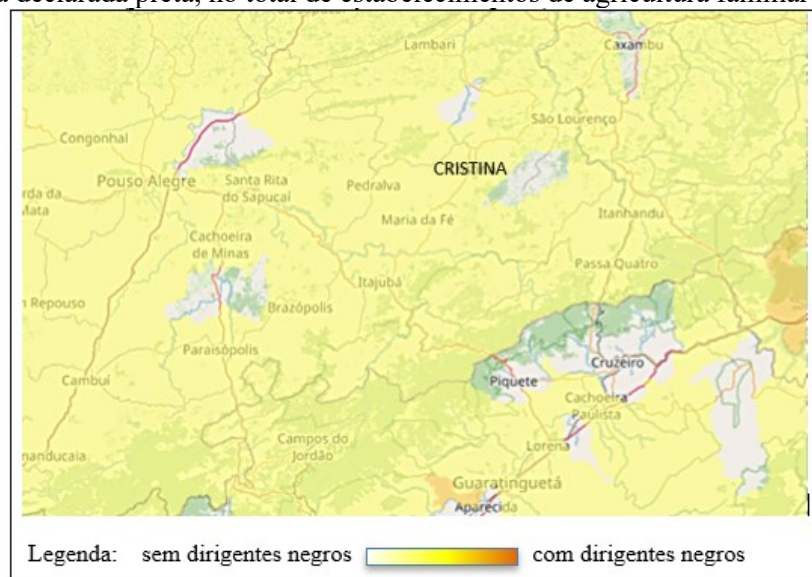
Figura 8. Mapa - Percentual de estabelecimentos agropecuários de agricultura familiar dirigidos por produtor de cor ou raça declarada parda, no total de estabelecimentos de agricultura familiar – 2017.



Fonte: Mapa criado pela autora, adaptado do IBGE, 2023.

Na **Figura 9**, evidencia-se a baixa presença de dirigentes negros (pretos e/ou pardos). A tonalidade marrom no mapa indica as áreas de maior concentração desses dirigentes, enquanto a tonalidade amarela sinaliza regiões de menor densidade. Já as áreas sem coloração correspondem à ausência de dirigentes negros. Essa distribuição mostra-se de forma mais marcante na região que abrange o município de Cristina.

Figura 9. Percentual de estabelecimentos agropecuários de agricultura familiar dirigidos por produtor de cor ou raça declarada preta, no total de estabelecimentos de agricultura familiar – 2017.



Fonte: Mapa criado pela autora, adaptado do IBGE, 2023.

De acordo com o Censo de 2022, não existem comunidades quilombolas e nem indígenas, dentro da variável “populações residentes”, nos territórios de Cristina. Conforme, o historiador Marcelo, não há evidências de que existam quilombos ou movimentos de aquilombamento na região em questão. A única referência conhecida é a região de Carrancas, que se localiza a uma distância considerável. No entanto, no município em análise, não foram identificadas ocorrências ou evidências de movimentos quilombolas históricos ou atuais.

Dentro do município, existem alguns bairros rurais onde a população negra é relativamente mais significativa, como é o caso do bairro da Pedra e, em menor grau, Vargem Alegre. Adicionalmente, no bairro Água Limpa, há indícios de antecedentes indígenas em algumas famílias, observáveis pelas características fenotípicas, embora não existam estudos formais que confirmem essa situação.

O bairro da Pedra é o único que ainda apresenta uma presença notável de população de origem africana. Nas demais comunidades, observa-se uma grande mescla populacional. Na área urbana, destaca-se o bairro Campo do Rosário, que, embora hoje constitua uma zona central da cidade, no passado era uma área suburbana formada por famílias africanas.

Após a promulgação da Lei Áurea e a abolição da escravidão, muitos africanos abandonaram as fazendas e migraram para as zonas urbanas. No Campo do Rosário, uma área antes desabitada, as primeiras habitações começaram a surgir em torno de uma igreja dedicada à Nossa Senhora do Rosário, que servia à irmandade católica negra. Esta igreja, sem um proprietário específico, permitiu o assentamento de famílias que não possuíam imóveis na

cidade. Até certo período, o bairro era predominantemente habitado por indivíduos de origem africana e afro-brasileira, e manifestações culturais, como a congada, eram comuns entre os residentes. Referente aos quilombos, Marcelo afirma a não existência de tais.

Não. Nunca houve. Nunca houve! Aqui próximo da gente, mais próximo da gente, a única situação que eu conheço, é ali na região de Carrancas, né, que já está bem afastada da gente aqui, agora aqui, eu desconheço, que tenha havido algum movimento quilombola aqui, na, na, e que ainda haja alguma situação assim, aqui no município. A gente tem aqui dentro do município, alguns bairros rurais, que tem a população negra um pouco maior, por exemplo, o bairro da Pedra tem até hoje. 00:16:50

O bairro da Pedra tem, Vargem alegre, um pouco também, mas são alguns pontos como um outro bairro que a gente tem aqui, Água Limpa, a gente nota é, em alguns moradores lá, é um bairro que decresceu muito, mas a gente nota, em alguns moradores do bairro Água Limpa, algumas famílias que habitaram lá, que eles tinham um...um.. uma antecedência indígena, a gente vê pelas próprias feições, sabe, mas não tem nenhum estudo, a respeito disso.

É uma coisa que a gente observa, o que eu te falo é o bairro da Pedra, que eu falo que realmente, hoje, ainda tem uma população de origem africana, é, é assim que a gente nota, bastante, as demais comunidades, já estão bem mescladas, já bem misturada, né, é não tem tanto isso não, e aqui na zona urbana a gente tem, bastante ainda, né, a gente sabe que tem aqui dentro do, da própria zona urbana a gente tem um bairro que chama campo do rosário, que é bem, hoje é centro da cidade, mas que no passado era zona...era chamado de zona sub urbana, que foi um local que surgiu, a partir de, de, de famílias africanas que se alojaram lá.

Exatamente! Porque o que que aconteceu, né? Com o fim da, é com o fim da ...com a assinatura da lei Áurea, com o fim definitivo da, do regime escravocrata, é muitas famílias que ...muito de africanos que habitavam as fazendas deixaram as fazendas, não é? E foram para a zona urbana. Isso aconteceu. Foi um fenômeno que aconteceu no Brasil inteiro e nesse local, campo, esse local, campo do Rosário. Ele, ele recebeu a, vamos dizer assim, muitas famílias que, é foram residir lá. Era um local desabitado, que tinha uma igreja de nossa senhora do Rosário. Hoje tem uma Capela pequena, tinha uma igreja maior lá que era uma igreja de uma irmandade negra, né, católica, negra, irmandade Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos, né, tinha esse nome.

E é, é um meu terreno que pertence, que não tinha propriamente dono, tinha a igreja no local e as primeiras casas começaram a ser construídas em torno dessa igreja e eu acredito que assim, que a igreja permitiu que o pessoal, fosse alojar lá, gente que não tinha um imóvel na cidade e ganhou estejam dele e até uma certa época a gente sabe que essa, A...a maioria do do pessoal que vivia nesse bairro, era de, de, de origem africana. Tanto que é o. A ...a quando a gente ainda tinha que manifestações de congada, esse tipo de coisa, esse pessoal morava todo lá. (Marcelo)

No entanto, conforme a Rai Gonçalves comenta da existência de movimentos negros, a partir das mulheres negras. O empoderamento feminino, especialmente no contexto da população negra, está começando a emergir de maneira incipiente no município de Cristina.

Esse conceito ainda é relativamente novo para a região, que historicamente não reconhecia a importância e o papel da mulher negra, que era tradicionalmente relegada ao trabalho em lares alheios. Com a introdução de movimentos relevantes, a comunidade de Cristina está começando a compreender a importância do empoderamento feminino negro.

No entanto, ainda não há um movimento organizado de mulheres negras atuando de forma significativa no município. As iniciativas existentes são pontuais e isoladas. Pontua também, a necessidade da mobilização, de modo proporcionar um espaço significativo para a expressão e valorização das mulheres negras, que em sua visão, este tipo de movimento ressalta a capacidade e a presença das mulheres negras em outras localidades, algo que ainda não se reflete plenamente em Cristina. A falta de um movimento estruturado e a ausência de uma visão abrangente e valorizadora do papel da população negra ainda são desafios presentes na região.

Está surgindo, mas de forma muito, muito pequena essa questão. Está chegando no município de Cristina essa questão do empoderamento. Então, é uma palavra nova para nós. Então, nós não tínhamos esse entendimento e não dávamos a importância devida à mulher negra. Ela sempre nasceu para ser uma trabalhadora de outros lares que não o dela, propriamente dito. Então, com a chegada agora desses movimentos importantes que estão acontecendo, Cristina está começando a entender a importância disso. Então, está assim. Estão nascendo algumas mulheres pretas que já estão se envolvendo com a arte de forma muito pequena, mas ainda não tem um grupo que já deveria estar agindo, atuando aqui em Cristina, mas ainda não tem esse movimento de mulheres negras como pertencentes à sociedade. Então, é um caso isolado ali e outro acolá. Por exemplo, eu participei em Paraty, em 2018, do grupo de mulheres pretas com a Conceição Evaristo, que hoje é uma das maiores escritoras brasileiras. Então, ela fez um coletivo de poetisas negras de todo o país. Nós estivemos juntas, eu tenho até foto aqui junto com ela, em Paraty. Então, foi um movimento que me chamou muito a atenção, porque as mulheres pretas de lá, elas se sentem, elas são, elas podem e elas fazem. Então, aqui ainda não tem essa visão e essa importância que tem que ser dada ao povo preto. (Rai Gonçalves).

A entrevista com Rai Gonçalves também abordou questões relacionadas à presença da população negra na agricultura em Cristina, que contrasta com as informações do historiador Marcelo. Onde ela, argumenta que a maioria dos trabalhadores na agricultura familiar na região é composta por indivíduos brancos. No entanto, quando se trata de mão de obra empregada em grandes estabelecimentos agrícolas, como cafezais, a maioria dos trabalhadores é negra.

Em sua visão, a história da população negra em Cristina remonta ao período da escravidão. A cidade, com cerca de 225 anos de história, contou com uma significativa presença de homens escravizados. Após a abolição, esses indivíduos enfrentaram desafios para se estabelecerem e encontraram refúgio em bairros como o Campo do Rosário, que serviu como

um reduto para os negros alforriados. Hoje, o bairro abriga apenas algumas famílias negras, com a população predominante sendo parda ou branca devido à miscigenação ao longo dos anos.

O Campo do Rosário possui uma igreja histórica, a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, fundada em 1843, que está sendo tombada pelo Conselho de Patrimônio. A presença histórica dessa igreja e a documentação relacionada à sua construção estão em processo de coleta e organização para preservação e reconhecimento.

Dentro das experiências recentes e reflexões, foi relatado um incidente recente envolvendo uma bisneta de pessoas escravizadas, que foi vítima de uma agressão física pública, remanescente das práticas de escravidão, o que destaca a persistência do racismo estrutural. A entrevistada também mencionou que a segregação e a discriminação racial ainda são evidentes em áreas menores e que a situação está gradualmente se tornando mais visível, com um aumento na capacidade de denúncia de tais atos.

Ela contextualizou também que, historicamente, havia muitos homens escravizados na região e, quando foram libertos, como ocorreu em diversos municípios, ficaram desorientados, sem saber para onde ir ou o que fazer. Nesse contexto, surgiu o bairro chamado Campo do Rosário, que se tornou um reduto de negros alforriados. Ainda hoje, é possível encontrar bisnetos dessas pessoas escravizadas, o que torna o local historicamente significativo.

Eram muitos os homens escravizados, né? E quando eles são libertos, entre linhas, diga-se, de passagem, como em todos os demais municípios que tinham homens escravizados, eles ficaram perdidos, sem saber para onde ir e o que fazer exatamente. Então, nós tivemos muitos casos aqui. Tem um bairro aqui que se chama Campo do Rosário. Então, esse bairro, Campo do Rosário, foi o reduto dos negros alforriados. Então, ali a gente ainda tem bisnetos de homens escravizados.

Com o passar do tempo, devido à miscigenação, a presença de homens negros no bairro diminuiu, resultando em poucos indivíduos negros atualmente. O bairro abriga a igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, construída em 1843, cuja imagem e capela estão em processo de tombamento pelo Conselho de Patrimônio. Atualmente, vivem ali cerca de seis ou sete famílias negras, enquanto as demais são de pessoas pardas ou brancas.

Então, é muito legal. Hoje, esse bairro já não tem mais tantos homens pretos porque houve a questão da miscigenação. Então, teve ali essa quebra, vamos pôr assim. Então, hoje a gente tem poucos negros, homens negros, homens pretos ali no Campo do Rosário. E ali a gente tem, inclusive, a igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. Era de 1843. Hoje, está sendo até pelo Conselho de Patrimônio tombada. E a imagem, tanto a imagem quanto a capela, está sendo tombada pelo Conselho de Patrimônio. E aí, hoje a gente

tem ali, eu diria, mais ou menos cerca de umas 6, 7 famílias negras. As demais já são ou parda ou branca.

Segundo Rai Gonçalves, ainda que os registros formais sejam escassos, a história do bairro se mantém viva por meio da oralidade. Os relatos dos moradores mais antigos revelam com grande força e propriedade que o Campo do Rosário se constituiu como o local de acolhimento dos negros alforriados, que migraram das fazendas após a libertação. Essa narrativa oral é fundamental para compreender a formação do bairro, pois preserva narrativas de pertencimento, resistência e construção comunitária que não estão documentadas em fontes escritas oficiais.

A gente tem, são relatos pequenos que a gente tem, mas é a questão da oralidade mesmo. A gente ouve muitos moradores, os mais antigos, que falam com muita força mesmo, falam com muita propriedade de que lá foi o lugar para onde eles foram, quando vieram das fazendas, quando foram libertos. (Rai Gonçalves).

Rai Gonçalves destacou que há poucos registros escritos sobre a igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, sendo necessária a coleta de documentos para o processo de tombamento junto ao IEFA, como o “livro do tombo” possivelmente localizado em Campanha. Historicamente, a igreja era frequentada exclusivamente por homens negros, enquanto a matriz era frequentada pelos brancos, embora não houvesse impedimento formal à participação dos negros. Construída em 1843, a igreja do Campo do Rosário constitui um marco da presença e organização da comunidade negra libertada na região.

O documento que a gente tem é o seguinte, nós vamos ter que elaborar agora, elaborar não, nós vamos ter que procurar documentos por conta do tombamento que nós vamos fazer. Então, a gente tem relato escrito, bem pouco, entendeu? Dessa igreja, porque nós vamos começar pela igreja, então a gente vai precisar fazer uma documentação para mandar para o IEFA, essa questão burocrática toda para o tombamento. Então, a gente vai colocar, a gente vai pedir para o padre Antônio trazer para a gente no livro da igreja, no livro do tombo, que eu acho que fica em Campanha, na cidade de Campanha, para trazer, falando a respeito da igreja, para a gente poder ter um documento até a ser apresentado e ficar fixo lá na igreja, para as pessoas irem lá e conhecerem a história da igreja. Mas é uma igreja que era só frequentada por homens pretos, os brancos aqui na matriz, e os pretos lá. Eles não tinham essa questão de não poder frequentar a igreja dos brancos. É, então, assim, todo lugar que você vê falar, ou escrito igreja, rosário dos homens pretos, era a igreja dos homens escravizados. A matriz é de 1841, em seguida faz a de 1843, lá no Campo do Rosário. (Rai Gonçalves).

Nesse momento, Rai Gonçalves apresentou-me a documentação com o livro de tombo que continha o nome e a descrição dos escravizados e os valores em réis que eles eram vendidos.

A entrevista conclui com um reconhecimento da importância de continuar lutando pelos direitos e igualdade, enfatizando a necessidade de uma maior conscientização e ação em relação ao racismo. Além disso, forneceu informações valiosas sobre a situação da população negra em Cristina, incluindo aspectos históricos, demográficos e atuais. A documentação e a preservação da história local, bem como o reconhecimento da presença e do impacto da população negra, são essenciais para uma compreensão mais complexa e para a promoção de mudanças positivas na região.

A agricultora familiar entrevista comenta sobre a história e situação atual dos bairros de Cristina, com informações sobre bairros com histórico de escravidão. Durante a entrevista, foram fornecidos detalhes relevantes para a dissertação sobre a história da escravidão e a presença de negros em bairros específicos de Cristina. Os bairros discutidos incluem:

1. Bairro da Pedra: Antigamente conhecido como Fazenda da Pedra. A população atual ainda inclui descendentes de negros cujos pais e avós já viviam na mesma localidade.

2. Bairro Pinhal: Originalmente parte da Fazenda do Pinhal. Embora a fazenda tenha sido um local de escravidão, atualmente não há mais negros residentes nesta área.

3. Fazenda Tanswal: Nomeado em referência ao local de origem dos negros escravizados que ali viviam. Atualmente, a fazenda é moderna e era uma das maiores propriedades escravocratas da região.

4. Fazenda Amarela: Localizada no bairro Colônia, a Fazenda Amarela data do período da escravidão, mas seus proprietários atuais pertencem a uma família que está no local há apenas três gerações e não está diretamente vinculada ao período escravocrata. Na época, a fazenda pertencia ao Conselheiro do Império Joaquim Delfino.

5. Bairro do Rosário: O bairro chamado Campo do Rosário tem uma história marcada pela presença de negros alforriados, sendo reconhecido como um reduto dessa comunidade após a abolição da escravidão. Até hoje, o local abriga descendentes diretos dessas pessoas, incluindo bisnetos de antigos escravizados, preservando uma importante herança histórica e cultural.

A entrevista também abordou a situação atual da população negra em Cristina, sendo a cidade de Cristina, anteriormente composta inteiramente por fazendas de escravizados, ainda apresenta traços de racismo. Observa-se a ausência de negros em certos ambientes e a raridade da presença de negros no comércio e em posições de emprego. Apesar de negros e pardos constituírem a maioria da população, há uma falta significativa de políticas públicas direcionadas a esses grupos.

Na zona rural, a condição de vida dos negros tende a ser melhor, com alguns descendentes de escravizados mantendo-se nas fazendas onde seus ancestrais foram escravizados. Um senhor mencionou que ele tenta manter seus filhos na fazenda, que gradualmente se tornam meeiros devido à falta de mão de obra. Com o tempo, muitos conseguem adquirir propriedades e terras em outras áreas, como no Bairro Pinhal e Água Limpa.

A entrevistada sugeriu o contato com "Choquito", um guia de turismo local, homem negro, que possui material detalhado sobre a Fazenda Tanswal e a Fazenda da Pedra que pode fornecer informações adicionais e documentação relevante para a pesquisa, porém não foi possível devido à agenda de sua nova atuação no município, atual vereador de Cristina.

Além disso, a agricultora mencionou a dificuldade de discutir o passado escravocrata com a população negra local, que frequentemente evita falar sobre seus ancestrais escravizados devido a questões de identidade e crenças religiosas. No entanto, ela recomendou uma professora negra e evangélica que pode oferecer uma visão clara sobre a realidade dos negros em Cristina, tanto no passado quanto no presente. Maria expressou interesse em que a entrevistadora converse com esta professora durante sua visita de campo para obter uma perspectiva mais completa da situação.

No meu bairro colônia, tem a fazenda Amarela, ela é do tempo da escravidão. Porém os proprietários estão somente a 3 gerações, não vinculados ao período da escravidão. A fazenda na época era no Conselheiro do Império Joaquim Delfino. (...) Aqui vc observa umas coisas estranhas, tipo: Não vê negros em certos ambientes (...) O comércio em geral não emprega negros (raras exceções). Embora negros e pardos sejam a maioria da população não tem sequer uma política pública voltada para nós. (...) Na zona rural os negros, tem uma melhor condição de vida, mesmo os que se mantêm nas fazendas onde seus ancestrais foram escravizados. Segundo um senhor um dia me falou, ele tenta manter os filhos na fazenda, e aos poucos vão se tornando meeiros, pois os fazendeiros não tem mão de obra. E assim vão comprando casas e muitos conseguem comprar terras em outros locais. Esse fenômeno aconteceu no Bairro Pinhal, Água limpa ... (...) Infelizmente os negros daqui nem gostam de falar sobre seus ancestrais escravizados. (Maria Aparecida, Agricultora familiar, 47 anos).

A entrevista forneceu uma visão sobre a presença histórica e atual da população negra em Cristina, destacando a continuidade das estruturas sociais e a falta de políticas públicas adequadas. As informações sobre os bairros históricos e as observações atuais sobre a vida dos descendentes de escravizados são essenciais para a compreensão da situação e das dinâmicas sociais em Cristina.

3.3 O rural e o perfil socioeconômico de Cristina – MG

Para compreensão da história de Cristina-MG e a participação da construção nos negros da história, no dia 27 de julho de 2023, foi feita uma visita na cidade de Cristina-MG, **Figura 10**. Neste dia foram coletadas informações sobre o município, uma vez que as informações online são precárias. Para tal, foi verificado documentos da prefeitura, do museu e da biblioteca. Além disso, foi entrevistado o historiador da cidade, também secretário da Educação, Marcelo. A diretora de Patrimônio da Cidade Raimunda Gonçalves também foi entrevista.

A cidade de Cristina tem um livro chamado: "Cristina História", por Luiz Gonzaga Teixeira. Este livro possui uma cópia no museu e na biblioteca do município, e nele contém todas as informações da história do município. Também, foram feitos registros fotográficos dos ambientes visitados, bem como de documentos e livros.

Figura 10. À esquerda a rodoviária de Cristina e à direita a praça principal do município de Cristina-MG



Fonte: arquivo pessoal.

Foi possível a aproximação com uma Maria Aparecida da Silva, de 47 anos, agricultora familiar negra, onde por meio das relações, e entrevistas gravadas e autorizadas, por intermédio da ferramenta *WhatsApp*, cujo consentimento foi através do termo de consentimento livre e esclarecido. Também disponibilizou aos entrevistados o termo de consentimento livre e esclarecido, sendo também autorizados no momento da gravação.

Este livro é de extrema relevância, pois oferece informações históricas essenciais sobre o município de Cristina, que possui poucos registros, tanto em formato impresso quanto online. A maioria das informações sobre Cristina está concentrada nesse livro, evidenciando uma construção histórica na qual a participação dos negros é pouco destacada, exceto em relação ao período em que foram escravizados. Quando o livro aborda a imigração que contribuiu para a fundação de Cristina, ele menciona apenas imigrantes de nacionalidades europeias, ignorando a participação dos negros no Desenvolvimento do município.

Muitos contribuíram para o progresso econômico e desenvolvimento social do município as pequenas colônias de imigrantes que afluíram para a cidade, desde fins do século XIX. Destacaram-se, principalmente, as de portugueses, italianos, espanhóis, sírios e libaneses, esses genérica e impropriamente conhecidos como "turcos". (Teixeira, 2010)

E ainda, o autor destaca que os imigrantes⁶ europeus se dedicavam principalmente à agricultura nas áreas rurais ou a serviços manufaturados no perímetro urbano, os sírios e libaneses concentravam-se exclusivamente no comércio, setor que acabaram por monopolizar na cidade. Embora inicialmente formassem grupos isolados, eles gradualmente se integraram à comunidade de Cristina, frequentemente unindo-se aos cristinenses por meio de casamentos. Hoje, seus descendentes são numerosos e atuam em diversas áreas. (Teixeira, 2010, p.97)

De modo a exemplificar, em Cristina, segundo Teixeira (2010) a antiga Fazenda Caxambu, também conhecida como Fazenda Amarela (**Figura 11**), foi adquirida pelo Governo do Estado em 1913, após o falecimento de seu proprietário, Joaquim Delfino, conforme registrado em escritura lavrada em Belo Horizonte. Nesse local, foi implantada uma Colônia Agrícola, razão pela qual a fazenda passou a ser chamada de "Colônia", que contou com a chegada de imigrantes alemães, embora essa iniciativa tenha tido curta duração. Segundo relatos, alguns desses colonos permaneceram em Cristina, e seus descendentes, apesar de sua pele clara e cabelos loiros, integraram-se plenamente à vida rural local, inclusive adaptando seus sobrenomes ao português. Isso demonstra que as tentativas de incorporar imigrantes europeus à vida rural, iniciadas no século XIX, continuaram com outras experiências ao longo do século XX.

⁶ Observa-se que o autor não cita a os negros como imigrantes também. Considera-se, portanto, uma forma de apagamento dos negros, oriundos do continente africano, escravizados e que constituem parte relativamente relevante na constituição do município de Cristina-MG.

Figura 11. Fazenda Amarela, atualmente denominada Colônia, com acréscimo de alpendre e jardim murado. Fotografia: Rogério Ferrer, 2010.



Fonte: Livro: História Cristina (Teixeira, 2010)

Ao citar sobre a vida rural em Cristina, que é comparada como em Espírito Santo dos Cumquibus e em todo o Brasil, informa-se que sempre houve predominância sobre a vida urbana, conforme documenta a história da Colônia, do Império e, até mesmo, parte da República. (Teixeira, 2010, p.97)

Antônio Candido, em sua introdução à obra *Raízes do Brasil* de Sérgio Buarque de Holanda, destaca que a paisagem natural e social foi profundamente marcada pelo predomínio das fazendas em relação às cidades, estas últimas sendo vistas apenas como extensões das primeiras. Segundo ele, as fazendas representavam o espaço da nobreza e das atividades permanentes, enquanto as cidades permaneciam quase desertas, habitadas principalmente aos domingos, conforme relatado por Saint-Hilaire. O antropólogo Cid Rebello Horta também registrou que, no século XIX, a fazenda era um vasto latifúndio, com dimensões de três a quatro léguas (aproximadamente 24 km) de largura, onde se encontravam grandes contingentes de escravizados, a casa grande, as senzalas, oficinas de carpintaria, fiandeiras e alambiques, formando uma unidade praticamente autossuficiente, na qual o sal era o único artigo importado. O desenvolvimento político-administrativo da Vila seguiu as normas do governo imperial, com as atividades produtivas das 22 sesmarias originais sustentando a economia local. (Teixeira, 2010, p.97)

As sesmarias, concedidas no final do século XVIII e início do XIX, foram transformadas em fazendas, muitas vezes mantendo o nome original. Esse processo ocorreu devido à ineficácia do sistema de sesmarias, que, criado para promover a ocupação e exploração das terras, fracassou. Após a Independência, o governo suspendeu novas concessões de terras até que uma

regulamentação fosse estabelecida. No entanto, a vastidão dos territórios, a falta de agentes administrativos e a resistência dos ocupantes, especialmente em relação ao pagamento de impostos, atrasaram essa regulamentação, deixando o processo de ocupação e controle das terras cada vez mais desorganizado.

Entre as sesmarias mencionadas por Luiz Barcellos, destacam-se aquelas que, devido às suas dimensões e relevância, deram origem a municípios ou distritos. A sesmaria dos Campos, por exemplo, deu origem a Maria da Fé, enquanto a de Santa Cruz dos Pintos resultou no distrito de Pinto dos Negreiros, atualmente parte desse município. Além disso, a sesmaria da Barra Grande transformou-se no maior bairro rural de Cristina, e a de Barra Mansa, conhecida por sua significativa importância econômica. (Teixeira, 2010, p.98).

Em conformidade a Teixeira (2010), Quase todas as sesmarias se transformaram em prósperas fazendas devido à fertilidade do solo e à abundância de recursos hídricos. Muitas dessas propriedades foram vendidas, total ou parcialmente, para indivíduos que se tornaram grandes latifundiários.

A família do Padre José Dutra da Luz, que possuía a Fazenda da Glória, exemplifica essa situação. Após sua morte, seus sobrinhos, Capitão Mateus Antônio da Luz e Luiza Francisca da Luz, casada com o Alferes Antônio Joaquim de Oliveira, herdaram a fazenda. Eles expandiram suas propriedades comprando terras vizinhas, como a da Paciência (ou Pouso Frio) e a da Barra Mansa.

O filho de Antônio Joaquim de Oliveira, também chamado Antônio Joaquim de Oliveira, construiu a Fazenda dos Alpes. Com o tempo, a Fazenda dos Alpes foi subdividida, resultando no bairro rural conhecido como Fazendinha.

A sesmaria da Água Limpa, inicialmente adquirida por Alferes Manoel Carneiro Santiago, evoluiu para um grande estabelecimento agrícola. A Fazenda Água Limpa de Baixo, herdada por seu filho, o Comendador Francisco Carneiro Santiago, foi fundada por volta de 1850 e sua sede ainda existe. No século XX, a maior parte das terras foi comprada por Cornélio Alves Ribeiro, e algumas propriedades continuam nas mãos de seus descendentes.

Já a sesmaria do Pitangal, inicialmente pertencente ao Capitão-mor João Fernandes da Silva e depois ao seu neto Joaquim Carneiro Santiago, atingiu seu auge sob a posse de Manoel Joaquim Ribeiro de Carvalho e seu genro Edmundo Teixeira de Carvalho no final do século XIX. Essa propriedade foi dividida em fazendas menores, algumas das quais ainda pertencem aos descendentes.

A sesmaria da Boa Vista dos Pereiras tornou-se a Fazenda Boa Vista, uma propriedade de destaque. Após ser de propriedade das famílias Pereira e Luz, foi vendida ao Coronel Silvestre Dias Ferraz, tornando-se uma das mais importantes de Cristina. A fazenda foi dividida entre herdeiros, resultando nas propriedades Serra, Serrinha, Angola, Atrás da Serra, Ponte Funda e Fazendinha.

A sesmaria de Caxambu, composta por partes das sesmarias de Cumquibus e Palmital, foi inicialmente de propriedade do Capitão Bento Ribeiro da Silva. Após sua morte, a fazenda foi herdada por Joaquim Delfino, que a ampliou para 420 alqueires e construiu uma sede imponente, datada de 1850. Atualmente, a fazenda pertence aos descendentes de Edmundo Teixeira de Carvalho, que a adquiriu posteriormente.

E por último, a sesmaria do Despropósito deu origem à Fazenda Sete de Abril, nomeado em homenagem à abdicação de D. Pedro I. Esta fazenda também permaneceu nas mãos dos descendentes da família Manoel Dias Ferraz ao longo do século XX.

A distribuição de terras no município de Cristina ocorreu predominantemente por meio das sesmarias, uma estrutura colonial que evoluiu para a formação de fazendas prósperas, sustentadas pela intensa exploração da mão de obra escravizada. Observa-se que essas terras foram sendo herdadas por famílias desde o início do Império até os dias atuais, evidenciando a continuidade de uma prática tradicional e, em certa medida, idealizada. Esse processo reflete a ausência de uma redistribuição de terras para imigrantes e negros libertos, perpetuando uma concentração fundiária que exclui esses grupos.

Essas fazendas dependiam fortemente da mão-de-obra escravizada, que sustentava a economia de Cristina, seguindo as normas vigentes em Minas Gerais durante o século XIX.

As atividades produtivas dessas fazendas tinham como suporte básico a mão de obra escrava, que, em Cristina, como em todo o Império, sustentou a vida econômica de então, seguindo as fazendas locais as mesmas normas observadas em toda a Província de Minas Gerais, no século XIX. (Teixeira, 2010, p. 101).

No entanto, este material bibliográfico e documental aborda a questão do trabalho escravizado de maneira generalizada. De acordo com Texeira (2010, p.103), que justifica a utilização de escravizados ao fato de a maior parte dos destes que chegavam ao porto do Rio de Janeiro era destinada a Minas Gerais, frequentemente através do tráfico interno, e muitos eram revendidos por grandes proprietários de terras nos mercados locais. Além disso, havia uma parcela significativa da população que não utilizava essa força de trabalho. Em contraste, os grandes proprietários, que possuíam de 50 a 400 escravizados, representavam menos de 3% do

total. As Listas Nominativas de 1831-32 mostram que mais de 80% dos senhores de escravizados detinham entre 1 e 9 cativos. A maioria dos pequenos proprietários de lavouras na região possuía escravizados. Conforme relatado por Isaías Pascoal (2007, p. 269), Minas Gerais tinha uma população de escravizados que correspondia a 31% do total na década de 1830.

Em 1822, o viajante francês Auguste de Saint-Hilaire observou que a elite mineira estava envolvida no tráfico de escravizados. Ele relatou que os proprietários ricos da Comarca do Rio das Mortes tinham negócios semelhantes aos de Minas Novas. Eles adquiriam escravizados no Rio de Janeiro e os revendiam a longo prazo para cultivadores menos abastados, muitas vezes aceitando produtos como pagamento e obtendo, assim, um retorno significativo sobre seu capital.

Essas práticas comerciais, como vendas a prestações ou trocas por produtos, facilitavam para os pequenos lavradores a aquisição e manutenção de escravizados. Na Freguesia de Espírito Santo dos Cumquibus, que mais tarde se tornou a Vila de Cristina, a tradição oral sugere que alguns grandes proprietários rurais também participaram dessas atividades, embora não haja fontes documentais que confirmem essas alegações. Essa participação pode explicar as diferenças entre os registros oficiais da população escravizada e o número real de cativos.

Na entrevista com gestor da cidade Prof. Marcelo Pereira Azevedo secretário da educação, ele discorre que a formação populacional de Cristina, e da região sul de Minas Gerais em geral, recebeu uma contribuição essencial da população negra, que chegou à área em regime de escravidão desde o início do processo de povoamento do município. Cristina começou a ser povoada no final do século XVIII, com as primeiras notícias de fixação de habitantes surgindo nesse período.

A população indígena, portanto, teve uma influência relativamente menor na formação demográfica do município comparada à população branca colonizadora. Esses colonizadores trouxeram, junto com sua chegada, a população negra para trabalhar em regime de escravidão. Dados de um censo populacional de Cristina, realizado na metade do século XIX, indicam uma grande discrepância entre a população branca e a população africana. Por exemplo, uma estimativa não confirmada apontava para uma população de 1.500 brancos e 4.500 africanos na época, evidenciando a enorme desigualdade numérica entre os grupos.

A predominância da população negra na região sul de Minas Gerais durante o século XIX é significativa. Os descendentes dessa população eram majoritariamente negros ou pardos, resultado da mistura entre brancos e negros, e em alguns casos, indígenas com brancos. O termo "cafuso" era utilizado para descrever essa mistura, embora as definições variem.

Atualmente, a presença da população negra em Cristina continua sendo relevante. Apesar da miscigenação ao longo dos anos, que é um fenômeno comum no Brasil, a comunidade de origem africana ainda representa uma parte significativa da população local. Esta continuidade da presença negra na região reflete a profunda contribuição histórica e cultural dessa população para a formação e desenvolvimento do município.

*A população, a formação populacional da Christina, e aqui isso não é só em Christina, nessa região toda aqui, nossa, ela teve uma contribuição essencial da...da...da população negra, né? que é, veio para a região, é de maneira escravizada, né, já desde o início da...da...da formação do município, que ocorreu... começou a ser povoado no final do século XVIII, finalzinho do século XVIII. As primeiras notícias que a gente tem de pessoas fixando aqui. A gente sabe que aqui na região havia...havia uma pequena população indígena né, da tribo, da...nação dos Puris, né, Puris. É, mas assim, a gente tem pouquíssima informação a respeito deles. A gente sabe que eles habitavam essa região toda aqui, eram nômades, ou seja, eles não se fixavam, eles rodavam por todo lado, é pouca informação que a gente tem é isso aí...Mas essa população, ela era **muito pequena, então ela, vamos dizer assim, não contribuiu tanto para a formação populacional do município, como a população do...do ...do branco, né, colonizador, chamado colonizador, que...que...que... que veio para cá e que trouxe consequentemente a população negra também para trabalhar, né, em regime de escravidão(...).**(Marcelo)*

Neste trecho eu gostaria de destacar e ponderar a fala de Marcelo, que revela uma tensão profunda entre a memória hegemônica e a presença histórica da população negra em Cristina. Quando ele afirma que a população negra era “muito pequena, então ela, vamos dizer assim, não contribuiu tanto para a formação populacional do município, como a população do...do ...do branco” (Marcelo), chega a doer, pois reproduz uma narrativa amplamente difundida nas cidades brasileiras: a de que a contribuição negra foi secundária, quase inexistente, mesmo em regiões onde a mão de obra escravizada foi central para a construção material, econômica e cultural do território, como apontado aqui no Território de Cristina.

Mas eu não me recordo da data correta, mas tem um censo populacional de Christina, metade do século XIX, que apontava, por exemplo, não são esses números corretos, é, uma população por exemplo de 1500, separavam brancos e 4500 africanos. (Marcelo).

Contudo, ao mencionar um censo do século XIX que registrava cerca de 1.500 brancos para aproximadamente 4.500 africanos, o próprio Marcelo expõe a contradição desse discurso, pois os dados sugerem uma maioria negra que, ao longo do tempo, foi apagada ou minimizada. Essa hesitação “não são esses números corretos” indica não apenas a ausência de acesso à informação histórica sistematizada, mas também a internalização de um processo maior que

levou ao silenciamento, no qual a história local foi contada prioritariamente a partir do ponto de vista dos grupos brancos dominantes. Assim, mesmo diante de evidências numéricas, a memória coletiva tende a reafirmar a branquitude como a referência legítima de pertencimento, contribuições e protagonismo. Essa dinâmica revela o funcionamento do racismo epistêmico e da colonialidade do poder, nos termos de Mignolo (2017) e Quijano (2005), que produzem e reproduzem narrativas em que a população negra é deslocada para a margem da história, apesar de sua presença majoritária e constitutiva. Marcelo, portanto, expressa em suas falas a própria disputa racial pela narrativa do passado, mostrando como o apagamento da população negra não ocorre por ausência de dados, mas pela força de uma memória social estruturada pela negação e pela hierarquização racial que ainda moldam a identidade e o imaginário do município.

É a proporção era enorme a diferença era enorme e não é só aqui, se você for averiguar, eu...eu, já tive a oportunidade de pesquisar, alguns desses descendentes que aconteciam naquela época, a, a...população do sul de Minas, dessa região toda do sul de Minas, no século XIX, essencialmente, ela era negra ou parda, né que já...já mistura já, do...do...do branco, do negro tudo, e do..do é, tem o que era chamado Cafuso também, se não me engano, que era o indígena né, com branco uma coisa assim, eu não lembro agora exatamente. (...), Mas a população era essencialmente negra, né, ou de origem negra. Então a...a...é inegável a contribuição, hoje a gente ainda tem aqui, eu, eu, num, num, não vi ainda o último censo, já saiu né, agora recentemente, mas a população negra, aqui do município, é, é ainda grande ainda, de origem africana, é muito grande, hoje evidentemente, já miscigenada né, aconteceu, acontece no Brasil. (Marcelo)

Além disso evidencia fatos sobre os negros traficados durante a escravidão, destacando um aspecto interessante: fundador da Universidade Federal de Itajubá (Unifei), conforme **Figura 12** que apresenta a sua frase: “Revelemo-nos mais por atos do que por palavras...” Theodomiro Santiago, era descendente de uma das famílias mais proeminentes e tradicionais na agropecuária do sul de Minas, que pelo lado paterno, pertencia a Carneiro Santiago, que possuíam um grande contingente de escravizados. Esses eram empregados na exploração de vastas áreas de terras para o cultivo de cereais, tubérculos, cana-de-açúcar, algodão, tabaco e, posteriormente, café. Além disso, os escravizados desempenhavam um papel essencial no manejo de rebanhos de gado bovino e ovino.

Esse Alferes Manuel Carneiro Santiago, bisavô do grande Educador de Itajubá, foi abastado proprietário de muitas terras no sul de Minas. Faleceu em 02-07-1856. Possuía 120 escravizados. Era o Comendador João Carneiro Santiago fazendeiro, proprietário das extensas terras conhecidas por Cunquibus, nome tomado do antigo topônimo de Cristina, que era Espírito

Santo dos Cunquibus, nome tomado da expressão latina "cum quibus", que significa dinheiro, meios de compras. (Guimarães, 2023, s.p.)

Figura 12. Muro da Universidade Federal de Itajubá (MG) com a frase de Theodomiro Santiago.



Fonte: Unifei, 2023.⁷

Manoel Carneiro Santiago tornou-se o maior proprietário de escravizados da região. Conforme relatado por Luiz Barcellos, Carneiro chegou a Cristina como tropeiro e, descrito como "branco, inteligente, português, trabalhador e muito econômico, portanto, um bom partido," empregou-se com o fazendeiro Capitão João Fernandes da Silva, proprietário da Fazenda do Pitangal e uma das figuras mais prósperas da localidade. Por motivos de interesse e conveniência, ele casou-se com a filha de seu empregador, Dona Anna Francisca de Freitas. Com isso, acumulou uma grande fortuna e tornou-se um dos homens mais ricos da época (Teixeira, 2010).

O historiador Marcelo, também comenta:

Tem...tem... Manoel Carneiro Santiago, ele é o avô do Theodomiro Carneiro Santiago, que é o fundador da Unifei. E ele foi, ele era português conhecido como anel português, ele veio para essa região aqui no século XIX, eu não sei dizer se ele veio para cá como é, é vendendo escravizados, ou se ele é, chegou aqui, depois começou a comercializar escravizados. Eu acho que é o contrário, que ele já veio comercializando escravizados, porque havia, havia o tráfico é muito porque o escravo ele era vendido e era taxado como uma mercadoria. Um como hoje a gente compra gado, por exemplo, né? Então tirava nota fiscal, essa coisa toda, e ali, na Serra, na divina, na Serra da Mantiqueira, aqui, na região de Itamonte, hoje divisa com Baependi. Havia um posto de controle de entrada de mercadorias e havia um caminho alternativo que o pessoal utilizava para trazer escondido escravo, é pra ser vendido, aqui na região sul de Minas e esse Manoel era um desses que fazia esse tráfico paralelo de escravizados do Rio de Janeiro para cá.

E eles, ao invés de passar pelo posto de fiscalização ali na serra e eles passavam por um outro caminho alternativo lá, para o lado de agulhas negras, uma coisa assim, não sei se alguém ali naquela região tem ainda um,

⁷ Disponível em: <https://unifei.edu.br/wp-content/uploads/2021/07/site.jpg> Acesso em 19 de ago. 2024.

assim, notícias de onde era esse caminho, mas havia esse caminho. É, era o comércio ilegal. E, e o Manuel, ele acabou se estabelecendo aqui, porque ele acabou se casando aqui com a filha do proprietário da fazenda Pitangal, que é aqui na beira da rodovia, que ainda existe hoje, e ele acabou se fixando aqui, foi um dos homens mais ricos aqui da nossa região, que além de ter esse liderança da esposa, que era uma família bastarda, ele acabou comprando várias fazendas aqui e cada filho morava numa fazenda, tomava conta de uma fazenda foi o maior proprietário de escravizados daqui, e tem um inventário dele, da esposa dele, se eu me engano, apontava aí tinha quase 400 escravizados, tinha documentação. (Marcelo)

A documentação que registrava os escravizados como bens era mantida de maneira similar à dos imóveis. Nos inventários antigos, eram incluídos não apenas imóveis, mas também móveis, gado e outros ativos. Os escravizados eram listados detalhadamente, com seus nomes e outras informações pertinentes. Esses registros refletiam a posse e a valorização dos escravizados dentro do patrimônio dos proprietários. Para um estudo mais aprofundado, é possível consultar exemplos desses inventários para observar como eram formalmente arrolados e descritos.

Tinha documentação, sim, tem documento, e que os escravizados eram arrolados como bens, né? Da mesma maneira que arrolava imóveis. Antigamente, rolava até os móveis que tinha dentro da casa e tal, rolava gado, rolava isso, colocava lá os escravizados, escrevia por nome e tudo mais, não sei se você já teve a oportunidade de ver o inventário desse. (Marcelo)

Mesmo após a abolição da escravatura, práticas associadas à escravidão continuaram a existir de diversas formas. O detalhamento das condições dos escravizados era minuciosamente registrado em documentos, que incluíam informações sobre a saúde, a capacidade de trabalho, o estado dos dentes e a idade dos indivíduos. Esses registros descreviam se a pessoa escravizada era destinada a atividades domésticas ou externas e, muitas vezes, eram usados para avaliar e classificar a propriedade de forma detalhada.

O caso de Manoel Carneiro Santiago ilustra essa continuidade. Residente e falecido em Cristina, ele enriqueceu, em parte, através da manutenção e comercialização de escravizados. Segundo relatos, ele frequentemente utilizava estratégias para ocultar a quantidade real de escravizados que possuía. Em vez de declarar o número total de escravizados nos postos de registro fiscal, ele relatava apenas uma parte, enquanto escondia o restante durante o transporte para evitar o pagamento de impostos.

Em comparação com outras regiões, como o Vale do Paraíba, onde o número de escravizados era significativamente maior, a quantidade de escravizados em Cristina era considerável, mas não tão vasta. No Vale do Paraíba, especialmente nas regiões de Vassouras

e Vale do Pirai, alguns proprietários chegaram a possuir até 6.000 escravizados, uma cifra que revela a magnitude do sistema escravagista na área.

A presença africana no sul de Minas Gerais é evidente, embora não seja tão amplamente reconhecida ou documentada como em outras regiões. A população afrodescendente, predominantemente residente na zona rural desde a fundação de Minas Gerais, concentrava-se nas fazendas, que eram o centro da vida social e econômica. As vilas urbanas, em contraste, eram pequenas e frequentemente usadas apenas para eventos sociais ou religiosos, já que não ofereciam infraestrutura significativa, como escolas ou hospitais. A vida rural, portanto, era marcada por uma forte concentração populacional nas propriedades rurais, com as vilas servindo apenas para ocasiões esporádicas.

Então é, descrevia até o estado de saúde do escravo, se o escravo estava bom, se era bom de serviço, se tinha dentes ou se não tinha ele chegou a ver isso, é desse jeito, a idade dele, o que que ele fazia se era escravo de casa, se era escravo fora de casa, enfim, e o Manuel falou, ele residiu e morreu aqui, em Christina, não é? é...é...e enriqueceu dessa maneira, né? Então, por exemplo, passava no posto. Lá, declarava 10. Escravo se passava com 30 escondidos pelo caminho. Alternativo, né? Pra não pagar imposto, né? Então é, ele foi um grande proprietário, não é? E se a gente for pesquisar em alguns documentos que possa haver ainda, em aqui no judiciário e judiciário, testamento, essa coisa toda a gente vê que alguns proprietários tinham muitos escravizados, nada comparado com o vale do Paraíba, porque vale do Paraíba realmente, principalmente do lado do Rio de Janeiro, é que foi um celeiro de escravizados, vamos falar assim, né? Porque se aqui o maior proprietário chegou a ter quase 400. O, o... Vale do Paraíba aí naquela região de Vassouras, Vale do Paraíba, tudo teve um que tinha 6000, é uma coisa absurda! Se a gente for parar hoje, 6000 pessoas! Escravizadas, né? E trabalhando para, para alguém, mas, mas aqui, o que a gente tem é isso, então houve essa, essa, é, é, há essa presença muito grande aqui é do povo africano aqui no sul de Minas, isso é evidente e a gente não vê isso aí, claramente até os dias de hoje, não é? É, a, a, a, a, a, princípio essa população residindo maioria e zona rural, que era a parte mais habitada do município, né? as, as vilas em relação a cidade era muito pequena, mas tinha um movimento muito pequeno, porque realmente a população se concentrava nas fazendas, o pessoal, morava na fazenda, trabalhava nas fazendas e utilizava as vilas só para algum evento social, religioso, alguma coisa assim, né? Não era nem para estudar, porque não tinha escola...É, né, não era pra... pra... pra questão de saúde porque cê não tinha hospital era realmente só... A pessoa tinha casa na fazenda e tinha uma casa na cidade pra vim para uma festa religiosa, alguma coisa, um evento social que era raro. (Marcelo)

Carneiro não constava nas Listas Nominativas da época, pois, embora possuísse terras na cidade, essas estavam na Freguesia de Nossa Senhora do Carmo, onde mantinha sua residência oficial e onde suas atividades eram registradas. Além de suas atividades iniciais como tropeiro e dos negócios lucrativos que empreendia, acredita-se que seu enriquecimento tenha resultado, em grande parte, do comércio de escravizados. Segundo a tradição oral e

novamente mencionado por Luiz Barcellos, Carneiro comprava escravizados no Rio de Janeiro e, para aumentar seus lucros, desviava parte deles por rotas clandestinas nas florestas, evitando o registro fiscal e sonegando informações sobre a quantidade real transportada. Essa prática de evasão fiscal era relativamente comum no comércio de escravizados e de bens diversos.

Entre 1831 e 1832, as Listas Nominativas revelam um número significativo de proprietários de escravizados na região, mas apenas uma minoria possuía grandes quantidades. Enquanto muitos fazendeiros, negociantes, artesãos, comerciantes e pequenos industriais possuíam escravizados, geralmente em número reduzido, poucos grandes proprietários rurais detinham mais de 30 escravizados. O maior número registrado nas listas era de 76 escravizados, pertencentes ao Capitão Mateus Antônio da Luz. Na população total de 2.294 pessoas, 37,10% eram escravizados, uma porcentagem relevante em comparação com a média estimada para a província de Minas Gerais, que era de 31%, e um pouco inferior à estimativa para Baependi, que era de 40%. A maioria dos escravizados, aproximadamente 60%, era de origem africana.

Esse fato revela a influência conservadora que ainda persiste em certas instituições, refletida na manutenção de homenagens a figuras escravocratas, como no caso de Cristina e como exemplificado, na Unifei. Esse contexto nos leva a refletir sobre as razões pelas quais ainda se homenageiam homens envolvidos na escravidão, em um cenário contemporâneo no qual o capitalismo, em alguns aspectos, apresenta práticas análogas à escravidão.

Essa estrutura de exclusão da participação negra também é evidente em Cristina. Durante uma visita ao museu local, percebemos que, embora tenhamos sido bem recebidos pelos gestores, os murais e painéis expostos destacam majoritariamente personalidades brancas, como o padre que fundou a igreja, enquanto há apenas um quadro de uma mulher negra, Tia Eva, representada como uma pedinte apresentado na **Figura 13**.

Figura 13. Na parede a esquerda quadros com ilustres, homens em sua maioria brancos, a direita a Tia Eva.

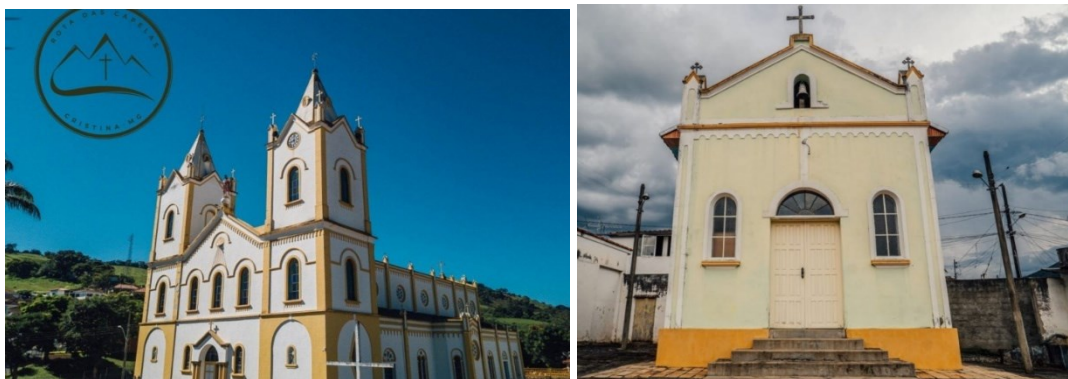


Fonte: Arquivo Pessoal.

A história de Cristina também revela uma mudança no nome do município em homenagem à Princesa Isabel, que visitou a cidade em 1868 e foi associada aos processos abolicionistas durante a República.

A construção histórica de Cristina evidencia a influência religiosa, onde os negros eram segregados em sua própria igreja, dedicada à Capela de Nossa Senhora do Rosário, enquanto os brancos frequentavam outra igreja católica principal do município, a Paróquia do Divino Espírito Santo, **Figura 14**. História tal, que não é registrada em nenhuma das informações oficiais de Cristina, mas que é difundido pela população de Cristina, como será reforçado nos próximos capítulos. Atualmente essa igreja é frequentada por todos, refletindo uma mudança na dinâmica social do município.

Figura 14. À esquerda a Paróquia do Divino Espírito Santo e à direita Capela de Nossa Senhora do Rosário.



Fonte: Site da Prefeitura de Cristina, 2025.

Conforme o esquema do mapa conceitual, na **Figura 15**, é possível perceber que a terra se encontra com maior posse em mãos brancas, e negros em sua minoria possuem posse de terras dentro de Cristina. Mas dentro desta vertente, é necessário olhar com uma vertente mais crítica sobre a questão estruturada sociedade que caminha de uma história onde a estrutura colonial foi enraizada no Brasil e continua levando aos poucos acesso de terra não somente dos negros (pretos e pardos), mas os povos originários e quilombolas, que lutam por sua demarcação territorial. Ainda assim, é notório, para quem contempla este movimento, que há um racismo estrutural, que tende a desprezar os elementos culturais que são esmagados pelo eurocentrismo e os modelos hegemônicos, onde a maioria da população se torna a minoria devido aos seu pequeno acesso a recursos que deveriam ser seus por direito.

Figura 15. Mapa conceitual sobre “De que é terra?”, elaborado pela autora em 23 de maio 2024.



Fonte: Arquivo pessoal.

Encontra-se, então, movimentos do MST, para tentar resistir e reivindicar o direito do acesso às terras, muitas não utilizadas, aos hectares e hectares que não produzem nada. E por fim, chega-se à questão da Reforma Agrária. Sem a Reforma a Agrária não há uma Desenvolvimento Rural efetivo, pois as riquezas das massas não estão sendo divididas de formas equalitárias. “Estou plenamente convencido de que, a menos que a propriedade privada seja completamente abolida, não é possível haver distribuição justa de bens e nem a humanidade pode ser governada adequadamente.”⁸ (Moore, 1516, p.66). Dentro do mapa conceitual, que representa o município de Cristina, sabe-se que tudo está elencado, agregado e que “se puxar o fio da lâ, ela vai desenrolar muito mais.”

No caso específico do município de Cristina, a análise do mapa conceitual mostra como tudo está profundamente entrelaçado, como se fosse um novelo de lâ, que, ao ser puxado, revela camadas ainda mais profundas de desigualdade e de resistência. É nessa tessitura que se inscrevem as falas de Maria, ao relatar as dificuldades enfrentadas pelos agricultores familiares, que sonham com autonomia, apoio e condições dignas de se estabelecer economicamente, mas encontram barreiras que os impedem de avançar. Sua experiência pessoal ilumina a dimensão concreta da luta pela terra: não se trata apenas de acesso ao território, mas de acesso à dignidade, à permanência e à possibilidade de construir futuro em um espaço historicamente marcado pela exclusão.

É complexo. Eu pensava assim antes de percorrer todo território. Mas +ou - 80 % dos agricultores ainda são agricultores familiares (netos / bisnetos de

⁸ "Adeo mihi certe persuadeo, res aequabili ac iusta aliqua ratione distribui, aut feliciter agi cum rebus mortalium, nisi sublata prorsus proprietate, non posse."

portugueses, alemães e italianos) raríssimas miscigenação com indígenas, negros, espanhóis.

Bairros: Colônia, Beleza, Barra mansa, Fazendinha, Matinha, Vargem Alegre, Sertãozinho (viraram produtores rurais em virtude do café, mas toda família trabalha junto com empregados)

Cachoeirinha dos paivas (viraram produtores rurais nos últimos anos porém costumam trabalhar junto com os empregados São Domingos, Corrego das pedras, Lopes, Sesmaria, Graminha (costumam trabalhar juntos com empregados, agora já são produtores rurais)

Obs.: esses bairros sempre tiveram fazendas, porém na 1 guerra alguns fazendeiros venderam suas terras para o governo doar aos imigrantes. Nessa época os negros foram expulsos e se uniram aos outros na periferia da cidade. Por isso esses bairros, quase não tem negros.

(...) Maria: Mas ainda tem os descendentes dos fazendeiros do Império, esses não lavram a terra. Fazenda sete de abril, Fazenda da Pedra, Fazenda da Pedra 2, Fazenda da Pedra 3, Fazenda da Pedra 4, Fazenda boa vista, Fazenda do Angola, Fazenda água limpa (1,2,3,4).

negros rurais são oriundos dessas fazendas ou vindos de Carmo de Minas, ou Maria da Fé. Era comum casar negros de ambas fazendas. Sempre foi incentivado pelos fazendeiros o casamento entre os negros, para não acabar a mão de obra barata. As próprias patroas sempre diziam para as empregadas ficarem longe dos filhos de imigrantes. Isso porque mesmo após o término da escravidão os negros continuavam obedientes. Mulheres que se uniam a filhos de imigrantes não trabalhavam mais nas cozinhas da Fazenda. Iam para as lavouras com maridos. Tem algumas amigas da minha mãe que passaram por isso. (Maria)

Essa informação é confirmada por Rai Gonçalves, mas se difere do relato do Historiador Marcelo. “(...) Então, a maioria é o pessoal preto do que o branco, propriamente dito. (...) São mais negros. (...)”. Ela também informou sobre as documentações e registros dos escravizados:

É, Cristina, nesses duzentos e poucos anos, né? Nós estamos aqui, se não me engano, há 225 anos e nós tínhamos aqui a questão dos homens escravizados. (...) Eram muitos os homens escravizados, né? E quando eles são libertos, entre linhas, diga-se, de passagem, como em todos os demais municípios que tinham homens escravizados, eles ficaram perdidos, sem saber para onde ir e o que fazer exatamente. Então, nós tivemos muitos casos aqui. Tem um bairro aqui que se chama Campo do Rosário. Então, esse bairro, Campo do Rosário, foi o reduto dos negros alforriados. Então, ali a gente ainda tem bisnetos de homens escravizados. (...) Então, é muito legal. Hoje, esse bairro já não tem mais tantos homens pretos porque houve a questão da miscigenação. Então, teve ali essa quebra, vamos pôr assim. Então, hoje a gente tem poucos negros, homens negros, homens pretos ali no Campo do Rosário. E ali a gente tem, inclusive, a igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. Era de 1843. Hoje, está sendo até pelo Conselho de Patrimônio tombada. E a imagem, tanto a imagem quanto a capela, está sendo tombada pelo Conselho de Patrimônio. E aí, hoje a gente tem ali, eu diria, mais ou menos cerca de umas 6, 7 famílias negras. As demais já são ou parda ou branca. (...) A gente tem, são relatos pequenos que a gente tem, mas é a questão da oralidade

mesmo. A gente ouviu muitos moradores, os mais antigos, que falam com muita força mesmo, falam com muita propriedade de que lá foi o lugar para onde eles foram, quando vieram das fazendas, quando foram libertos. (Rai Gonçalves)

Ao questionar Marcelo sobre a informação e percepção que ele possuía em relação à predominância de agricultores familiares brancos em comparação aos negros, se difere:

Olha, eu vou... eu vou levar, eu vou analisando mais a, sobre a questão dos produtores de café especial, que a edição talvez seja a maioria aqui, pessoal, que está desde dedicando e cultura familiar e, é, esse pessoal trabalha mais com café especial, hoje, a maioria é, é branca diante da, seria de, da cor branca? Assim a gente vê alguns casos, mas eu acho que pouquíssima gente dessa área, trabalha é, é na parte da agricultura, e quando sim, não tem mais essa, não tem essa presença, eu acho que não, isso é uma observação, eu não sei, não, não tenho dados para dar exatamente! (Marcelo)

Mas eu acredito que a maioria não... não... seja de afrodescendentes, não. (Marcelo)

Ao conversar sobre a questão da posse de terra, perguntei se ele notava se havia mais negros ou brancos como proprietários de terras:

Ah! Brancos... São mais brancos.

(nesse momento ele se mostrou pensativo e reflexivo).

Nessa situação não mudou não, porque o que aconteceu quando houve a essa, quando acabou realmente o regime escravocrata, o pessoal passou a trabalhar, é, é com a empresa, é esse pessoal né, os antigos escravizados, eles, passaram a trabalhar como empregados, alguns tiveram, alguns tiveram condições de ter uma ascensão social. Mas foram muito bons, né? Se você for comparar, não houve uma evolução assim, expressiva nessa parte, passar ou passaram a trabalhar como empregados remunerados ou passaram a dedicar a outras atividades que não tinham nada a ver com agricultura, né, é, então é preto, predominantemente a propriedade rural, ela continuou nas mãos de... de... pessoas de, de ascendência, ascendência branca, né? Vamos dizer assim, e, e, não da raça negra. (Marcelo)

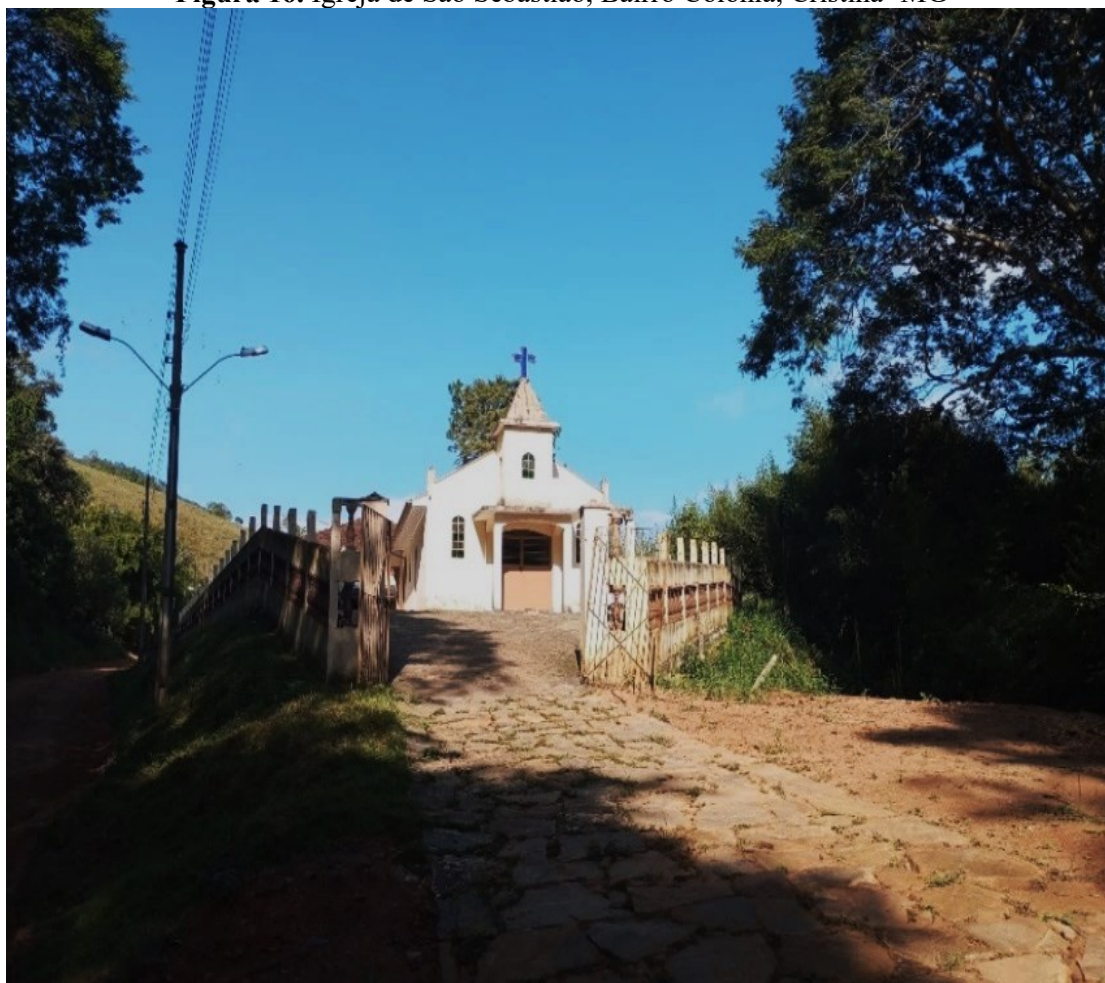
A persistência do racismo estrutural é evidente ao se observar as mudanças que ocorreram após o fim do regime escravocrata. Embora os ex-escravizados tenham passado a trabalhar como empregados remunerados e alguns tenham alcançado certa ascensão social, essa evolução foi limitada e não resultou em uma mudança significativa na distribuição de terras. A propriedade rural permaneceu predominantemente nas mãos de indivíduos de ascendência branca, enquanto os negros, em grande parte, continuaram a ocupar posições de subordinação ou migraram para atividades fora do setor agrícola. Isso reflete a manutenção de estruturas de poder racializadas, onde as oportunidades e os recursos continuaram a ser distribuídos de forma desigual, perpetuando a marginalização da população negra no campo. Estas informações já

corroboram para a resposta quando a posse de terra e a condições do trabalhador negro rural de Cristina- MG.

3.4 Relato de campo – Caminho pelo bairro Colônia, onde a terra ainda chora baixinho

No dia 24 de maio de 2025, eu fui à Colônia novamente, feliz por poder reencontrar pessoas queridas, ao mesmo tempo com um certo peso no peito e um chamado que eu não sabia nomear, era como se a terra estivesse me chamando e eu prontamente atendi. Fui com alguns os colegas, entre eles o Carlos Pimenta, a Chaquel, Carol e o Matheus. Passando pela entrada de Cristina, e mais à frente em entre uma estrada de terras, árvores e casas simples. Encontramos então com a Maria, Mariana e a Dona Ana já na Igreja São Sebastião de acordo com **a Figura 16**, onde a maioria dos encontros acontecem. Seguimos rumo à Fazenda Amarela, um lugar que eu já pressentia que não era só geográfico, mas histórico e ancestral.

Figura 16. Igreja de São Sebastião, Bairro Colônia, Cristina- MG



Fonte: Arquivo pessoal.

Logo na chegada da Fazenda Amarela, como apresentado na **Figura 17** os portões nos olharam como quem pergunta: “você sabem onde estão entrando?”. Pelas tantas entrevistas já realizadas, eu senti que estava adentrando não só uma fazenda, mas um território de dores ainda abertas, de vozes abafadas por séculos, de vidas que nunca foram oficialmente registradas, mas que deixaram rastros em tudo, na madeira, na pedra, nas paredes, no cheiro da terra e no ar que pairava sobre aquele lugar.

Figura 17. Entrada da Fazenda Amarela, Bairro Colônia, Cristina – MG.



Fonte: Arquivo pessoal.

A fazenda é como uma cápsula do tempo, que carrega em si às várias temporalidades da história de Cristina MG, que são reflexos da história do Brasil, repetidas, modificadas, mas que continuam lá, falando e contando por meio da sua existência histórias, dos mais diferentes lados, ou com lados apagados. Com uma estrutura colonial clássica, a casa grande dentro da Fazenda Amarela se impôs diante de mim com suas janelas largas, suas portas velhas e sua varanda que parece ainda vigiar o mundo. Havia uma fonte de água, frente à varanda, conforme **Figura 18** e foi ali, com o barulho sutil da água escorrendo, que ouvi Mariana dizer: “aqui embaixo era o quilombo... Lá em cima ficavam os brancos.” Mariana apontava com seus olhos locais da grande casa do Fazendeiro, de forma disfarçada, com certa tristeza no olhar, ao mostrar

que a casa onde estavam as janelas foi habitada pelos fazendeiros brancos e nas portas abaixo, áreas da parte do quilombo onde os negros moravam.

Figura 18. Fazenda amarela com a vista da varanda, das janelas e parte do quilombo abaixo.



Fonte: Arquivo pessoal.

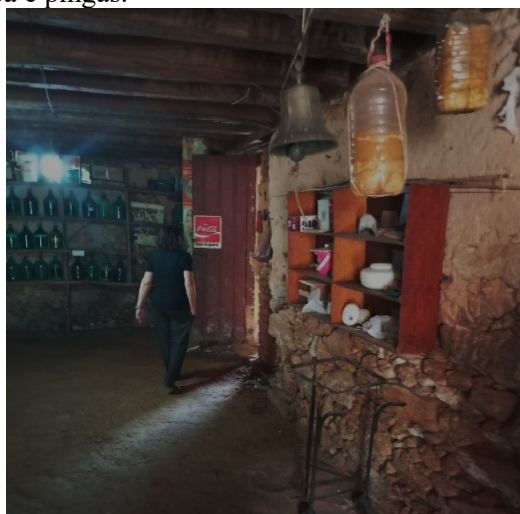
Doeu perceber que, mesmo depois de tanto tempo, o alto e o baixo continuam existindo. Doeu ver que a arquitetura da fazenda ainda conta, com clareza, quem podia olhar o horizonte e quem devia abaixar a cabeça. O contraste entre o que é belo e o que é brutal se apresentava o tempo todo. Era uma caminhada sobre chão de memórias pesadas. A beleza do lugar não apaga sua violência.

Primeiramente, adentramos a parte inferior da casa grande, o porão sombrio com duas divisórias onde, outrora, viviam os negros ex-escravizados **Figura 19**. Um espaço abafado, de pouca luz, paredes de pedra bruta, construção de pau-a-pique e madeiras grossas, talhadas pelas mãos forçadas daqueles que ergueram cada canto daquele lugar. O teto parecia pesado com o silêncio que ali permanecia. Hoje, aquele mesmo espaço abriga tonéis de cachaça e pingas.

Figura 19. Parte inferior da casa Grande da Fazenda Amarela, onde moravam os negros, hoje um dornal de cachaça e pingas.



A



B



C



D

Fonte: Arquivo pessoal.

Na sala seguinte, mais ampla e iluminada, típica das antigas roças, encontrei uma espécie de loja, onde se vendem as bebidas da fazenda, com o dono da fazenda, Élsio, bem receptivo e cordial. Nas paredes, imagens antigas, propagandas de cervejas, pinturas empoeiradas, que tentavam dar vida ao que ali resistia **Figura 20 (A)**. Do rústico das madeiras torneadas por cima de nossas cabeças, que remonta um passado sofrido, construção por negros, ex-escravizados **Figura 20 (B)**. Uma porta ao fundo se abria para uma escadaria, conduzindo ora ao terreno interno, ora à casa principal. Tudo parecia encoberto por uma camada espessa de passado, onde a beleza do presente ainda carrega o peso daquilo que não pode ser esquecido.

Figura 20. Lojas de bebidas da fazenda (A) e estruturas de maneiras construída por negros, ex-escravizados (B).



A



B

Fonte: Arquivo pessoal.

Subimos à escadaria e adentramos a casa principal, sua estrutura é rústica, marcada pela arquitetura do tempo e da dor, madeira cortada à mão, paredes de pau a pique, chão de madeiras grossas cuidadosamente assentadas, tudo feito por mãos negras, por corpos escravizados.

A varanda, representada na **Figura 21** (A), de onde podia-se descansar, mas vigiar os serviços de “panha” (termo muito utilizado para a colheita) de café e o moer da cana-de-açúcar, representado na imagem da **Figura 21** (B) onde olhei a cada detalhe tentando repensar o passado tão desigual e cruel. Ao adentrar a cozinha conforme **Figura 21** (C) Mariana me dizia: “olha pra cima, tudo isso aqui foi construído pelos escravizados. Foram os negros que levantaram essas paredes.” Eu senti o suor daqueles que ergueram aquilo com as próprias mãos, que talvez sangraram, e deram seu suor para aquilo que nunca seria seus. Essas paredes resistem ao tempo, de acordo com a **Figura 21** (D), assim como a estrutura racial. Porém apesar de apresentarem algo consistente, mas negativo, representa a resiliência dos povos negros que ecoam no ambiente.

Figura 21. A varanda interior da Casa grande (A), o Terreno frente a escadaria que e à varanda (B), a parte da cozinha (C) e foto da parede de pau-a-pique construída pelos antigos (D).



A



B



C



D

Fonte: Arquivo pessoal.

Meus olhos percorreram os móveis antigos, os pisos gastos, as imagens de santos, e uma Bíblia aberta sobre a mesa. A casa parecia que queria contar algo mais, procurei informações e tentar observar com um olhar detalhado a cada objeto, símbolos, escritas, livros e tudo que a casa possuía, que podem ser visualizados na **Figura 22** (A), (B) e (C). Vi documentos, registros de terra, escrituras com nomes brancos e brancos apenas **Figura 22** (E). Folheei livros antigos de medicina e homeopatia Livro “O médico Homeœpatha a Família”, Dr. Bruckner Costa,

(1897), Dr. Bruckner Costa, apresenta na **Figura 22** (D). Um dos livros me chamou atenção, foi uma obra que fala de Cristina, de 1988 e o livro “Todos cantam sua Terra, também vou cantar a minha” 214 anos de Cristina, de Casemiro de Abreu, conforme **Figura 22** (F). E eu pensei: quantos puderam, de fato, cantar sua terra? Quantos sequer tiveram uma terra? Quantos negros poderão cantar suas terras?

Figura 22. Sala de jantar com elementos antigos (A); canto direito da sala com quadros antigos, máquina de costura singer antiga, telefone de discar, santos e objetos antigos (B); estante de livros antigos (C); Livro “O médico Homeopata a Família”, Dr. Bruckner Costa, 1897 (D); área com quadros de registro de escritura da casa, compra e venda, premiações e artefatos antiquários (E); livro “Todos cantam sua Terra, também vou cantar a minha” 214 anos de Cristina, (1774-1988) de Casemiro de Abreu (F).



A



B



C



D



E

Fonte: Arquivo pessoal.



F

Um dos destaques foi o quadro da antiga fazenda na **Figura 23**, datado de 1992, mas retratando uma cena do século XIX, em que se vê claramente a divisão do espaço: a casa grande, no alto, e as diversas portas de acesso às senzalas ou moradias dos trabalhadores negros na parte inferior.

Figura 23. Quadro “Fazenda de Caxambu no século passado” de 1992, Ilustração da Fazenda Amarela, o funcionamento de produção de cana-de-açúcar e café e a representação dos negros no quilombo.



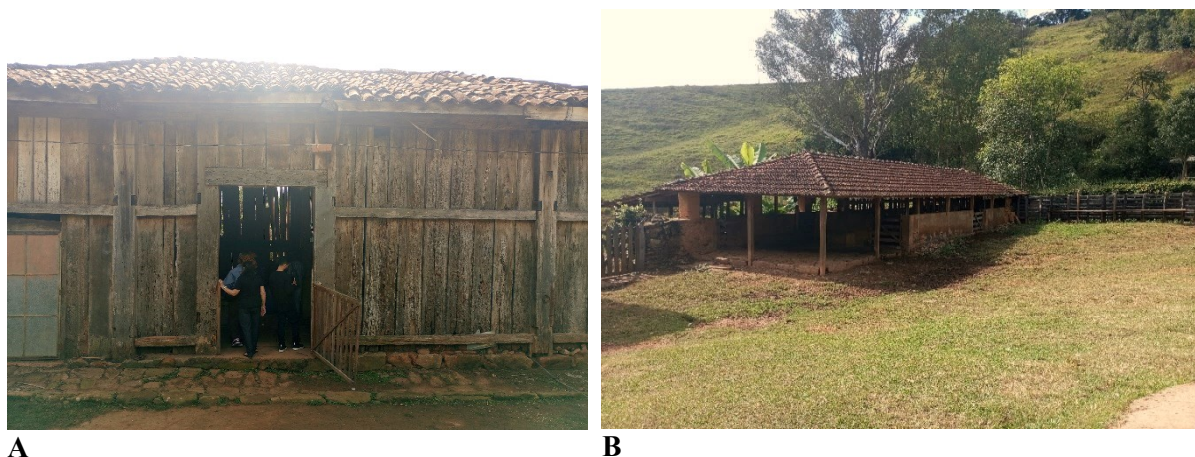
Fonte: Arquivo pessoal.

Na ilustração, da **Figura 23**, há representações explícitas da violência do período escravocrata, como um homem negro sendo chicoteado por um branco. Também se observam cenas do cotidiano: mulheres negras preparando café, homens trabalhando na roça, crianças, animais e caçadores com arco e flecha. Contei treze portas onde moravam os negros. No desenho, corpos negros moíam cana, colhiam, cuidavam do gado, caçavam. Homens negros aparecem curvados, exaustos, enquanto outros sendo chicoteados por um homem branco, possível feitor. E o senhor branco montado a cavalo, ao fundo, vigiando tudo. Na minha pele, um arrepio. No meu peito, uma revolta que já não era só minha.

Caminhamos rumo ao celeiro, **Figura 24 (A)**, erguido pelas mãos calejadas de ex-escravizados, guardava em seu interior a memória viva de um tempo que o pó não apaga. Ali, um antigo carro de bois repousava ao lado de ferramentas esquecidas, **Figura 24 (C)**, como se ainda aguardassem o toque de quem já não está. Toda a estrutura era feita de madeira maciça, pesada e resistente, mas ferida pelo tempo e pelos cupins, exigindo constante cuidado do funcionário da fazenda. Atualmente, esses mesmos espaços se transformaram: a parte inferior serve à produção de cachaça e pinga; o celeiro guarda milho ou café; e o estábulo acolhe animais, **Figura 24 (B)**. Ainda assim, ao caminhar por ali, senti que o chão guardava, sob a rotina do trabalho presente, o eco das vozes e passos daqueles que resistiram em silêncio.

Sob meus pés, o chão de pedras rústicas, também assentadas pelos sujeitos escravizados, conduzia os caminhos que cruzavam o lugar, **Figura 24 (D)**. Cada pedra parecia guardar, em seu silêncio frio, a marca das passadas de quem um dia carregou peso demais. Caminhar por ali era como tocar a história com a sola dos pés, sentindo na pele a mistura de dor, exaustão, resistência e permanência.

Figura 24. Celeiro de madeira (A), estábulo (B), (C) área interna do celeiro com um carro de boi e (D) piso do chão construído em pedras pelos ex-escravizados.





C



D

Fonte: Arquivo pessoal.

Durante a visita, observamos que o único trabalhador presente na fazenda era um homem negro retinto, incumbido das tarefas gerais, representado na **Figura 25**, que foi embaçada para preservação da imagem do funcionário. Mariana e Maria chamaram atenção para o fato de que, apesar da aparente cordialidade nas relações atuais, as famílias negras da região continuam vivendo sob o regime de meia, colhendo café e trabalhando em terras que não lhes pertencem. A estrutura fundiária e social se perpetua, mesmo que sob novas roupagens.

Figura 25. Trabalhador negro retinto cuidando dos afazeres da fazenda.



Fonte: Arquivo pessoal.

Ao redor, dizem existir cemitérios clandestinos, onde negros foram enterrados sem nome, sem oração, sem velório. A caminhada nos levou ainda até o que seria, segundo os moradores, um antigo cemitério clandestino. No caminho de terra em direção à igreja São Sebastião, Mariana contou que, quando criança, passava por aquele caminho às margens do rio para cortar caminho e que, em certa ocasião, outras crianças encontraram um crânio humano no local, apresentado na **Figura 26**.

Figura 26. Locais possíveis de cemitério clandestino de ex-escravizados negros, onde (A) apresenta a rota de desvio e como os bambus se encontram plantados metodicamente; (B) outra rota de desvio que direcionava ao rio; (C) visão de perspectiva do ponto do possível cemitério clandestino à direção da igreja São Sebastião; (D) Rota de desvio de onde antigamente corria águas.



A



B



C



D

Fonte: Arquivo pessoal.

Como bióloga, observei que a disposição dos bambus plantados naquela área não segue o padrão natural de crescimento dessas plantas, como avaliado, este bambu seria o *Bambusa tudoildes*, oriundos da Ásia, em específico China, cujo seu crescimento costuma ser em gomas e denso, a não ser que, seja plantado com método de divisão de touceiras, onde o rizoma e gemas são separadas. Ele é comumente utilizado como forma de “cerca” e ele cresce

rapidamente, dentro de 60 dias, levando no máximo 3 a 5 anos para um crescimento efetivo e pode atingir 24m de altura. O que me fez pensar: “Como um bambu asiático está plantado aleatoriamente em um terreno rural brasileiro, sem a necessidade de cercamento? Porque ‘cargas d’água’ (expressão que representa o ‘porque motivo’) ele estaria ali, sem objetivo algum?” Ao que me faz inferir sobre a hipótese que tenham sido ali colocadas intencionalmente para encobrir vestígios dos corpos enterrados de maneira irregular, “clandestinamente”.

Ainda no trajeto, Mariana compartilhou comigo a história de um milagre atribuído a Nossa Senhora Aparecida. Segundo a narrativa popular, um escravizado seria açoitado em frente à imagem da santa, mas o homem incumbido de aplicar o castigo caiu morto antes de realizar o ato. A comunidade, interpretando esse acontecimento como sinal divino, entendeu que a escravidão deveria cessar. Essa narrativa religiosa revela o modo como fé, memória e resistência se entrelaçam no imaginário local.

Além disso, foram contadas lendas sobre a presença de sacis na região, transmitidas de geração em geração, misturando elementos da tradição afro-brasileira e do folclore popular. Ana, uma mulher branca, das mulheres presentes, relatou que, quando criança, sua mãe dizia ter visto dois sacis pequenos brincando no mato, e que havia muito medo associado a essas figuras, sua mãe dizia: “sai daí, coisa ruim!”. Eu ouvi em silêncio, entendendo que para alguns, o Saci é medo, talvez associado a imagem do negro, bem como a figura do negrinho pastoreiros, onde ambos os personagens eram travessos, davam nós em rabos de cavalos, e faziam suas travessuras, essa fala me lembra a frase de Fanon “Mamãe, olhe o preto, estou com medo!” (Fanon, 2008, p. 105), o que complementa sobre o seu estudo sobre os corpos, “A epidermização do racismo, (...), remete à discussão sobre a percepção fenomenológica do corpo negro pelo outro imperial e racista.” (Bernardino-Costa, 2016, s.p.).

Encerramos o percurso retornando à rua principal da igreja, com o pensamento de que essa visita nos proporcionou uma imersão profunda na memória social, nos conflitos fundiários históricos e nas práticas culturais de resistência da população negra rural. Ao caminhar por esses espaços, percebemos que cada parede, cada trilha e cada relato oral funcionam como suportes de memória, acionando aquilo que Ribeiro, Kamensky e Bussolotti (2025) apontam como o vínculo essencial entre memória e identidade: “o ato de rememorar pode ser traduzido em palavras de uma narrativa. Por meio dessa, outras pessoas – ou mesmo o próprio narrador – tomam consciência de suas vidas, de suas experiências. Descobrimo-se quem é, cria-se uma identidade. A memória traduzida em palavras transmite uma experiência vivida e explica o comportamento do presente.” Nesse sentido, a visita ao território não apenas evidenciou as

marcas do passado escravista e os processos de exclusão fundiária, mas também iluminou como as comunidades negras rurais de Cristina constroem e atualizam suas identidades por meio da rememoração — seja na fala sobre a terra, nas histórias de antepassados meeiros, ou nos modos de resistir à permanência das hierarquias raciais. Assim, o percurso se converteu em narrativa, e a narrativa, em consciência histórica, revelando que a disputa pela terra é também disputa pela memória e pela possibilidade de existir como sujeito pleno na história local.

Com isso, revela-se a ligação entre memória e identidade, que necessita de um suporte a ser interpretado, para ser evidenciada e compreendida. O ato de rememorar pode ser traduzido em palavras de uma narrativa. Por meio dessa, outras pessoas - ou mesmo o próprio narrador - tomam consciência de suas vidas, de suas experiências. Descobrimos quem é, cria-se uma identidade. A memória traduzida em palavras transmite uma experiência vi-vida e explica o comportamento do presente. (Ribeiro, Kamensky e Bussolotti, 2025, p.18)

A história oralizada do bairro Colônia e da Fazenda Amarela revela camadas de silenciamento, mas também de permanência e ressignificação dos espaços. Escutar essas vozes é fundamental para compreendermos o Brasil profundo de suas injustiças, sua espiritualidade e sua capacidade de sobrevivência diante da violência estrutural.

Ribeiro (2016) fala sobre a importância da história oral para a construção dos saberes ou até mesmo como conforma a produção do conhecimento, “(...) que privilegia o diálogo e a colaboração de sujeitos considerando suas vivências, experiências, memórias, identidades e subjetividades, para a produção do conhecimento.” (Ribeiro, 2016, p.2). Até porque durante o decorrer da pesquisa é evidenciado, a reprodução de versões históricas moldadas pelo olhar das elites, o que podemos perceber que a história oficial não é neutra. Ela foi construída majoritariamente pelos “vencedores”, aqueles que detinham poder político, econômico e intelectual. O que confirma a fala da autora aqui citada “As divergências entre a história das elites ou dos “vencedores e dos vencidos são pontuadas e enfrentadas, de modo a desmistificar o processo de construção do conhecimento e dar visibilidade a ‘outras histórias’” (Ribeiro, 2007, 16).

Por isso, muitas narrativas da população negra rural, como suas trajetórias de trabalho, de luta pela terra, religiosidade, violência vivida e formas de resistência, foram sistematicamente silenciadas ou minimizadas. Enfrentar essas divergências, então, significa questionar a própria forma como o conhecimento histórico foi produzido e abrir espaço para “outras histórias”: as histórias das pessoas negras que sustentaram a região, mas que raramente aparecem nos documentos oficiais. Reescrever a história, por intermédio de vozes não ouvidas,

pela oralidade e escutava ativa é parte de um processo de reconstrução mais justa do passado, capaz de reconhecer experiências que foram apagadas e empoderar a população negra como protagonista da memória e do território.

Então, posso falar, o que a terra me disse quando calei para escutar? Eu ouvi lembrança, senti o grito dos silenciados, a dor imerecida de negros subjugados, vi um outro lado da história não contada, mas com ânsia de ser soprada pelos ventos de Cristina. Eu saí dali diferente, como se cada passo naquela terra tivesse me costurado com um tempo que ainda não passou. Como se a história tivesse sussurrado no meu ouvido: “olha bem. Vê se agora você entende.” Isso faz parte da memória, e conforme Pollak (1992 ,p. 204):

A memória é seletiva. Nem tudo fica gravado. Nem tudo fica registrado. A memória é em parte herdada, não se refere apenas a vida física da pessoa. A memória também sofre flutuações, que são função do momento em que ela é articulada, em que ela está sendo expressa. As preocupações do momento constituem um elemento de estruturação da memória. (Pollak, 1992, p. 204)

Essa visão também é dialogada, por Ribeiro, Kamensky e Bussolotti (2025), onde em suas visões, a memória vive dentro de cada pessoa, mas muitas vezes precisamos de objetos externos, como em fotos, lugares, roupas antigas, documentos, que funcionam como “atalhos” para lembrar. Elas afirmam “A memória está presente em nós. No entanto, podemos fazer uso de objetos externos como atalhos para se chegar a algumas lembranças. Ao lado desses “objetos biográficos” é mais fácil narrar uma história, pois “guardam” a memória e “fazem” lembrar das mais diversas maneiras.” (Ribeiro, Kamensky e Bussolotti, 2025, p.21). Esses objetos ajudam a contar histórias porque guardam parte do que vivemos e despertam lembranças que, sozinhas, poderiam ficar esquecidas, ainda mais quando se há uma estrutura de silenciamento e discriminação.

Desta forma, a memória não é algo fixo, pois quando lembramos, sempre colocamos o passado em diálogo com o presente, há uma articulação atemporal. Nesse processo, acontecem rupturas, esquecimentos e mudanças que transformam a forma como registramos e entendemos o que aconteceu. Conforme ainda as autoras Ribeiro, Kamensky e Bussolotti (2025, p.21), “A memória também traz indicações de rupturas, no diálogo entre passado e presente. Essas descontinuidades, rupturas e esquecimentos mudam o registro do passado, fogem ao controle dos que registraram o acontecido, tornando a história uma narrativa intersubjetiva.” Por isso, a história não é uma verdade única e definitiva, mas uma narrativa construída entre diferentes pessoas, pontos de vista e experiências.

A Colônia não é só um bairro rural. Ela é um espaço-tempo em que a escravidão ainda murmura. Onde o racismo fundiário continua se escondendo atrás de contratos, de tradições, de silêncios. É preciso falar em colonialidade do poder, como nos ensina Quijano (2005). A hierarquia que vi ali, nas casas altas e baixas, nos nomes nos papéis e nos nomes esquecidos, é o retrato da modernidade construída sobre o sangue negro. A terra, ainda hoje, não pertence a quem a cultiva com as mãos, mas a quem a herdou com sobrenome. Como aponta Gomes (2011), o racismo fundiário não se vê apenas no passado, ele opera hoje, com outras roupagens. Está na ausência de títulos, na informalidade da meia, na ausência de negros nos registros e nas tomadas de decisão.

Há mais, vi ali uma espiritualidade negra viva, vi resistência no conto da santa, no medo do Saci, nas ervas do quintal, nas palavras de Mariana e Maria. Vi um patrimônio imaterial que insiste em viver, mesmo quando ninguém o reconhece. Talvez eu não tenha visto tudo. Talvez muita coisa tenha passado despercebida. Mas sei que a terra falou. E eu estava lá, para escutar.

CAPÍTULO 4 – Entre a Terra e a Raça: Fundamentação Teórica das Experiências Negras no Campo em Cristina–MG

Este capítulo mergulha na tessitura fina que une terra e corpo, memória e silêncio, raça e pertencimento. Caminho pelas narrativas dos entrevistados como quem percorre uma estrada antiga, marcada por pegadas que não desapareceram com o tempo. Cada relato colhido no município de Cristina–MG abre uma fresta por onde a história insiste em se revelar — não como passado encerrado, mas como presença viva que respira no hoje. As vozes que escuto carregam uma força antiga: são memórias de escravidão, de exclusão e também de resistência, que se misturam ao cheiro da terra molhada e ao suspiro das montanhas.

A entrevista central sobre a experiência negra no campo se transforma, então, em um espelho que reflete a profundidade do que foi, do que é e do que continua sendo negado. A posse da terra, ao invés de ser apenas um documento, aparece como herança afetiva, como forma de existir no território, como raiz que se estende além do visível. E é justamente nesse entremeio que a literatura teórica dialoga com a vida: ela ajuda a compreender o que se repete desde o pós-abolição — a distância entre o “direito” e o alcance das mãos negras. A terra que deveria ter sido liberdade se converteu, muitas vezes, em fronteira de exclusão.

Neste capítulo, caminho também por aquilo que poderia ter sido um quilombo e talvez ainda seja. Não um quilombo registrado em mapas ou documentos oficiais, mas aquele que vive nos gestos, nos modos de morar, nas lembranças compartilhadas no terreiro, nos sobrenomes que se repetem, na vizinhança que se reconhece como família. São territórios que carregam sinais, vestígios, ecos. Mesmo quando o Estado não os vê, a memória os reconhece. E ali, no centro do silêncio, pulsa a possibilidade de terras quilombolas — não como mito ou invenção, mas como história que resiste a ser apagada.

Falo também do racismo fundiário, essa engrenagem quase invisível que organiza quem fica à margem e quem permanece no centro. Ele se manifesta não apenas nas escrituras que faltam, mas nas portas que se fecham, nos olhares que rebaixam, nas estruturas que se repetem. É a forma como corpos negros continuam carregando a marca da subordinação no campo — marca que não nasce da terra, mas da lógica que insiste em negar o direito de pertencê-la. Assim, o território de Cristina–MG se revela como miniatura do Brasil: lugar onde a desigualdade se enraíza e tenta crescer como mato teimoso.

E então chegamos aos silêncios, aos medos, às pausas longas que surgiram nas entrevistas. Silêncios que não significam ausência, mas excesso — excesso de dor, de

prudência, de cuidado. São silêncios que protegem, mas que também denunciam. Quando alguém abaixa a voz para falar de terra, não fala apenas da terra; fala de ameaça, de perda, de vulnerabilidade. E quando o medo aparece, ele não é fruto de fraqueza, mas memória viva da violência fundiária que atravessou gerações.

Nas entrelinhas dessas histórias, percebo que falar sobre posse da terra, para a população negra do campo, é falar sobre dignidade, sobre ancestralidade, sobre aquilo que os antepassados construíram com as próprias mãos. É falar de esperança, mesmo nos espaços em que a injustiça insiste em fazer morada. Assim, este capítulo se transforma em um território próprio: um lugar onde a teoria encontra a vida e onde a vida exige ser ouvida — com respeito, cuidado e disponibilidade.

O que apresento aqui não é apenas análise; é escuta. É caminhar devagar pelo solo de Cristina-MG, reconhecendo que, entre a terra e a raça, há uma história profunda que insiste em sobreviver, apesar dos séculos de silêncio e negação. Aqui, deixo registrado que cada palavra dita, e cada palavra não dita, é parte da luta contínua por existir, permanecer e florescer no campo.

4.1 Contextualização teórica da entrevista sobre posse de terra e experiência negra do campo em Cristina-MG

Os relatos que trago aqui, destas pessoas, trazem à tona as heranças da escravidão e as continuidades históricas que atravessam as formas de inserção da população negra no espaço rural, especialmente no que diz respeito à posse da terra, à informalidade das relações de trabalho e à reprodução de desigualdades estruturais. Abaixo a imagem aérea do bairro Colônia, **Figura 27.**



Fonte: Imagem do Google Maps, 2025.

A análise parte da perspectiva da colonialidade do poder, como formulada por Aníbal Quijano (2005), que compreende o racismo como uma tecnologia moderna de dominação forjada no período colonial e perpetuada nas dinâmicas sociais contemporâneas. Somam-se a essa leitura os aportes teóricos de Hasenbalg (1979), que evidencia a articulação entre raça e classe na produção das desigualdades no Brasil, e de Gomes (2011), que propõe o conceito de racismo fundiário para compreender a negação histórica da terra à população negra rural.

A entrevista se ancora nas memórias e vivências destas pessoas que habitam e conhecem profundamente o território de Cristina, e cujas trajetórias ilustram como o modelo agrário brasileiro, concentrado e racializado, impôs à população negra o lugar da subalternidade no campo. Ao relatar a dinâmica do trabalho rural, a ausência de direitos e a permanência em terras de terceiros por gerações, Mariana, Maria e Carlos evidenciam a complexa permanência de um regime de exclusão que se atualiza sob novas formas, mas que tem raízes no passado escravista.

Neste sentido, busca-se contribuir para o debate sobre território, memória e justiça racial no campo, escutando as vozes que historicamente têm sido silenciadas pelas estruturas do poder agrário e racial no Brasil.

4.2 Memórias e lembranças: terra e escravidão

Tais experiências revelam camadas profundas da estrutura agrária brasileira, marcadas por exclusão histórica e racial. A experiência narrada por Mariana – “a gente foi nascida e criada na fazenda... sempre foi camarada de fazenda” – não é um caso isolado, mas reflexo da forma como a terra e o trabalho foram racialmente distribuídos no Brasil pós-abolição. Como analisa Maria Aparecida: “era um regime de semiescravidão, entre aspas”.

Eh, meus o patrão dos meus pais, aonde que eu fui nascida lá na fazenda Três Pinheiro, a minha mãe viva ainda, tá com faz 70 anos que ela mora lá. E eu, a gente foi nascido e criado na fazenda. Mas foi toda a vida assim e e sempre na nas fazendas assim, né? Na época assim que a gente era que nossos pais que meus pais, né, na década, né, e que os meus pais morava lá, veio que aí se eles ficavam mudava de uma fazenda para outra, de um para outro, mas meu pai nunca foi assim de ficar mudando, né? Então ele morou esse tempo tudo lá, meu pai morreu lá e eu eu e nós que é filho, né? Aí depois eu casei, vim para cá, mas eu a minha mãe mora lá no mesmo lugar e a gente igual você falou aqui no município de Cristina tem muito a maioria só um fazendeiro forte, igual você falou aí, e sempre os nós eh pretos são os os camaradas mesmo, os camaradas mais fortes dos dos patrão na época, que eles tinha mais confiança era assim gente como nós, porque é gente mais humilde É, e faz serviço certo, né?

Como meu pai foi muito estimado lá na fazenda onde que ele morreu, morou e viveu por muito tempo E meus irmãos também agora é. E a gente, eu tenho até orgulho de, porque a gente foi assim, sempre foi camarada de fazenda, né? (Mariana)

Mariana, **Figura 28**, relembra sua trajetória e de sua família na Fazenda Três Pinheiros, onde nasceu e foi criada, destacando que sua mãe ainda reside no local há mais de setenta anos. Durante décadas, sua família viveu e trabalhou em propriedades rurais da região, especialmente em Cristina, Minas Gerais.

Figura 28. Foto de Mariana na Casa Amarela.



Fonte: Arquivo pessoal.

Seu pai, ao contrário de outros trabalhadores rurais que frequentemente mudavam de fazenda, permaneceu longamente na mesma propriedade, onde criou os filhos, trabalhou até o fim da vida e construiu relações de confiança com os patrões.

Ela enfatiza o papel dos trabalhadores negros como os principais "camaradas" dos fazendeiros, ocupando posições de destaque na lógica da subordinação e da confiança dentro das fazendas. Esses trabalhadores eram considerados "mais humildes" e "certos" em seus serviços, o que os tornava valorizados pelos donos das terras, mesmo que em uma posição subalterna. Ao rememorar essa história com orgulho, a narradora demonstra como a identidade camponesa negra se constrói em meio à desigualdade, mas também por meio da resistência cotidiana e da afirmação da dignidade no trabalho.

Do ponto de vista decolonial, a experiência relatada pode ser compreendida como expressão da colonialidade do poder (Quijano, 2000), em que a raça opera como princípio

organizador da estrutura social, especialmente no campo. A permanência da família em terras de outrem, a naturalização da condição de "camarada" e o reconhecimento do valor do trabalho mesmo sob dominação, revelam como os resquícios da lógica colonial ainda se manifestam nas relações fundiárias.

*E aí dali eles não saíam. Dali meu pai ficou eh plantou ali, não saiu mais. E a gente também ficou plantado ali num meus irmãos **nunca saíram para trabalhar para outro lugar.** ficar tudo lá no mesmo mesmo lugar. E e a gente tem, eu sinto uma, **uma honra muito grande** que meu pai criou nós tudo lá nessa fazenda, sabe? Na maior de é Três Pinheiro.(Mariana)*

O orgulho em ser reconhecido como trabalhador de confiança também aponta para uma subjetividade construída a partir da colonialidade, na qual o pertencimento e a honra se articulam não pela posse da terra, mas pela permanência nela como força de trabalho confiável e subordinada. Esse relato, portanto, evidencia a necessidade de repensar as estruturas fundiárias e os sentidos de pertencimento à terra sob uma perspectiva que enfrente o racismo fundiário e os legados coloniais que moldam o espaço rural brasileiro.

A noção de colonialidade do poder, desenvolvida por Aníbal Quijano (2000), ajuda a compreender essa estrutura. Mesmo após a abolição da escravidão, os negros foram sistematicamente relegados às posições mais baixas da hierarquia produtiva, especialmente no campo. Isso é expresso quando Mariana comenta: “sempre os nós eh pretos são os... os camaradas mesmo, os camaradas mais fortes dos... Dos patrão na época, que eles tinha mais confiança era assim gente como nós, porque é gente mais humilde”. Essa fala ilustra como o trabalho negro rural foi naturalizado como subordinado, construído dentro de uma lógica de dominação colonial que persiste nas relações contemporâneas.

Essa permanência da exclusão negra também é abordada por Hasenbalg (1979), ao destacar que a desigualdade racial no Brasil não é apenas cultural ou individual, mas estrutural, e se expressa por meio do acesso desigual aos recursos e à cidadania. A fala “nunca conseguiu (a terra) não” (Mariana) evidencia como a terra, símbolo maior da cidadania rural, sempre esteve fora do alcance das famílias negras camponesas, mesmo após décadas de trabalho.

A entrevistada rememora a dinâmica de trabalho vivida por sua família nas fazendas da região de Cristina (MG), antes da implementação de leis trabalhistas formais como a obrigatoriedade da assinatura da carteira profissional. Nesse período, caracterizado por uma informalidade estrutural e por relações de trabalho marcadas pela reciprocidade forçada, seus pais trabalhavam três dias por semana para o fazendeiro e outros três para a própria subsistência, cultivando produtos como milho, feijão e arroz.

Contudo, mesmo esse arranjo já precário era desestabilizado pelas exigências do patrão. Como o pai da entrevistada era considerado um trabalhador de confiança, era frequentemente solicitado para trabalhar mais dias na propriedade do fazendeiro, comprometendo o tempo dedicado à lavoura familiar. Isso gerava uma sobrecarga para a mãe, que, mesmo em condições de puerpério, retornava rapidamente ao trabalho na roça, levando os filhos pequenos consigo. A divisão sexual do trabalho se mostrava ainda mais intensa nesse contexto, revelando como a mulher negra do campo assumia múltiplas funções sob condições exaustivas.

Mas e tivemos uma vida assim, naquela época antes de eh sobre carteira assinada, aí era muito difícil porque aí era assim a a era lá na fazenda antes de sair a lei, né, de assinar carteira, né, de foi que aí ninguém tinha carteira. Aí era três dias, nossos pais trabalhavam três dias pro fazendeiro, três dias pra gente. Aí plantava aquela, plantava milho, feijão, essas coisas e cuidava. Mas aí a minha irmã, aí meu pai, como o o nosso patrão gostava muito do do meu pai, né? Aí o meu pai (o patrão no caso) segurava meu pai lá na na fazenda para fazer mais dias de serviço. Aí quem cuidava da lavoura e que a gente plantava durante os três dias que pertencia pro meu pai era minha mãe. A minha mãe ganhava o nenê e ia para terminava o resguardo e já ia pra roça com aquelas maloca lá de coisa de coeiro, de criança, ficava lá na roça trabalhando, capinando milho, feijão, arroz. E o meu pai lá na na fazenda roçando pasto, capinando café, fazendo cerca. E assim foi a vida inteira, até quando meu pai aposentou, aposentou por idade e meus irmãos ficou tudo morando lá na mesma fazenda, como mora até hoje a minha mãe, meus dois irmãos solteiros. E e aquele tempo era era assim aqui na nossa região era assim, por exemplo, porque a meus pais era de eles foram nascidos criados em Sesmaria. (Mariana)

Essa narrativa revela a persistência de uma estrutura agrária profundamente desigual, em que trabalhadores negros rurais viviam sob um regime de exploração semi-servil, camuflado por vínculos de lealdade pessoal entre patrões e empregados. A ausência de direitos trabalhistas e a dependência da terra alheia expõem os limites da modernização agrária no Brasil, especialmente para os camponeses negros.

Sob uma perspectiva decolonial, tal realidade evidencia a colonialidade do poder (Quijano, 2000), onde o pertencimento racial e a origem social condicionam o acesso a direitos, à terra e ao reconhecimento. A herança do latifúndio colonial se perpetua, transformando os trabalhadores negros em mão de obra precarizada, mesmo décadas após o fim da escravidão formal. Como aponta Lélia Gonzalez (1982), a articulação entre raça, classe e gênero produz uma lógica de subalternização da mulher negra no campo, responsável por sustentar a reprodução social da família sob condições degradantes.

A estrutura de classe, nesse contexto, é hegemônica e territorializada, os fazendeiros brancos detêm o poder econômico e simbólico, enquanto os trabalhadores negros, mesmo

quando considerados "de confiança", continuam excluídos da posse da terra e da cidadania plena. A questão agrária, portanto, não pode ser dissociada do racismo fundiário (Gomes, 2015), que marca as formas como a terra, o trabalho e os corpos negros são organizados no espaço rural brasileiro. A trajetória dessa família revela não apenas a reprodução de desigualdades históricas, mas também a resistência e a centralidade do trabalho camponês negro na construção do território.

No que se refere especificamente à questão fundiária racializada, tal termo “racialização” é usado para explicar como a sociedade cria e atribui sentidos às diferenças percebidas entre as pessoas com base na ideia de "raça". Conforme a Ciência a raça não é uma realidade biológica, mas sim uma construção social, o conceito de racialização é utilizado para descrever situações em que certos grupos ou indivíduos são tratados de forma diferente por causa da cor da pele ou de outros traços físicos, como se essas diferenças definissem quem eles são (Bolaffi et al., 2002). Neste sentido, Gomes (2011) cunha o termo “racismo fundiário” para descrever a forma como a negação do acesso à terra se estrutura a partir de marcadores raciais.

Aí, aí eu assim, o meu pai de mudou de Sesmaria para Três Pinheiro. Aí ali ele morou até morrer, como minha mãe tá lá até hoje. Aí assim eles aposentaram tudo, mas e... fosse para sair para eles sair para outro lugar, mas como eles gostavam muito dali e não era de ficar mudando, não pretenderam sair. (...) Outro o fazendeiro, né, que é o Dalton Noronha. Aí a gente ficou no mesmo lugar, mas não indenizaram ninguém. (Mariana)

A permanência da família de Mariana como meeiros por gerações, sem qualquer avanço na posse da terra, apesar da contribuição fundamental para a produção agrária, materializa esse racismo. A seguinte fala sintetiza isso: “meu pai ficou eh plantou ali, não saiu mais. E a gente também ficou plantado ali (...) mas não indenizaram ninguém.” Quando perguntado se seu pai ou a família tiveram direitos às terras, Mariana respondeu: “Não, não, não, nunca conseguiu não.”

O relato das entrevistadas revela a continuidade de relações fundiárias marcadas pela informalidade, pela subalternização da força de trabalho e pela precarização das condições de vida dos trabalhadores rurais negros no município de Cristina, Minas Gerais. Com a falência do antigo proprietário da fazenda, o Sr. Lorian, a terra foi adquirida por um novo fazendeiro, Dalton, que assumiu a posse com os trabalhadores ainda residentes e em atividade. “Não denizaram ninguém. Porque... O... O antigo patrão nosso, que era o Lorian lá, tava quebrado. Aí a fazenda foi a É, aí o Dalton comprou a fazenda com a gente lá, com todos os direitos da gente lá, mas aí ninguém saiu porque ele é um bom patrão, ninguém saiu, continua lá mesmo.”

(Mariana) Apesar da mudança de comando, os trabalhadores permaneceram na terra, sem qualquer processo de regularização fundiária ou indenização pelos anos de trabalho e de uso da terra – o que reforça o padrão histórico de despossessão.

Segundo os depoimentos, o regime de trabalho vigente antes da compra da fazenda seguia um modelo de meia ou parceria, no qual os trabalhadores dedicavam parte da semana ao trabalho direto para o fazendeiro e o restante para o cultivo de subsistência, em áreas cedidas dentro da própria propriedade. No entanto, mesmo nessas áreas, os trabalhadores deviam entregar metade da produção ao patrão, evidenciando um regime de exploração que muitos caracterizam como de semiescravidão. A ausência de registro formal (carteira assinada) e de salário-mínimo reflete o desrespeito sistemático aos direitos trabalhistas e à cidadania do trabalhador rural, especialmente quando este é negro.

Não, não, o salário não era salário-mínimo, era assim igual eu falei para você, eh, eles pagavam assim, é, para um tanto. Aí era assim, três dias os homens trabalhavam pro fazendeiro e três dias eles trabalhava para a pessoa. Aí ele dava até arada pra gente plantar o milho e feijão. A meia que fazenda a meia, a meia. (Mariana)

Essa lógica revela a persistência de uma estrutura de classe rural altamente hierarquizada, na qual os trabalhadores ocupam a base, muitas vezes sem acesso a salário digno, terra própria, bens de consumo ou segurança social, conforme a fala de Mariana “Não, não, o salário não era salário-mínimo, era assim igual eu falei para você, eh, eles pagavam assim, é, para um tanto.”. Aliás, a fala das entrevistadas sobre a “migalha” (termo que a entrevistada utiliza) recebida pelo trabalho aponta não apenas para a exploração econômica, mas também para a dimensão simbólica da subalternização, onde o reconhecimento do valor do trabalho é constantemente negado.

(...) era meia. Aí quem era retireiro trabalhava direto, mas não de carteira assinada. Eu não me lembro quando saiu a essas coisas de carteira assinada. Eu não lembro quando foi daí para cá que e os retireiros passaram a ter a carteira assinada o direito no salário. Mas nós assim como era meu pai e meus irmãos que era da enxada lá era só capinar café, passar pasto, fazer cerca. Esses um não tinha carteira assinada. Até agora depois que o Dal comprou, mas pelo... Pelo dia aí era três dias por semana. Mas aquela migalinha, né? (Mariana).

Ao ser questionado sobre a remuneração dos trabalhadores rurais, Carlos José da Silva confirma que, em geral, os salários pagos correspondem ao mínimo legal, “Recebe. É porque o salário mínimo já é o mínimo mesmo, né?”. No entanto, ele ressalta que esse valor representa

apenas o patamar básico de subsistência, sendo insuficiente para garantir condições dignas de vida. Segundo ele, o cumprimento do pagamento mínimo está vinculado à fiscalização promovida por órgãos de assistência social, o que impede a formalização de salários inferiores ao estabelecido. Ele também observa uma diferenciação entre propriedades rurais, algumas fazendas já remuneram acima do salário-mínimo, mas, curiosamente, essas não contam com trabalhadores negros.

E não tem como, né? Porque hoje em dia tem assistência social, então tem muitas coisas e as outras pessoas também, né? Não vai deixar ele receber menos do que aquilo, né? Não tem como mesmo, né? E não tem como sobreviver mesmo, né? Porque aqui tem fazendas aqui que já, já não paga mais salário-mínimo, paga acima do salário mínimo pelos funcionários e até mesmo porque essas fazendas já não tem negro, já não tem negro. (Carlos).

Ele destaca, ainda, que embora a maioria da população do município de Cristina seja composta por pessoas negras, essa população encontra-se majoritariamente concentrada na área urbana, estando pouco representada nas atividades agrícolas formais das zonas rurais. Conforme Carlos, “São negros na fazenda aqui mesmo, que só tem aqui e tem na fazenda da pedra. São poucas fazendas que tem negros. E olha que a maioria da população de Cristina é negra, mas só que é uma concentração na cidade, não é na zona rural.” Esse dado sugere não apenas um deslocamento territorial, mas também a permanência de barreiras raciais no acesso a melhores condições de trabalho no meio rural. Esse fato é confirmado por Maria “É, ela se concentra na cidade, são poucos na zona rural, na verdade até 1980 era só na zona rural, mudou-se pra cidade, né? O êxodo rural, o esvaziamento das fazendas jogou na periferia da cidade, né?”.

Carlos, também aponta para a dinâmica da "terra à meia". Embora esse modelo de parceria possa parecer uma oportunidade, ele frequentemente funciona como uma estratégia de contenção social, que mantém o trabalhador rural negro atrelado a uma estrutura de poder desigual, dificultando sua emancipação e o acesso efetivo à propriedade da terra.

Ah, eu vejo que eles vão continuar, ele não vai sair. Alguns fazendeiros, tipo o próprio fazendeiro, tipo os que vêm mais antigo, eles não fazem nada para os fazendeiros, mas os filhos deles hoje já dá terra meia, então eles preferem ficar os filhos já vão para outra visão os de agora. Então aqueles que estão lá, aqueles que querem, né, aqueles que querem, ele já vai lá, vai ter uma banana, vai ter um café, a meia, ele vai continuar lá. (...) Só que, só que ele tem que usar aquilo para ele progredir. Se ele continuar lá também vai ficar só naquilo. Ele tem que usar aquele benefício para ele progredir e ter algo que ser dele, tipo tirar dali e comprar algo em outro lugar para ele conseguir sair daquilo ali. (Carlos).

Segundo Carlos, os fazendeiros mais antigos não ofereciam benefícios, mas seus descendentes passaram a “ceder” parte da produção aos trabalhadores, o que reforça uma aparência de autonomia — quando, na verdade, a terra continua pertencendo ao branco e o trabalhador continua sem garantias. Como observa Valéria Navarro (2010), a relação de meeira é uma forma atualizada de dependência camuflada de colaboração, onde o trabalhador cultiva a terra alheia e entrega parte do que produz, sem direito à posse, nem segurança fundiária. Isso alimenta a ideia de que há progresso, mas mantém a subordinação no nível estrutural. Conforme Guimarães et al. (2022, p.10), essa ação consiste em uma forma de dominação hegemônica que impossibilita possíveis mudanças de classes, “Dando força à ausência de uma identidade, o regime de classes opera como instrumento de acúmulo de poder da burguesia dominante, permitindo uma concentração deste em posições estratégicas, a fim de impossibilitar profundas mudanças socioculturais.”

Essa crítica sobre a questão dos meeiros é destacada por Maria que, caso esses trabalhadores não utilizem os recursos obtidos com a meia para adquirir um terreno próprio fora das terras do fazendeiro, permanecerão presos à condição de meeiros, sem qualquer perspectiva concreta de emancipação fundiária. Para ela, enquanto continuarem nessa lógica, “Então, se eles não, eh, se eles **não tirar o dinheiro da meia e comprar um terreno fora**, eles vão ficar sendo só meeiros mesmo. Eles nunca vão ter o pedaço de terra fora, **porque ali eles vão ficar como funcionário**, vai continuar, né? É isso.”, reproduzindo o ciclo de dependência e subordinação.

Carlos complementa essa análise ao refletir sobre os obstáculos enfrentados por trabalhadores negros em relação à gestão de recursos. Ainda, mesmo quando há algum ganho financeiro, frequentemente não há continuidade no investimento, seja em educação, seja na aquisição de uma propriedade. Isso, segundo Carlos, acaba por comprometer o futuro não apenas do trabalhador, mas também de seus filhos, que, sem alternativas, tendem a perder o vínculo com a terra e, como aponta Maria, são empurrados para a periferia das cidades “vai pra periferia, né?”. Observo que Carlos associa essa dificuldade à ausência de um histórico de educação financeira e à falta de acesso a oportunidades que permitam a esses sujeitos acumularem bens ou planejarem seu futuro de forma estruturada. Como resultado, o que poderia representar um ponto de partida para a autonomia, torna-se apenas mais uma etapa na reprodução da exclusão do sistema estrutural.

E às vezes os negros também, às vezes ele ganha um dinheiro, só que ele não consegue tipo segurar, tipo, ah, eu vou investir num estudo, num terreno, ele vai gastar, ele vai gastar e lá na frente, tipo, o filho dele, ele mesmo, ele não aí provavelmente ele não vai conseguir ficar naquele local, ele vai, tipo, não

vai ter nada, vai aquilo vai acabar, periferia, tipo uma ajudar, porque ele não ele não consegue administrar o próprio dinheiro, vamos dizer assim, aí não consegue progredir. (Carlos)

Essa é uma questão recorrente no ciclo de vulnerabilidade enfrentado por trabalhadores negros rurais, que apontada por Carlos, mesmo quando conseguem algum rendimento, como no caso dos meeiros, que obtêm parte da produção agrícola, muitos não conseguem transformar esse recurso em um investimento duradouro, como na aquisição de um terreno próprio ou na educação dos filhos. Em vez disso, os recursos são consumidos de forma imediata, sem planejamento de longo prazo. Essa dificuldade de organização financeira, somada à instabilidade do vínculo com a terra, acaba gerando um destino comum, a saída forçada dessas famílias para as periferias urbanas, “(...) vai acabar, periferia, tipo uma ajudar, porque ele não ele não consegue administrar o próprio dinheiro, vamos dizer assim, aí não consegue progredir.” (Carlos), onde enfrentarão novas formas de precariedade.

Observo que esse é o reflexo da situação no Brasil, a desigualdade é tão profunda que, em algumas regiões rurais, parece que o tempo parou. De um lado, há fazendeiros com acesso à tecnologia, educação e poder econômico. De outro, trabalhadores negros vivendo como meeiros, cultivando a terra dos outros, sem garantia de permanência e sem condições reais de ascender socialmente, que dentro dessa lógica se enquadra ao pensamento de Guimarães et al. (2022, p.9): “O proposital e funcional dualismo existente no Brasil é grande ao ponto de ser possível viajar no tempo apenas se deslocando de espaço. Esse feito, do qual a burguesia se serve do melhor dos dois mundos, possibilita que se mantenha seu status econômico e social (...)”. Essa convivência entre o moderno e o atrasado não é um acidente, é parte de um sistema que favorece os donos da terra, que mantêm seu privilégio usando tanto recursos modernos quanto a exploração de formas antigas de trabalho.

Desta forma, essa estrutura permite que o fazendeiro continue lucrando com o mínimo de custo, pois oferece a terra “à meia” — o meeiro planta, colhe, mas fica com apenas uma parte da produção. E, mesmo quando consegue algum dinheiro, esse trabalhador enfrenta uma dificuldade real de transformar esse ganho em algo duradouro, como a compra de um terreno próprio ou o investimento em educação. Falta apoio, informação e histórico de autonomia financeira, o que acaba mantendo essas famílias presas ao mesmo lugar e ao mesmo papel, geração após geração.

Conforme Guimarães et al. (2022, p.9) “Esse mínimo de estabilidade promovido pelo desenvolvimento dependente à burguesia despeja sobre as classes menos favorecidas o ônus da perene impossibilidade de ascensão”. Portanto, vejo que esse sistema foi feito para manter tudo

como está, ele dá uma falsa sensação de estabilidade para o trabalhador, mas garante que o verdadeiro poder e controle continuem nas mãos da elite agrária. Mesmo que houvesse chance de mudar, essa estrutura desigual age como uma trava, impedindo que os trabalhadores mais pobres — especialmente os negros — consigam romper esse ciclo e conquistar verdadeira independência que “Com base neste fator a exclusão social é perpetuada, pois a sociedade passa a ser dividida entre possuidores e não possuidores de bens (...)” (Guimarães et al.,2022, p.10).

Do ponto de vista da colonialidade do poder, conforme propõe Quijano (2005), trata-se de um processo que reproduz a lógica de hierarquia racial e social herdada da colonização. Um certo “cabresto” é colocado, “Então aqueles que estão lá, aqueles que querem, né, aqueles que querem, ele já vai lá, vai ter uma banana, vai ter um café, a meia, ele vai continuar lá.” (Carlos). O trabalhador negro é mantido em um lugar de subserviência "naturalizada", sem acesso pleno ao direito à terra, ao desenvolvimento e à cidadania. Dentro deste contexto, penso na alegoria da história do sapo, muito contada em minha região, onde para cozinhar um sapo, você não pode colocar ele direto na panela quente, você primeiro coloca ele em uma panela de água fria, depois coloca a panela no fogo, e aos poucos o sapo vai se acostumando com a temperatura da água, e assim, ela vai se esquentando aos poucos, e o sapo sem perceber, morre cozido na água quente. O que eu quero dizer com isso, é que os fazendeiros oferecem meios de subsistência confortáveis para as pessoas negras, dando a elas a meia, registro em carteira, casas para morar, no entanto, elas continuam sobre um sistema escravocrata e de um racismo estrutural, sem direito à posse da terra que trabalharam por gerações. Desta forma, alegoricamente o “sapo” é a representação das pessoas que estão nesta condição que parece confortável; a água aquecendo aos poucos é a situação que os fazendeiros estabelecem para no final “matar o sapo”, que seria tirar-lhes os direitos e mantê-los dentro dessa estrutura de subalternidade, que reflete a fala de Carlos “Ele vai continuar lá”. Conforme Guimarães et al. (2022, p.10):

Apesar das diferenças entre as classes dominantes, a repulsa das burguesias dependentes por iniciativas de transformação social é tão grande que, tendo as classes subalternas como um só inimigo em comum, elas se unem em prol da manutenção de seus privilégios advindos da concentração de poder. (Guimarães et al.,2022, p.10).

Neste momento, compreendo que a dificuldade da ascensão de pessoas negras, que muitas vezes sofrem caladas por laços e traços da escravidão, onde tudo se torna mais difícil ou impossível. A fala também reforça uma perspectiva de mobilidade condicionada ao esforço individual, o que remete à análise de Hasenbalg (1979). Ele afirma que, para os negros, o esforço individual raramente se traduz em mobilidade social real, pois o racismo estrutural impõe barreiras que os brancos não enfrentam. Assim, mesmo que o trabalhador à meia busque

“Ele tem que usar aquele benefício para ele progredir e ter algo que ser dele, tipo tirar dali e comprar algo em outro lugar para ele conseguir sair daquilo ali.”, como propõe Carlos, ele estará agindo contra uma corrente histórica de exclusão, que dificulta tanto o acúmulo de capital quanto o acesso a crédito, terra e políticas públicas.

Além disso, Gomes (2011), ao refletir sobre a educação e a subjetividade negra, alerta para a importância de romper com a naturalização do lugar do negro na sociedade. Quando Carlos diz que é preciso usar o arranjo da meia como trampolim e não como destino, “Só que, só que ele tem que usar aquilo para ele progredir. Se ele continuar lá também vai ficar só naquilo. Ele tem que usar aquele benefício para ele progredir e ter algo que ser dele, tipo tirar dali e comprar algo em outro lugar para ele conseguir sair daquilo ali.” (Carlos), aqui é expresso o desejo de mudança, um grito de socorros por seus pares e a noção de que algo não está certo, da percepção de um sistema opressor e a indignação ante a continuidade das pessoas que ainda não perceberam. Aqui, ele aponta para uma consciência crítica que reconhece o risco de permanência no ciclo da servidão, caso não haja rupturas intencionais que é confirmado por Maria “É porque a pessoa deve usar o dinheiro da meia, né, naquela fazenda e comprar terra em outro local, porque ali ele nunca vai ser dono da terra, ficar iludido com aquilo ali, ele vai continuar”.

Em conformidade à Mariana, Maria Aparecida comenta que a situação relatada era recorrente no território de Cristina (MG). Era comum que os trabalhadores rurais prestassem serviços aos fazendeiros por três a quatro dias da semana, recebendo remunerações extremamente baixas, insuficientes para garantir o acesso a bens básicos de consumo. Como complemento, os patrões cediam pequenas porções de terra para cultivo de subsistência; no entanto, mesmo nessas circunstâncias, apropriavam-se de metade da produção gerada pelos trabalhadores, configurando uma relação profundamente desigual.

... eles pagavam bem pouco mesmo, né? Eh, essa história que a Mariana tá falando era comum, né? que a gente comum aqui no território de Cristina, as pessoas, os fazendeiros tinham os funcionários, os funcionários trabalhavam para ele três a quatro dias por semana e recebiam bem pouco mesmo, bem pouquinho mesmo. E o fazendeiro dava um pedaço de terra pro funcionário plantar pra subsistência. E aí o fazendeiro pegava ainda desse pedaço de terra metade da produção. É por isso que... eh... nessa época era um regime de semiescravidão, entre aspas, por não faltava alimento, porque os próprios funcionários ali, eles eh plantavam, né? E ainda tinha que dar metade pro patrão, mas faltava outras coisas, como roupa, móveis, essas coisas, porque eles não tinham dinheiro para comprar. (Maria Aparecida)

Maria Aparecida, **Figura 29**, descreve esse arranjo como um regime de "semiescravidão", dado que, embora não houvesse fome, pois os próprios trabalhadores produziam seu alimento, faltavam recursos para adquirir outros itens essenciais, como vestuário e mobiliário. Essa condição evidencia uma lógica de dominação que combinava exploração econômica com controle social, mantendo os trabalhadores em uma posição de permanente dependência e vulnerabilidade.

Ainda mais contundente é a descrição do sistema de trabalho: “três dias os homens trabalhavam pro fazendeiro, três dias eles trabalhava para a pessoa... a meia”. Essa prática ilustra o que Gomes denomina como “sistemas híbridos de exploração”, nos quais as estruturas arcaicas da escravidão são ressignificadas sob aparatos modernos (meia, parceria, diária, informal), sem garantir direitos básicos como carteira assinada: “os retireiros passaram a ter a carteira assinada... mas nós... era só capinar café... esses não tinham carteira assinada” (Mariana).

Figura 29. Maria Aparecida falando sobre suas vivências, saberes e experiências e do Bairro Colônia.



Fonte: Foto “Empoderamento Negro” NEABI UNIFEI, 2025.

Percebo que a fala de Maria sobre a perpetuação do modelo excludente pelas famílias consideradas “tradicionais”, “os grandes fazendeiros... têm essa dificuldade de coloca ou pessoas mais pobres, como meeiras, né, porque eles querem deter no poder e dinheiro” – evidencia que a luta pelo território negro rural continua marcada por disputas desiguais e enraizadas na memória senhorial da terra.

Sob uma perspectiva decolonial, o caso revela a continuidade da colonialidade do poder (Quijano, 2000), que articula raça, trabalho e terra como eixos de dominação histórica. A experiência dos trabalhadores negros nas fazendas de Cristina reflete um padrão de exclusão fundiária herdado do período colonial e escravista, em que a propriedade da terra permanece concentrada nas mãos de poucos, majoritariamente brancos, enquanto os descendentes de escravizados são mantidos em condições de dependência, informalidade e subalternidade.

Além disso, o regime meeiro descrito deve ser compreendido dentro da questão agrária brasileira, que permanece marcada pela concentração fundiária, pela ausência de políticas efetivas de reforma agrária e pela marginalização das populações negras rurais. Como aponta o autor como Moura (1994) sobre a atual condição de marginalização da população negra – expressa em sua baixa renda e no confinamento em habitações precárias como cortiços, favelas e ocupações – decorre de um conjunto de barreiras históricas à sua mobilidade social. Tais entraves, muitas vezes invisíveis, são sustentados pelo racismo estrutural, que impede a plena cidadania e perpetua uma defasagem socioeconômica desde a Abolição, excluindo os negros dos benefícios da sociedade brasileira.

Em consonância, Oliveira (2007), a estrutura fundiária nacional não apenas perpetua desigualdades sociais, mas também racializa o acesso à terra, institucionalizando um racismo fundiário que naturaliza a exclusão dos negros do direito à terra e ao território. Almeida e Nascimento argumentam que para as comunidades negras, a titulação fundiária constitui o reconhecimento de sua liberdade e do direito de ocupar o território vivido, bem como da sua trajetória histórica de resistência, ancestralidade, cultura e memória; além disso, implica a melhoria da infraestrutura territorial e o acesso efetivo a políticas públicas, como educação e saúde.

Para as comunidades negras, a titulação das terras representa o direito de ser livre e de posse do espaço vivido, o reconhecimento da sua existência histórica de resistência, ancestralidade, cultura e memória, bem como a melhoria na infraestrutura da terra e o efetivo direito de acesso às políticas públicas, como educação, saúde, dentre outras. (Almeida e Nascimento, 2022, s.p.)

Portanto, os relatos das entrevistadas não apenas denunciam um sistema de exploração histórica, mas também revelam a urgência de se repensar as políticas agrárias sob uma perspectiva interseccional, que enfrente as interconexões entre raça, classe, gênero e território, a fim de romper com os legados coloniais que ainda moldam o campo brasileiro. “É, então não era difícil, mas foi criado um regime de escravidão mesmo. E naquela época não era só lá na

fazenda onde meu pai morava, Sesmaria, 7 abril, toda fazenda que igual você tá falando aí que Cristina é muita fazenda, né? Todo lugar era assim.(...) E tinha lugar que era pior lá onde que essa do Lorianio lá, do Manuel Lorianio que eu nasci, criei lá.” (Mariana). Destaca-se a evidência dos sistema escravagista em Cristina em várias fazendas, conforme comentário. E ainda reforçado por Maria Aparecida:

É porque é assim, o meu vô ele falava, né, que porque meu vô nasceu em 1916, né, o pai do meu pai. Ele faleceu faz alguns anos e aí só que ele já faleceu bem já com quase 100, entendeu? Aí ele falava que algumas fazendas era a situação era ainda, ainda de escravidão... mas aí ele falava que o lado de faz com Carmo de Minas, Carmo de Minas era pior. Tem tipo os nomes das famílias que eram piores. E o lado que é do lado de cá, esse lado que a Mariana tá falando do que é o lado que vai para Pedralva, é as melhores fazendas. Todo mundo, todo mundo queria sair das fazendas do lado do Carmo para mudar pras fazendas de cá (Pedralva). Cá eram menores. As fazendas menores eram melhor de se trabalhar porque os patrões eram mais próximos dos funcionários. Eh, porque os patrões também não eram aqueles senhores com muito de dinheiro, com muita gente. Então eles se tornavam, entre aspas, né? É um pouco a assim a situação amena assim, mas as grandes fazendas mesmo que tinham 200, 300 famílias, 200, 300 famílias eram, era o mais difícil de viver, porque as pessoas eram descartáveis, né? (Maria Aparecida)

As falas sobre o “lado de Carmo de Minas” sendo pior, e o lado de Pedralva um pouco mais "ameno", embora também precário, revelam que a violência fundiária se manifesta de maneira regionalizada, mas sempre marcada pela desigualdade racial. O termo “todo lugar era assim” resume o caráter sistemático do problema: um Brasil rural estruturado pelo racismo e pela desigualdade de classe. Portanto, os relatos de Mariana e Maria são testemunhos vivos da manutenção de uma estrutura agrária baseada na exclusão, que mesmo com avanços legais como a aposentadoria ou a formalização recente de vínculos empregatícios, não alteraram significativamente a posição subalterna da população negra rural. A colonialidade do poder que aponta Quijano (2005), a estrutura de classe racializada discutida por Hasenbalg (2005) e o racismo fundiário apontado por Gomes (2009) permanecem como forças operantes na negação da terra e do direito pleno à cidadania para essas famílias em Cristina.

Além dessa estruturação, existe a questão da contratação de mão de obra imigrante pós-abolição, que vem a comprometer o desenvolvimento social e econômico de pessoas negras. Com o crescimento da valorização do café no mercado (especialmente após a conquista de prêmios que conferiram prestígio à produção regional) observou-se uma mudança no perfil dos proprietários de terra. Parte significativa das terras passou a ser controlada por descendentes de imigrantes europeus, originalmente instalados na região como colonos, ou seja, trabalhadores

sem propriedade que migraram para o Brasil, em grande parte, no contexto posterior à Segunda Guerra Mundial.

O depois que o café começou a ganhar prêmio, outras pessoas que são fazendeiras que não vem de fazenda, que eram, na verdade imigrantes, né, que não eram eh proprietários de terra. grandes terras que vieram como eh colonos, né? Esses quando a terra começou a passar mais pra mão dos colonos, aí os colonos eles, quem é descendente de colono não importa em dar a terra meia para pessoas pretas, qualquer que seja, eles querem mesmo é o dinheiro. Mas as pessoas que têm raiz nas grandes, né, os grandes, os grandes fazendeiros, eles têm essa dificuldade de coloca ou pessoas mais pobres, como meeiras, né, porque eles querem deter no poder e dinheiro, né? Mas quando agora com café, estando um pouco mais na mão de pessoas que são os descendentes, né, dos colonos que chegaram aqui na Segunda Guerra, que são pessoas que teoricamente ganharam a terra, mas menos terra, eh assim, essas pessoas não importam muito de dividir, de de partilhar, de partilhar... (Maria Aparecida).

Esses novos proprietários, apesar de não pertencentes à aristocracia fundiária tradicional, passaram a deter parte das terras e, diferentemente dos grandes latifundiários de origem histórica, demonstraram maior disposição para relações mais pragmáticas com os trabalhadores, como a concessão de terras em regime de parceria ou meeira. Para esses herdeiros do processo de colonização, o valor da terra se tornou fortemente associado ao capital financeiro, o que os levou a priorizar o lucro direto, frequentemente preferindo arrendamentos e parcerias que garantissem retorno econômico imediato, em vez de manter vínculos sociais de dominação tradicional com os trabalhadores negros.

Então, a maioria das terras de Cristina estão ainda na mão das pessoas, das famílias que receberam na época que o padre chegou em Cristina, né?... Cinco ou seis famílias. (...) Essas cinco ou seis famílias ainda detêm a terra. (...) Só que em 1913 o estado de Minas Gerais comprou várias Sesmarias para dar para alemães, italianos e portugueses. O estado de Minas Gerais comprou dos fazendeiros a terra, deu para eles, depois comprou deles mesmo, né? Comprou deles, inclusive aqui na colônia comprou e deu os pequenos lotes para os alemães que estavam fugindo da guerra, né? (Maria Aparecida).

Já entre os antigos fazendeiros, pertencentes à elite rural com raízes históricas no latifúndio, a terra permanece como símbolo de poder e prestígio social, e, por isso, há maior resistência à concessão de porções para trabalhadores negros, mesmo sob formas precárias como meeiras. Nesse sentido, as relações fundiárias na região evidenciam não apenas as transformações econômicas trazidas pela valorização da cafeicultura, mas também a permanência de uma estrutura racial de acesso à terra, em que os descendentes de africanos escravizados continuam marginalizados dos direitos plenos à propriedade. Conforme Maria

“assim nessa quer dizer, de fazer, né, esses contratos de meia e aonde as pessoas negras, foram estão começando a começar ter as suas lavouras de agricultura familiar. né? Que é uma coisa que até 1980 era mais difícil. Não tinha, não tinha” (Maria).

Sob uma perspectiva decolonial, essa dinâmica revela como a terra, enquanto espaço de produção, memória, independência e poder, permanece submetida à lógica da colonialidade, onde raça, classe e herança histórica se entrelaçam. A dificuldade de acesso de trabalhadores negros à posse da terra reflete não apenas uma exclusão econômica, mas um apagamento contínuo da presença negra no campo, sustentado por práticas herdadas do colonialismo e do racismo estrutural no Brasil.

Mariana revela as condições extremas de exploração vividas por sua família, especialmente por sua mãe, no contexto rural do município de Cristina. Ao relembrar os períodos em que sua mãe trabalhava para vizinhos proprietários de pequenas porções de terra, Mariana descreve uma realidade marcada pela fome, pela informalidade das relações de trabalho e pela ausência de qualquer garantia de direitos. Sua mãe, em situação de profunda vulnerabilidade, aceitava jornadas exaustivas em troca de um alimento escasso, sendo tratada com desumanidade, como "uma escrava". A jornada era controlada não por instrumentos formais, mas pela observação do sol — evidência da precariedade absoluta das condições laborais.

Nós sofreu das patroa dos vizinhos, igual a Cidinha (apelido de Maria Aparecida) falou ali que é os que tinha o seu pedaço, né, Cidinha? E a gente era camarada, era da fazenda e tinha os que tinham, cada um tinha o seu pedaço. Às vezes chamava a gente para trabalhar, né? A nossa mãe, eu fico vendo a minha mãe hoje, eu fico imaginando assim, meu Deus, com fome, eh, sem naquela pior miséria, ia trabalhar para aquelas pessoas assim com fome. Trabalhava o dia inteiro lá feito uma escrava lá. E a gente junto ali passava fome, passava frio, comia a hora que eles davam ali, aquela amigalha, depois tinha de tardezinha, ninguém tinha relógio. Relógio era o sol. A hora que o sol tava entrando, aí a mãe a “deixa ir embora porque já é umas 3 horas, é a hora de eu chegar em casa fazer janta”... andava uma distância longe para chegar em casa com que bando de fio (filho) assim. Ah, então a nossa vida foi muito escravo foi escravidão mesmo! (Mariana).

Esse tipo de relação evidencia a racialização da pobreza e do trabalho, especialmente no campo, onde mulheres negras, como a mãe de Mariana, eram empurradas para funções subalternas e desvalorizadas. A estrutura agrária brasileira, marcada pelo latifúndio, pela concentração fundiária e pela exclusão histórica das populações negras do direito à terra, reforça essa dinâmica.

Além disso, o trecho evidencia a centralidade do trabalho das mulheres negras na sobrevivência familiar. A mãe de Mariana, mesmo sob condições degradantes, assumia a

responsabilidade de garantir o sustento dos filhos, o que se relaciona com a análise de Lélia Gonzalez (1984) sobre a sobrecarga e a resistência das mulheres negras diante das múltiplas opressões de raça, gênero e classe. O uso da expressão “feito uma escrava” não é apenas retórico: ele expressa uma memória coletiva de um regime de exploração que, mesmo após a abolição, continua operando sob novas formas, reafirmando a permanência do racismo estrutural no campo brasileiro.

Desta forma, como analisa Moura (1988), a abolição da escravidão não foi acompanhada de medidas de inserção dos ex-escravizados na vida econômica com igualdade de condições, perpetuando a marginalização da população negra.

Meu pai, eh, quer dizer, meu pai, a minha meus avós, eles não chegaram ser escravidão assim, sabe? Como era na época, igual a esse aqui fazenda aqui, era lá na fazenda do Sesmária, era na fazenda do do Zéca Lorian lá. Ai as pessoas comia no coxo, comia era aquela coisa horrível. E lá e todas fazendas tinha, né? Todas fazendas tinham o lugar de coisar de da separação dos dos negros escravos. Ai o o meu pai, meus avós, não chegou essa essa passar por isso, mas assim, os nossos os os antepassados deles passaram, passaram, foram escravo, foram é assim, do jeito que é o tipo da escravidão, eles passaram só depois que foi libertado mesmo, que esses um não chegou a pegar, mas ainda pegou essa... Essa parte ainda que foi difícil da época do meu pai, do pai do Cidinha (Maria), do avô da Cidinha. Quer dizer, e... E lá no Dalto, aonde que meu que a minha mãe mora hoje, faz 30 anos que comprou lá, de lá para cá que melhorou, porque ele, o... O... Dalto é um... Um fazendeiro muito honesto, sabe? E ele também tem uma um pouco de sangue de nós pretos, né? nunca fez camarada nenhum de escravo. (Mariana)

Pontuo aqui que a fala de Mariana deixa em evidência uma importante distinção geracional na experiência de trabalho e vivência racial no campo brasileiro. Ela ressalta que, embora seus avós e seu pai não tenham vivido diretamente sob o regime escravocrata, a memória da escravidão ainda era muito presente nas fazendas da região, como na Fazenda Sesmarias, onde relatos davam conta de que pessoas negras eram tratadas com extrema desumanidade, chegando a comer "no coxo", como animais. Essa lembrança coletiva da violência sofrida pelos ancestrais negros revela como o legado da escravidão permaneceu enraizado nas estruturas de trabalho e sociabilidade rural, mesmo após a abolição formal da escravatura em 1888.

Essa continuidade histórica é o que Moura (1988) caracteriza como uma “escravidão moderna”, marcada pela substituição da escravidão legal por formas informalizadas e extremamente precárias de exploração do trabalho negro. A própria narradora reconhece que,

embora sua família não tenha sido escravizada oficialmente, viveu os resquícios desse sistema por meio de relações de trabalho desiguais, pobreza extrema e racismo estrutural.

É importante notar, no relato, a diferenciação feita em relação ao atual proprietário da terra onde sua mãe vive — o fazendeiro Dalto. Segundo Mariana, ele é considerado justo, não por romper com a lógica de subordinação dos trabalhadores, mas por ser percebido como alguém que respeita os trabalhadores negros, inclusive por compartilhar uma ancestralidade comum ("tem um pouco de sangue de nós pretos"), de acordo com Maria Aparecida "Mas talvez é um pouco influenciado por ele ter sangue negro, ele tem..." e complementado por Mariana "tem uma bisavó que era negra, inclusive, era cozinheira dele, ela trabalhou para ele mais de 40 anos. Morreu, morreu com quase 100 anos, né? Quase 100 anos de velha. É preta mesmo, nós somos brancas perto dela, mas era estimada, estimada dele, a cozinheira profissional dele."

Essa consideração revela o quanto, em meio a um histórico de exploração, relações mais humanizadas entre patrões e trabalhadores ainda são vistas como exceções dignas de nota. Porém, há um adendo na fala, ao observar a relação citada entre o fazendeiro e sua bisavó, que era uma mulher negra que trabalhou como cozinheira para a própria família durante mais de 40 anos. Ela é descrita como uma figura afetuosamente lembrada "estimada dele", tendo vivido até quase os 100 anos de idade. Destaca-se que essa mulher era negra de pele escura "preta mesmo, não é só branca perto dela", sinalizando a visibilidade racial da bisavó no contexto familiar.

Destaco aqui, portanto a fala de Mariana apresenta um aspecto ambíguo e complexo das relações raciais no Brasil, a coexistência de laços afetivos com relações desiguais de poder, herdadas da escravidão. A referência à bisavó negra, "cozinheira profissional" da família, expressa o modo como muitos descendentes de brancos (ou que ocupam posições dominantes) reconhecem a presença negra em suas genealogias, mas frequentemente a situam em funções de servidão e subalternizadas. É o que Gonzalez (1984) chama de "afeto atravessado pela hierarquia racial", em que o carinho por figuras negras — geralmente empregadas domésticas, amas de leite ou cozinheiras — convive com a negação de igualdade social e racial.

Compreendo, portanto, que essa dinâmica também está ligada à construção da branquitude brasileira, conforme analisa Sueli Carneiro (2003), que muitas vezes incorpora a "mistura racial" como uma narrativa de harmonia, mas que não rompe, de fato, com a lógica da subordinação "Esses são os efeitos da hegemonia da "branquitude" no imaginário social e nas relações sociais concretas. É uma violência invisível que contrai saldos negativos para a subjetividade das mulheres negras, resvalando na afetividade" (Carneiro, 2003, s.p.). Ao

mentonar que o fazendeiro atual "tem sangue negro" por descender de uma mulher preta, a entrevistada parece justificar a postura mais justa dele em relação aos trabalhadores negros — o que me faz refletir em como, mesmo em contextos de dominação, a ancestralidade negra pode ser evocada seletivamente como uma marca de empatia ou diferenciação moral.

Ponto aqui a questão do mito da Mãe Preta, que consiste em uma construção ideológica herdada do período escravocrata brasileiro, que romantiza a figura das mulheres negras escravizadas que cuidavam dos filhos das famílias brancas. Essas mulheres eram geralmente amas de leite, babás e cuidadoras, e sua imagem foi transformada em um símbolo de carinho, dedicação e amor quase maternal pelos filhos dos senhores. No entanto, essa representação ignora e apaga o contexto de violência, exploração e desumanização no qual essas relações se davam.⁹

Esse mercado se baseia em uma desigualdade estrutural que naturaliza a presença de mulheres negras nesses papéis afetivos subordinados. O afeto, nesse caso, torna-se uma mercadoria atravessada por marcadores de raça, classe e gênero. Elas são “queridas como da família”, mas nunca têm os mesmos direitos ou reconhecimento que os membros reais da família. É uma continuidade do processo de racialização do cuidado: o trabalho reprodutivo e afetivo ainda recai desproporcionalmente sobre corpos negros e femininos.

No entanto, é fundamental reconhecer que essa forma de reconhecimento está longe de representar uma superação da desigualdade racial. Na verdade, como aponta o conceito de racialização, a própria relação entre patrão e cozinheira é historicamente mediada por categorias raciais, em que o corpo negro é visto como naturalizado para o serviço, especialmente o doméstico. Assim, mesmo sendo “estimada”, essa mulher permaneceu durante décadas em uma função de servidão, sem que sua contribuição fosse necessariamente transformada em mobilidade ou reparação histórica.

Retomando a questão da estrutura de classe e posse de terra, Maria Aparecida relata as transformações nas condições de vida e de trabalho ocorridas após a compra de uma fazenda, há cerca de 30 anos, por um novo proprietário de perfil distinto dos antigos fazendeiros locais.

⁹ Como destaca Sueli Carneiro (2005), o mito da Mãe Preta é parte do processo de construção da mulher negra como "não-sujeito" — aquela que não é vista como mulher plena, tampouco como mãe em sentido legítimo. Essas mulheres eram obrigadas a amamentar os filhos da casa-grande, enquanto seus próprios filhos muitas vezes morriam de fome, abandono ou violência. Assim, o mito da Mãe Preta funcionava como uma falsa humanização do cativo, ao retratar como amorosa uma relação baseada em hierarquia racial, exploração e dor. Na contemporaneidade, esse mito persiste de forma simbólica e se atualiza por meio do que Angela Figueiredo (2013) denomina como “mercado do afeto”: um sistema relacional no qual mulheres negras continuam sendo contratadas — agora em condição formal ou informal — para oferecer cuidado, carinho, proteção e suporte emocional às famílias brancas, sobretudo como babás, empregadas domésticas e cuidadoras de idosos.

Segundo ela, essa fazenda, de menor porte, apresenta uma dinâmica diferenciada em relação ao tratamento dispensado aos trabalhadores rurais. Enquanto as fazendas tradicionais da região, marcadas por práticas de exploração e heranças do modelo patriarcal e escravocrata, mantinham relações hierárquicas rígidas e condições precárias de trabalho, essa nova experiência rompe, parcialmente, com essa lógica.

Aí era difícil a vida. De 30 anos para cá, quando comprou essa fazenda, que é uma fazenda pequena, até quando a gente for visitar a família da Mariana, eh, você vai ver, você vai entender a dinâmica, você vai ver que uma dinâmica diferente das outras fazendas, a funcionários que eles que eles mantêm. É, é diferente, totalmente diferente. Aí você eh aí quando o Dalton compra essa fazenda, essa fazenda ele comprou com os funcionários lá. Só que aí como Dalto já era engenheiro em Brasília, tava todo naquela questão de construção, ele já muito empresário muito rico, ele comprou essa fazenda e aí essa fazenda passou a ser como as outras fazendas dele, passou a ter usufruiu de mais coisas, os quem estava lá. Aí já passou a ter enfermeiro para cuidar dos funcionários. É coisa que não é comum. Cristina é a única que até hoje, né, tem única de muitos anos. (Maria Aparecida).

Com a aquisição da propriedade pelo empresário Dalton, um engenheiro considerado por eles “de sucesso” vindo de Brasília, os trabalhadores que já residiam e atuavam na fazenda permaneceram no local, mas passaram a usufruir de benefícios antes inexistentes, como acesso a cuidados básicos de saúde, com a presença de um enfermeiro para atendimento regular. Maria Aparecida enfatiza que esse tipo de prática é incomum na região de Cristina, onde a assistência aos trabalhadores rurais é precária ou inexistente.

Foi a primeira fazenda a ter saúde do trabalhador quando não existia nem isso. Em Cristina não existia, na verdade não existia esse sistema. Ele trouxe o sistema das empresas de Brasília, aí contratou ela, ela e é uma foi uma das funcionários da fazenda e e aí essa e ela sempre morou também nessa fazenda que a família do Mariana mora até hoje. E essa é uma fazenda com dinâmica diferente. Essa fazenda as casas sempre são assim, ele sempre gostam que mantenha a casa organizadinha, um ambiente, porque alguns fazendeiros não importa com isso. (Maria Aparecida).

Pontuo que o relato aqui expressado revela não apenas uma mudança pontual nas condições materiais de vida, mas também um contraste entre diferentes modelos de gestão do trabalho rural. De um lado, a reprodução da lógica latifundiária tradicional, excludente e racializada; de outro, uma gestão mais moderna e, ainda que limitada, mais humanizada. No entanto, mesmo essas melhorias não anulam completamente as desigualdades estruturais fundadas na histórica concentração de terras e nas relações de trabalho racializadas herdadas do pós-abolição, como analisam autores como Moura (1988) e Oliveira (2019).

Em conformidade a Maria Aparecida, Mariana relata que, antes da compra da fazenda por Dalto, as condições de moradia oferecidas pelos antigos proprietários, os Lorianos, eram extremamente precárias. Segundo ela, as casas destinadas aos trabalhadores e suas famílias eram comparáveis a chiqueiros, com estruturas indignas, sem conforto ou infraestrutura básica. Não havia preocupação com o bem-estar dos trabalhadores: faltavam saneamento, banheiros e até água encanada. Apesar de dependerem diretamente da força de trabalho de seus pais, os antigos patrões não se importavam com a dignidade das condições de vida dessas famílias.

É o os Lorianos, igual eu falei para você, os Lorianos lá, as casas deles e a nossa antes de ser do Dalto lá, Deus me livre! Não tinha nem condição. Eh, eh, de qualquer jeito, era como uma, uma, um chiqueiro de eles não importava, não importava, não queria o serviço da gente, dos pais da gente, mas com importar com casa, com conforto da gente, água, água não tinha água encanada em lugar não tinha banheiro. de uma distância assim rodando para pro mangueiro aa e era nossa, não dá nem para a gente ficar lembrando muito assim, a gente fica até nervoso de lembrar aquele tempo. Não (Não tinha banheiro), agora do Dalto tem tudo legal, tudo arrumadinho. (Mariana)

Essa fala revela com clareza os traços de um racismo estrutural e fundiário, em que populações negras camponesas são relegadas a espaços marginalizados, sendo privadas de direitos fundamentais mesmo quando integradas ao sistema produtivo. Isso se conecta à crítica de Moura (1988) sobre a permanência de uma lógica escravocrata nas relações de trabalho do campo brasileiro, onde os trabalhadores negros, mesmo após a abolição, continuam sendo explorados e desumanizados.

Sob a ótica da colonialidade do poder, conforme propõe Quijano (2005), essa realidade também demonstra como hierarquias raciais e sociais, herdadas do período colonial, ainda estruturam as relações de posse da terra e as formas de tratamento das populações negras. A fala de Mariana desvela não apenas a negligência material, mas também a permanência simbólica da subalternização racial no campo, onde o trabalhador negro é funcionalizado, mas não reconhecido como sujeito de direitos.

Essa fala também pode ser lida à luz do pensamento decolonial, que denuncia os modos como a colonialidade do poder continua estruturando as relações sociais, especialmente no campo, onde a raça, a classe e a terra seguem entrelaçadas na manutenção da desigualdade (QUIJANO, 2005).

Maria Aparecida relata que, após a aquisição da fazenda por Dalton, há aproximadamente 30 anos, ocorreram mudanças significativas na qualidade de vida dos trabalhadores rurais. Segundo ela, Dalton promoveu melhorias nas moradias, como a instalação

de água encanada e banheiros, além da manutenção constante das casas, que hoje se apresentam organizadas, pintadas e em condições dignas.

Aí não é que aí foi dividida. Aí as fazenda, por exemplo, esse pedaço que o Dalton comprou, a partir do desses 30 anos para cá, o Dalton começou a organizar as casas pros funcionários, já puxou água, já fez banheiro e continua assim todo ano cuidando da casa. Quando você for lá, você vai ver que as casas, as casas são pintadinhas, organizadas, são, é casa, não parece casa de funcionar de fazenda.(Maria Aparecida)

Mariana complementa enfatizando que as moradias atuais não se assemelham às tradicionais casas de “camaradas” – termo utilizado para designar os trabalhadores rurais subordinados ao regime de parceria ou meeiro, muitos considerados informais – destacando o contraste com o passado vivido sob os antigos proprietários da família Loriani, quando as condições habitacionais eram precárias e desumanas. “não parece casa de camarada...” (Mariana).

Essa narrativa salienta como o direito à moradia digna no meio rural está historicamente condicionado à relação de poder entre patrão e trabalhador, refletindo os legados estruturais de uma ordem fundiária racial e excludente. A melhoria nas condições de vida sob o novo proprietário rompe, ainda que parcialmente, com a lógica de abandono e negligência típica das grandes fazendas historicamente marcadas por relações semiescravagistas, como descrevem autores como Martins (1994) e Nogueira (2007). No entanto, essa mudança não elimina as raízes estruturais da desigualdade, mas revela como a dignidade dos trabalhadores rurais ainda depende da boa vontade individual dos proprietários e não de políticas públicas estruturadas e garantidoras de direitos.

Sob uma perspectiva decolonial, como propõe Quijano (2005), o que está em jogo aqui é a colonialidade do poder: uma estrutura de dominação que sobreviveu à colonização e que associa marcadores raciais e étnicos à posição social e ao acesso à terra, ao trabalho e à dignidade. No caso brasileiro, a racialização do trabalho agrícola após a abolição manteve a população negra em uma posição de subalternidade, reproduzindo desigualdades que hoje são vistas como herança direta da escravidão. O testemunho, portanto, é expressão viva de como as memórias da escravidão, ainda que indiretas, estruturam a compreensão da desigualdade e moldam as relações no presente.

A maior parte das famílias negras residentes nas áreas rurais de Cristina vive em casas cedidas por fazendeiros, sem qualquer tipo de posse formal da terra, “É muito raro. Não tem. (...) é casa de funcionário, mas não...Não, os negros não têm terra em Cristina.” (Maria

Aparecida) e confirmado por Mariana “É isso”. Segundo os relatos, aproximadamente 90% dessas famílias ocupam moradias precárias em propriedades privadas, com pouca ou nenhuma perspectiva de aquisição de terras próprias. Essa dependência da moradia atrelada ao vínculo empregatício impede não apenas a estabilidade habitacional, mas também limita a autonomia dos trabalhadores e os submete a condições de vulnerabilidade contínua. Em alguns casos, trabalhadores têm acesso a casas minimamente habitáveis, o que contribui para uma melhora na autoestima e permite pequenas conquistas materiais, como a compra de um carro. No entanto, essa é a exceção.

E assim, só que aí como eles moram em 90% moram em terras de fazendeiro, aqueles um, já que vai passar a geração lá, tem uns que ainda dão sorte de trabalhar numa fazenda que tem uma casa habitável, um local habitável, uma casa. Aí como a casa já habitava, eles também ficam a autoestima melhor, já ficou ali trabalham de repente por produção no café, consegue comprar um carro, uma coisa, eles vivem ali melhor. Mas aqueles que moram em fazendas que só paga o salário mesmo, não organiza a casa, não haja autoestima melhor vão ficando cada vez mais à margem, né? (...) E aí acabam saindo também. Aí você vê aquela, tem umas fazendas que as pessoas é tipo dois, três meses mora uma pessoa, aí aquela pessoa não aguenta ali toca a mudança do caminhão que já é pouca coisa, vai embora. Aí vem outra pessoa bem mesmo, já com a situação financeira, debilitada, fica mais quase um ano e vai embora. Pois o fazendeiro não oferece subsídio para aquela pessoa. Aí a pessoa chega, a casa tá horrível, a casa tá caindo, aí a pessoa mora lá. Aí já começa todos os problemas, outros problemas sociais. (Maria Aparecida).

A regra, conforme descrito, é a rotatividade constante de trabalhadores, que ocupam casas em péssimo estado, sem qualquer tipo de apoio ou infraestrutura oferecida pelos empregadores. Essas condições degradantes fazem com que muitos desistam rapidamente e se mudem em poucos meses, o que alimenta um ciclo de instabilidade, empobrecimento e exclusão social. A fala evidencia não apenas o descaso dos proprietários rurais, mas também a permanência de uma lógica hierárquica e racializada no campo, onde a moradia continua sendo um instrumento de controle e subalternização da população negra. Esse cenário pode ser compreendido à luz do conceito de racismo fundiário (Oliveira, 2011), que evidencia a intersecção entre desigualdade racial e estrutura agrária no Brasil.

4.3 Racismo fundiário e possíveis terras quilombolas

Questionadas sobre quais fazendas ainda mantêm condições semelhantes ao trabalho escravizado, Mariana e Maria apontam que, atualmente, essas situações são mais raras. Isso se deve, em parte, à falência de muitos fazendeiros após a obrigatoriedade do registro formal dos trabalhadores rurais, com carteira assinada e pagamento de salário. Segundo elas, muitos desses proprietários estavam habituados a explorar a mão de obra sem remuneração justa, dentro de

uma lógica que remontava ao sistema escravocrata. Quando as leis trabalhistas passaram a ser exigidas, esses fazendeiros não se adaptaram e, por isso, perderam sua capacidade de manter as fazendas produtivas. “Hoje não tem mais, porque essas pessoas, igual a Cidinha falou e eu tô falando, essas fazendas, sim, os fazendeiros eh quebraram. Depois que saiu a lei da do salário de assinar a carteira, a maioria quebraram e foi à falência. Aí... Aí não tinha dinheiro para pagar” (Mariana).

Como consequência, há propriedades rurais em Cristina com dezenas de casas abandonadas e em ruínas, porque os trabalhadores se recusam a viver e trabalhar em condições precárias. Os proprietários, por sua vez, não reformam as casas nem oferecem condições dignas de trabalho, mantendo uma mentalidade autoritária e ultrapassada. Mariana cita como exemplo a fazenda da família Lorian, próxima à casa de sua mãe, que hoje abriga apenas dois moradores aposentados. Também menciona o caso da antiga fazenda de Luiz Paiva, parente dos Lorianos, que chegou a ter cerca de 30 casas, hoje completamente desocupadas.

É porque aí, por exemplo, como eles eles foram à falência, porque na verdade eles estavam acostumado com os escravos em si, trabalhar de graça para eles. A partir do momento que teve que pagar o salário, muitos já se viram, se viram também ali numa situação meio... (Maria Aparecida)

Precária. (Complementado por Mariana)

Aí eles foram deixando, deixando, já foram arrumando trabalho na cidade e foram deixando lá de lado. Aí as casas foram caindo... No entanto, a gente encontra em Cristina algumas fazendas que tem tipo 30 casas em ruínas e os fazendeiros quebrados porque ninguém quer morar naquelas casa, eles não conseguem arrumar funcionário porque eles não mudaram nem a mentalidade deles ainda. Eles estão quebrados e não vê que que a fazenda não é próspero porque eles mudaram a mentalidade. Eles não a mentalidade escravagista, mas aí as pessoas hoje já não aceitam mais isso, não. (...) (Maria Aparecida)

Observo que essas falas evidenciam o que classificado como remanescências do escravismo no meio rural, onde estruturas de exploração e hierarquia racial persistem mesmo após as transformações legais (Moura, 2011; Oliveira, 2011). O abandono das fazendas reflete não só a crise econômica de determinados modelos agrários, mas também a resistência de trabalhadores negros a formas indignas de moradia e trabalho, historicamente associadas ao racismo fundiário e à desigualdade estrutural. O processo de ruptura com essas práticas revela um embate entre a modernização legal e a permanência de mentalidades e práticas herdadas da escravidão.

Tem lá perto da minha mãe tem a do Luís Loreno, que era irmão do do meu patrão lá. Eh, era... Era camarada na época. Mas igual nós tá acabando de falar, aquelas casas tudo caindo, tudo de qualquer jeito. Hoje tem duas, duas, porque o homem que mora lá já é aposentado, não quer sair. O dia que vocês

ver, né, vai lá na casa dele. E nos despropósitos que era outro fazendo do primo deles lá, o Luiz e Luiz Luiz Paiva, que é o Luiz primo dos Lorianos, tudo Lauriano. Eh, tinha umas 30 casas também, não tem uma hoje. (Mariana)

Durante a entrevista, Maria comenta que, em Cristina (MG), mesmo famílias negras que residem há gerações em terras de fazenda raramente conseguem o direito à posse legal da terra por meio da justiça. Segundo ela, os juízes, em geral, preferem determinar que os fazendeiros ofereçam uma indenização em dinheiro, em vez de conceder o direito de permanência, mesmo em casos evidentes de uso contínuo por mais de três gerações. Ela lembra de apenas um único caso de usucapião bem-sucedido no município, protagonizado por um homem branco.

Aí lá, lá no Luiz Paiva, uns três ou quatro funcionários que era da época lá, foram na justiça e ganharam a causa. Aí tiveram que dar casa. (...) Não, aquele terreno não. (...) Eles aqui em Cristina, nem os juízes, só tem o relato de uma pessoa que conseguiu que o juiz desse pedaço naquela fazenda. Geralmente o juiz decreta que o fazendeiro dê o dinheiro. Ele não decreta uso campeão, mesmo se a pessoa já tiver três gerações. É uma questão, é só uma pessoa que. (...) Eu conheço uma pessoa, acho que, eu rodeei o território... Conheço uma pessoa que lutou na justiça, mas é uma pessoa Branca. Essa pessoa lutou, ela lutou, os ele tava três geração junto com o pai dele, na verdade foi uma das pessoas que foi tomada a terra. Eu acho que a história dessa pessoa é assim, tem que conversar com ele para saber certinho, porque ele começou a me contar, eu tá, minha mãe que me conhece mais ou menos. Mas assim, o pai dele foi um dos roubados na época que tava dando as terras da o vô dele, bisavô, sei lá. Aí eles ficaram ter três gerações trabalhando na fazenda como os negros. É uma família branca, mas trabalhando assim, sabe? Aí ele provou que essas três gerações da família dele tava lá trabalhando. Mas foi muito difícil. porque na hora da do testemunho, ninguém que morava naquela fazenda quis testemunhar... É, principalmente as pessoas negras. Ele mesmo falou que não entende isso, que ele falou assim: “eles também poderiam ir junto comigo.” Ele ele chamou mais 20 famílias, mais 20 pessoas das casas, sabe? Ninguém. Todo mundo, ainda depôs contra ele ainda. (...) É, mas ele lutou. Acho que ele ficou na justiça uns 12, 13 anos e ele conseguiu. (Maria Aparecida)

Essa exceção chama a atenção justamente porque o beneficiado não era negro. De acordo com Aparecida, essa família branca havia perdido suas terras no passado e passou a viver e trabalhar por gerações em uma fazenda, em condições semelhantes às enfrentadas por trabalhadores negros. O homem, ao buscar reconhecimento judicial do direito à terra, convidou outras famílias — inclusive negras — a testemunharem em seu favor. Contudo, nenhuma delas o apoiou; ao contrário, muitas chegaram a testemunhar contra ele. Apesar disso, após cerca de 12 anos de litígio judicial, ele conseguiu obter o direito à terra. Ele mesmo expressou sua surpresa pelo fato de que, mesmo sendo descendentes de escravizados, as famílias negras da região nunca buscaram judicialmente o direito à posse da terra, o que ele considera um “paradoxo” e um sinal de resignação forçada diante da estrutura opressora local.

Nesta fala, claramente é observado o racismo fundiário, de forma que se manifesta nas práticas do poder judiciário e nas relações de propriedade no campo brasileiro. Mesmo diante da prova material e histórica do vínculo com a terra, populações negras frequentemente não acessam os instrumentos legais que poderiam garantir-lhes o direito à posse. Isso ocorre tanto pela falta de apoio institucional quanto pela naturalização histórica da exclusão, somada ao medo de represálias por parte dos grandes proprietários rurais, perpetuando uma lógica de silenciamento e subalternidade herdada da escravidão. Destaco aqui, portanto, a importância da Reforma Agrária.

A exclusão histórica da população negra do acesso à propriedade fundiária remonta à abolição inconclusa de 1888, quando ex-escravizados foram lançados à marginalidade, enquanto as elites agrárias mantiveram o domínio territorial. Ainda hoje, muitas famílias negras continuam vivendo nas terras onde seus antepassados trabalharam como escravizados ou, posteriormente, como meeiros em condições análogas à servidão. O Brasil rural é, portanto, um palco onde o racismo fundiário se perpetua — e o reconhecimento do direito dessas famílias à terra é um passo fundamental para enfrentar essa injustiça histórica.

Mediante a isso, a proposta às soluções como esta para regularização da posse de terra por comunidades negras é o reconhecimento como comunidade quilombola. De acordo com o Decreto nº 4.887/2003, que regulamenta o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição Federal de 1988, comunidades quilombolas são aquelas que se autoidentificam como descendentes de africanos escravizados e que mantêm vínculos territoriais, culturais e históricos com seus antepassados. Conforme o art. 4º do Decreto nº 4.887/2003 (BRASIL, 2003):

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

A autodeclaração é o primeiro passo desse processo: a própria comunidade deve afirmar sua identidade quilombola. Em seguida, solicita-se o Certificado de Autorreconhecimento à Fundação Cultural Palmares, que habilita a abertura de processo junto ao INCRA¹⁰ para estudos técnicos e titulação do território (Brasil, 2025). Esse processo, embora garantido por lei,

¹⁰ INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária.

enfrenta diversos entraves políticos e burocráticos, especialmente após o enfraquecimento de políticas públicas voltadas às comunidades tradicionais nos últimos anos.

Muitos dos diálogos apontados falam da não existência de quilombos em Cristina, mas conforme as relações sociais se estabelecem neste município, é perceptível as relações históricas e geracionais do local, que tornam evidente um possível quilombo no Bairro Colônia, por exemplo. Destaca-se a fala de Maria “tivesse entrado na justiça aqui tinha vários quilombos.”

No entanto, nem todas as comunidades negras rurais se reconhecem ou querem ser reconhecidas como quilombolas. Em muitos casos, o apagamento identitário, preconceitos internalizados, o medo de represálias ou a ausência de informação dificultam esse caminho, como o caso citado. Nesses contextos, alternativas legais como o usucapião coletivo ou especial rural, conforme o artigo 191 da Constituição Federal (1998) e a Lei nº 8.629/1993 (Brasil, 1993) podem ser acionadas. Para isso, é necessário comprovar a ocupação contínua, mansa e pacífica da terra por mais de cinco anos, uso produtivo e a inexistência de outra propriedade rural ou urbana. Esse processo, mais lento e judicializado, depende do envolvimento de defensorias públicas, organizações da sociedade civil ou advogados populares. O uso de documentos, testemunhos e registros históricos torna-se fundamental para provar o vínculo legítimo com a terra.

Outra possibilidade é o acesso à terra por meio da reforma agrária, coordenada pelo INCRA. Caso a terra em questão não cumpra sua função social, conforme previsto no artigo 186 da Constituição, é possível requerer sua desapropriação para fins de assentamento rural. No entanto, isso exige organização comunitária e pressão política, além da abertura de processos administrativos e técnicos que frequentemente enfrentam resistência das elites locais.

Os diálogos durante a entrevista contatam a longa permanência da Família de Mariana, Maria e suas famílias nas terras de antigas fazendas no município de Cristina (MG), remontando ao período das sesmarias, conforme **Figura 30**, a imagem da fazenda onde reside a família de Mariana, já em sua quinta geração. Em destaque, marcado em amarelo, encontra-se o local destinado ao administrador, situado no ponto mais alto da propriedade. As demais casas, dispostas abaixo, parecem estrategicamente posicionadas, como que sob o olhar constante de quem ocupa o alto, uma forma sutil, mas evidente, de vigiar e controlar.

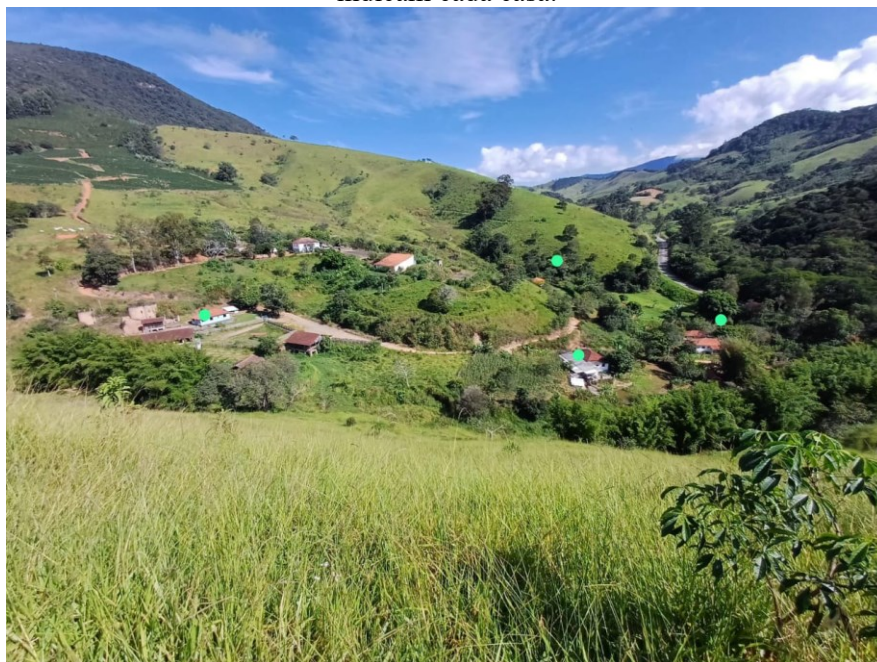
Figura 30. Imagem da fazenda onde vivem a família de Mariana, contando a quinta geração. Está circulado em amarelo o local onde o administrador da fazenda fica, no ponto alto, enquanto as demais casas ficam embaixo, como “forma de monitorar”.



Fonte: Arquivo Pessoal.

Quando questionadas sobre descendência, Mariana afirma não ter tido filhos, mas relata que seus irmãos tiveram filhos e netos que continuam vivendo na fazenda, dando continuidade à presença familiar no território, "Os irmãos já são avós", comenta, destacando a existência de uma quinta geração de descendentes negros ligados àquele chão.

Figura 31. A imagem representa a Fazenda que família de Mariana ocupa, onde os pontos verdes, indicam cada casa.



Fonte: Arquivo Pessoal.

Segundo elas, há pelo menos quatro a cinco gerações, conforme **Figura 31**, de pessoas negras que nasceram, cresceram e trabalharam nessas terras, muitas vezes em regime de meeiro ou outras formas informais de trabalho rural, sem qualquer garantia de posse, "Na família do Lauriano, acho que o pai dele já estava na sesmaria", recorda Mariana, ao mencionar a longa presença de sua família no território. Maria confirma que, mesmo antes da posse pelo atual fazendeiro branco, seus antepassados já viviam ali: "O pai do seu pai na Sesmaria que não era Lorianio ainda." Onde Mariana reafirma: "É, nas Sesmaria, exatamente...".

É escancarado aqui a persistência de vínculos históricos, sociais e afetivos com a terra por parte de famílias negras, mesmo sem o reconhecimento formal de seus direitos territoriais. A transmissão geracional da vida rural, em meio à informalidade e à desigualdade fundiária, revela uma continuidade de práticas que remetem ao passado escravista, mas também à resistência silenciosa dessas comunidades negras do campo.

A memória e a experiência coletiva de pessoas negras no campo não apenas resistem ao esquecimento imposto pelas elites fundiárias, mas também se atualizam nas formas de ocupação, de solidariedade e de vínculo com a terra. De acordo com Ribeiro, Kamensky e Bussolotti (2025):

Parte-se, portanto, do pressuposto de que as fronteiras entre história e memória são intercambiáveis e nem sempre complementares. Por essa razão faz-se necessário observar que a memória (social e coletiva) é formada por narrativas compostas presente, estabelecendo relações claras entre o passado e o presente. Desta maneira, devemos de modo concomitante, atribuir sentido ao passado da mesma maneira que devemos procurar compreender o sentido que é atribuído a ele. Mesmo assim, é preciso pontuar que a história e a memória nem sempre sejam complementares. (Ribeiro, Kamensky e Bussolotti, 2025, p.22)

A memória coletiva é construída pelas narrativas que fazemos no presente, conectando passado e atualidade. Por isso, é preciso compreender não só o que aconteceu, mas também o sentido que damos a esses acontecimentos hoje. Ainda assim, lembram que memória e história nem sempre caminham juntas. Quando falamos aqui, nas entrevistas que revelam a existência de territórios com forte presença negra, ainda que não oficialmente reconhecidos como comunidades quilombolas, estamos validando as memórias ancestrais da negritude não contada ou apagada. Dentre eles, Maria e Marian destacam o bairro da Pedra, espaço que historicamente concentrou dezenas de famílias negras, muitas delas descendentes de ex-escravizados ou trabalhadores sem-terra que viveram por gerações em terras de fazendeiros brancos. "Ah, o bairro do Pinhal já foi, mas agora todos mudaram de lá. O bairro da pedra, que é o É porque lá

tem ainda umas 30, 40 casas de pessoas pretas dentro da fazenda, né?”, afirma Maria sobre a existência de possíveis quilombos.

Segundo Maria, o bairro da Pedra reúne atualmente cerca de 30 a 40 casas de pessoas negras, ainda que a composição demográfica esteja passando por transformações: “há 30 ou 40 anos só moravam pessoas pretas”, conta ela. No entanto, nos últimos anos, famílias brancas empobrecidas da cidade começaram a retornar ao campo e se instalaram no bairro. “Agora está virando um bairro pardo”, diz Maria, projetando que, em uma ou duas gerações, tanto pessoas brancas quanto negras podem desaparecer enquanto categorias visíveis no território, permanecendo majoritariamente uma população mestiça¹¹. Ainda assim, ela afirma: “ainda se denomina um local quilombola”.

Das fazendas, né? É das fazendas, porque lá são umas quatro ou cinco fazendas, mas todas unidas. O, eh, alguns fazendeiros nem são parentes entre si, mas é um bairro que todas têm pessoas pretas, todas fazendo, mas tem pessoas brancas também agora, né? (...) Lá não é o caso dos colonos não, porque lá só tinha até uns 30, 40 anos, até só tinha pessoas pretas mesmo. É que essas pessoas brancas da cidade empobreceram e começaram a voltar pro campo. (Maria)

Essa leitura da identidade quilombola vai ao encontro da concepção defendida por Beatriz Nascimento (2018), para quem o quilombo é mais que um lugar fixo, é uma forma de organização social baseada na ancestralidade, na solidariedade e na resistência contra a opressão racial. Também ressoa com a crítica de Moura (1998) ao reducionismo de leituras racialistas que desconsideram o quilombo como projeto político de libertação social. Em outras palavras, o que define o quilombo não é apenas a composição racial de seus habitantes, mas a continuidade histórica de uma vivência marcada por exclusão, resistência e reivindicação por dignidade.

O Quilombo é memória, é história, é o ser, assim nós o entendemos na década de 70. Era o nosso lema para a recuperação de nossa identidade, de nossa ancestralidade, de ser no mundo adverso. [...] Sob sua esfinge, sua imagem recalcada que estava em cada um de nós, ele inventou um movimento. Fazendo nos lembrar hoje que o quilombo é o espaço que ocupamos.

¹¹ Diálogos de Munaga (2011) sobre a mestiçagem no Brasil, trazem aspectos sobre como a influência hegemônica perpetuou até nos padrões da identidade do negro brasileiro, ela destaca: “A luta dos movimentos negros brasileiros contemporâneos que enfatiza muito o resgate de sua identidade étnica e a construção de uma sociedade plurirracial e pluricultural na qual o mulato possa solidarizar-se com o negro, em vez de ver suas conquistas drenadas no grupo branco, desmente a idéia de uma identidade mestiça conscientemente consolidada. Sem dúvida, o conceito de pureza racial, que biologicamente nunca existiu em nenhum país do mundo, se aplicaria ainda muito menos a um país tão mestiçado como o Brasil. No entanto, confundir o fato biológico da mestiçagem brasileira (a miscigenação) e o fato transcultural dos povos envolvidos nessa miscigenação com o processo de identificação e de identidade cuja essência é fundamentalmente político-ideológica, é cometer um erro epistemológico notável. Se, do ponto de vista biológico e sociológico, a mestiçagem e a transculturação entre povos que aqui se encontraram é um fato consumado, a identidade é um processo sempre negociado e renegociado, de acordo com os critérios ideológico-políticos e as relações do poder.” (Munaga, 2011, p.108)

Quilombo somos nós. Somos parte do Brasil. Esse Brasil democrático, revolucionário, que ajudamos a construir é assim que o queremos. (Nascimento, 2018, p. 352)

Maria também menciona o bairro do Pinhal, que, segundo ela, "já foi" um quilombo, mas cujos moradores se dispersaram. Trata-se de um retrato do apagamento de comunidades negras rurais, processo comum nas dinâmicas fundiárias brasileiras, em que o capital fundiário e o Estado promovem deslocamentos forçados, perda de vínculos territoriais e destruição das bases culturais negras no campo (Gomes, 2017). O apagamento físico, nesse sentido, acompanhada de um apagamento simbólico, ao sumirem os corpos negros dos mapas, também se dilui a memória de seus direitos históricos.

Aí então lá tem lá tem para algumas famílias brancas, mas essas famílias brancas também, assim como as famílias eh pretas estão quase extintas. Agora são, tá ficando um bairro pardo. Eu acredito que na daqui duas gerações não vai existir nessas fazendas se ainda estiver nem brancos, nem negros. Vai existir pardos, o que ainda se denomina um local quilombola, né? (...) Sim. Da. Sim. Sim. Então, então eu acho que na... na daqui umas duas gerações lá seria ainda... ainda vai ter muita gente e lá e vai continuar porque e.. é.. é a característica do local. (Maria)

No entanto, a identificação de Maria sobre os vínculos negros persistentes, mesmo em contextos miscigenados ou em transformação, desafia a rigidez institucional e aponta para uma compreensão ampliada de quilombo. Nesse aspecto, a Constituição de 1988 e os dispositivos da Fundação Palmares (Brasil, 2005) e do INCRA reconhecem a autoidentificação e a ancestralidade coletiva como critérios centrais no processo de reconhecimento dos territórios quilombolas — o que pode e deve ser mobilizado por moradores do bairro da Pedra em futuras reivindicações.

Assim, as falas de Maria e Mariana não apenas testemunham um passado de resistência negra, mas denunciam um presente de racismo fundiário estrutural e afirma a possibilidade de um futuro de luta por reconhecimento. O bairro da Pedra, Colônia e Pinhal emergem, assim, como um exemplo de quilombos contemporâneos em formação ou em disputas, onde a identidade coletiva, a memória e o vínculo com a terra se mantêm como pilares de uma cidadania negada, mas ainda viva.

A presença dessas famílias em território contínuo, aliada à ancestralidade comum e à exclusão histórica, poderia sustentar o processo de reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo. Contudo, o avanço da miscigenação e o empobrecimento de outras parcelas da população têm alterado o perfil étnico-racial do local, que hoje é majoritariamente pardo.

Esse relato se conecta com a discussão conceitual sobre o que constitui um quilombo contemporâneo. Conforme Marques (2009) é fundamental compreender a concepção histórica original de "quilombo", sem que esta seja automaticamente ressignificada, para apreender o termo em suas múltiplas expressões contemporâneas, sejam elas conceituais, metodológicas ou ideológicas. Contudo, essa noção tradicional não se aplica de forma plena e direta à categoria jurídica e política dos "remanescentes de quilombos" ou "quilombolas". Isso porque essa categoria refere-se a um processo específico de autoidentificação étnico-racial, no qual grupos sociais compartilham uma ancestralidade comum e estabelecem vínculos históricos e culturais com determinados territórios. Tais grupos se articulam — por vezes por iniciativa própria, por vezes com o apoio de movimentos sociais ou instituições públicas — na busca por direitos, sobretudo o direito à posse coletiva e definitiva de suas terras (Marques, 2009).

Ainda conforme Marques (2009), a noção de "remanescente de quilombo", portanto, não é apenas uma herança literal dos antigos quilombos históricos, mas um construto político e jurídico que adquire sentido pleno a partir do cruzamento entre os discursos dos próprios quilombolas, das ciências sociais (em especial a antropologia), do arcabouço legal brasileiro e da ação dos movimentos negros e de direitos territoriais. É nesse diálogo que o conceito se atualiza, ganhando complexidade e relevância nas disputas contemporâneas por território, memória e justiça social.

Portanto, para que comunidades como as descritas por Maria Aparecida e Mariana acessem seus direitos, é necessário reconhecer tanto os aspectos históricos e afetivos que limitam a mobilização coletiva, quanto os entraves institucionais que perpetuam o racismo fundiário. O caminho para a titularidade da terra passa, assim, por uma luta interseccional: jurídica, política, subjetiva e comunitária. E é nesse campo que o reconhecimento quilombola aparece não apenas como instrumento legal, mas como um potente ato de afirmação histórica e de justiça social.

Diante desse cenário, é urgente que o Estado brasileiro amplie o reconhecimento das diversas formas de ancestralidade e resistência negra no campo. A posse da terra para pessoas negras que vivem há gerações em espaços historicamente ocupados não é apenas uma questão agrária, mas sobretudo uma questão de justiça histórica e reparação racial. A negação desse direito perpetua o ciclo de marginalização e invisibilidade, enquanto sua efetivação fortalece a democracia, a dignidade e o pertencimento desses sujeitos ao território.

Além disso, essa situação revela o que Nascimento (1980) chamou de "democracia racial falaciosa": ainda que as leis não sejam explicitamente racistas, a prática revela

desigualdades profundas baseadas na racialização dos sujeitos sociais. A resistência das famílias negras em buscar seus direitos não pode ser entendida como passividade, mas como reflexo de séculos de marginalização institucional, ausência de garantia jurídica efetiva, e medo real de retaliações.

Além desta situação, Maria relata um caso emblemático de exclusão racial e apagamento histórico no bairro rural Água Limpa, no município de Cristina (MG). Segundo ela, ao investigar a ausência de pessoas negras naquela localidade, descobriu-se um processo intencional de expulsão dessas famílias do campo no período pós-abolição. O território, anteriormente ocupado por trabalhadores negros, foi vendido pelos fazendeiros ao Estado, e posteriormente cedido a colonos europeus, sobretudo imigrantes alemães. “Eles jogaram os negros para a cidade e venderam a terra pro Estado dar para os colonos. Esses colonos chegaram, mas depois os fazendeiros tomaram a terra de volta e os colocaram para trabalhar como funcionários”, explica Maria.

(...) por exemplo, tem um bairro que nessa onda que...que... eu tava procurando coisas, né? Eh, tem um bairro chamado Água Limpa, que eu perguntei pra filha do fazendeiro, que é um dos principais porque não tinha negros. Não tem negros lá até hoje! E a gente, é uma coisa que a gente assusta também, né? Não tem negros e pardos num trabalhando numa fazenda, só pessoas brancas... Ela, ela desconversou. Depois eu vinha saber que na época que tava começando eh a questão da eh foi a teve a libertação das da escravidão, né? A libertação, eles jogaram os negros para expulsaram todos para a cidade, venderam também terra pro estado, dá para os os colonos. Os colonos chegaram, principalmente alemães também, eles expulsaram os alemães também pegaram a terra de volta. E aí alguns alemães foram para as periferias da cidade, não conseguiram ficar lá, voltaram como funcionário. Por isso que lá tem pessoas loiras trabalhando. Não é as pessoas dessas fazendas lá deve ter umas 40 casas funcionários. Elas são todas brancas, todas mesmo. (Maria)

A narrativa revela a continuidade das práticas excludentes que marcaram a transição do regime escravocrata para o trabalho livre, no Brasil. Ao invés de garantir terra ou meios de sobrevivência aos ex-escravizados, como parte de um processo de reparação histórica, o Estado e as elites agrárias consolidaram um modelo de exclusão que deslocou os negros para as periferias urbanas e incorporou os imigrantes em condições igualmente precárias. “As casas dos funcionários são todas brancas. As famílias negras foram expulsas e hoje só tem descendente de imigrantes europeus lá”, afirma.

Eles deram, depois tomaram de volta também e falar: "Agora você vai trabalhar para mim". E essas pessoas que trabalham lá brancas até hoje, falaram que os os antepassados dele que nem falava português direito, sofriam, assim como os negros moravam naquelas choças que eles falam de nas ah é a mesma moradia que os negros moravam, eles passavam aer, quer dizer que eles continuaram a escravidão naquele daquele local para não ser

para não para fugir da mira da justiça que nem existia. Eles jogaram negro para a periferia, ganharam dinheiro vendendo a terra pro estado. O estado deu pros migrantes. Os imigrantes que chegaram ali eram “meio fracos”, entre aspas assim, né? Ai eles tipo esforçaram isso também. Só que eles não, os imigrantes não conseguiram ficar na periferia da cidade. Ai voltaram como funcionário e lá tá a quarta geração de filhos de migrantes, mas que nunca tiveram terra. (Maria).

Maria escancara as camadas de racismo fundiário, práticas de branqueamento e violência simbólica contra os descendentes de africanos escravizados. Mesmo os colonos europeus que chegaram sem meios próprios foram, segundo ela, também explorados e usados como “mão de obra branca”, reproduzindo estruturas de trabalho semelhantes à escravidão — porém invisibilizadas pelo discurso da imigração e do progresso. “Eles queriam escravizar todo mundo que passasse na frente: negros, indígenas, colonos... Esses portugueses, eles queriam domínio, e até hoje querem”, conclui Maria Aparecida.

Então são vários recortes. a gente vai conversando com as pessoas, a gente vê que dentro da escravidão existiu outra escravidão e sempre as pessoas eh o os as pessoas que chegavam no local, elas que não, não digo os colonos, né, que vieram depois, né, mas as pessoas os donos da terra, ele quem passasse na frente deles, eles queriam escravizar para eles, né, eles queriam, na verdade, escravizar todo quem tivesse ali o negro, indígena ou quem veio, o colono todo. Esses portugueses, eles queriam escravizar e até hoje acho que querem, né? É o domínio, né, das famílias, né? (Maria).

Observo que este recorte se enquadra em um contexto mais amplo de perpetuação das desigualdades fundiárias no Brasil, em que o acesso à terra é historicamente negado às populações negras, mesmo quando há vínculos ancestrais profundos com o território. A memória oral da comunidade, como neste caso, é um instrumento poderoso de denúncia e resistência, e deve ser levada em conta na formulação de políticas de reparação e reconhecimento territorial.

Durante o relato, Maria elabora uma crítica profunda às formas históricas e contemporâneas de dominação fundiária em Cristina, expondo o que denomina como “camadas de escravidão” que se perpetuam sob novas roupagens. Segundo ela, a lógica escravocrata não se encerrou com a abolição formal da escravidão, mas foi ressignificada em estruturas de poder que seguem concentradas nas mãos de poucas famílias tradicionais da região. Para Maria Aparecida, “dentro da escravidão existiu outra escravidão”, sugerindo que as formas de exploração não foram restritas apenas aos negros, mas também atingiram colonos e imigrantes pobres que foram submetidos a relações de trabalho coercitivas e subordinadas, sem acesso à terra. “Esses portugueses queriam escravizar todo mundo: negro, indígena, colono... E até hoje acho que querem. É o domínio das famílias”, afirma.

Eu acho que eles querem manter esse poder, né? A gente vê até na quando a gente vê nas fazendas de café, assim, quando alguém se desponsa num concurso de café, que não é das... das famílias pioneiras, que é alguém descendente de algum colono assim, é meio que existe também um preconceito. Eles falam assim, “fazendeiro tradicional”, eles usam esse termo. É, o próprio fazendeiro fala quando outra pessoa branca ganha um prêmio de um café, por exemplo, só que aquela pessoa tinha era funcionário, é branca, porque os negros não tem acesso à terra. Mas, por exemplo, uma pessoa ganhou uma pessoa de Cristina, só que essa pessoa não é descendente das primeiras famílias, é descendente de família Silva Branca comum aí, que deve ter vindo sido algum colono que vem um pedacinho de terra. Aí eles falaram assim: “Ah, mas o café dele não é tradicional como nosso”. Por quê? O café dele não é tradicional porque não tem mão de obra escrava. Ele não tem uma fazenda. Ele não tem, ele não tem escravo de estimação. (Maria)

O domínio não se manifesta apenas no controle territorial, mas também na reprodução simbólica do poder, conforme Rosa (2017, p. 6) “O poder simbólico “faz ver e faz crer”, transforma a visão e a ação dos agentes sociais sobre o mundo – e desse modo, o mundo”. Este trecho reflete o que Bourdieu (1989, p. 7-8). argumenta “(...) o poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem.” Maria Aparecida denuncia a maneira como a elite local desqualifica qualquer pessoa — ainda que branca — que conquiste espaço social ou destaque na agricultura cafeeira, sem pertencer ao grupo das chamadas “famílias pioneiras”. O termo “fazendeiro tradicional” é utilizado como marcador simbólico de pertencimento à elite escravocrata e excludente, sendo negado a qualquer pessoa fora desse círculo, independentemente de sua competência ou mérito. “O café dele não é tradicional como o nosso... Porque não tem mão de obra escrava”, relata ironicamente sobre o preconceito contra um produtor descendente de colono, que venceu um concurso com sua esposa, sem o suporte de grandes estruturas fundiárias.

Quem, quem foi, quem foi para lá para ganhar o café foi ele com a mulher dele. Então tem esse recorte também. Então a gente vê que a cidade ela é cheia de vários preconceitos. Aí você vai descobrindo uma camada, você vai primeiro ver, olhar a camada do negro, você descobre outras coisas que existe uma coisa de dominação muito maior. Na verdade, umas cinco famílias, elas querem realmente dominar. Ela é... É como se ela se visse ameaçada por qualquer pessoa que, eh, tirasse ali aquele poder dela sobre a terra...ou sobre o... O poder, né, geral da cidade, né, o poder político também, que ele tá muito ligado à terra, né, ele não quer que o dinheiro mude o dinheiro não pudesse mudar de mão. Tem que ficar na mão dos poderosos... não vai poder mudar porque eles têm exatamente porque a partir eles... eles acham que e ao meu ver, eles vêm como uma ameaça. (Maria)

Ao descrever a cidade como “cheia de vários preconceitos”, Maria revela que o racismo fundiário se articula com outras formas de opressão, como o classismo e o patriarcalismo. O

poder político, segundo ela, está intimamente ligado à posse da terra, e a concentração fundiária opera como um mecanismo de exclusão não só econômica, mas também política e simbólica. “É como se ela se visse ameaçada por qualquer pessoa que, eh, tirasse ali aquele poder dela sobre a terra...ou sobre o... O poder, né, geral da cidade”, denuncia.

Esse testemunho é crucial para se compreender como a desigualdade fundiária no Brasil não se limita à ausência de políticas públicas, mas é sustentada por estruturas históricas de poder que operam ativamente para manter seus privilégios. A fala de Maria Aparecida aponta para a urgência de políticas de democratização do acesso à terra que não apenas reconheçam os direitos territoriais de populações negras, indígenas e camponesas, mas que também enfrentem as estruturas simbólicas e políticas que sustentam o racismo fundiário no país.

O dinheiro tá mudando de mãos não pra mão dos.. dos negros de pessoas.(...) Por exemplo, dinheiro para eles, para quem é do poder da elite, das casas dos centros, das casas que você vê, os casarios mesmo, né, que tinha muito dinheiro, muitos escravos, né, eles vê o dinheiro deles hoje passando para mão de pessoas que eram colonos, descendentes de colonos, para eles significa que esse dinheiro vai chegar também mais fácil na mão dos negros, porque tá um passo, tá um passo. Então eles tentam também de certa forma excluir um pouco que sempre quando alguém que não é dessas famílias principais ganha um prêmio, tem uma empresa e sobe na vida, é alvo de crítica também. É como se aquela pessoa não merecesse estar naquele lugar. É como se o lugar tivesse continuar sendo uma fazenda. Tudo gira em ser uma fazenda. Tudo gira em ser o... O poder parece que tem que tá ainda sendo uma fazenda. Eh, o poder tem que tá em quem, né? E que eles... eles acham que as pessoas têm que obedecer, né? E a partir do momento que vem alguém com ideias novas, que acha que as coisas têm que ser partilhadas, é um pouco ele se sente como uma ameaça. É o que é muito complexo, né? Eh, numa visão assim, política assim. (Maria)

Maria descreve aqui, um mecanismo de reprodução de poder típico de sociedades com forte herança latifundiária: a elite histórica, composta pelas “famílias do centro” que concentravam terras e escravizados, que percebe como ameaça qualquer deslocamento do capital para fora de seu círculo. Quando prêmios, financiamentos ou lucros passam às mãos de descendentes de colonos, essa elite antevê um passo adicional: que, em seguida, o dinheiro se aproxime das famílias negras antes confinadas ao trabalho servil. Nessa lógica, o território ainda funciona como metáfora de fazenda: a cidade deve permanecer sob o mesmo regime hierárquico que organizava a casa-grande, e quem ascende economicamente fora desse esquema (que sobretudo defende práticas distributivas, a negociação “ganha-perde”) é alvo de deslegitimação.

A crítica revela como racismo fundiário, classismo e patriarcalismo convergem para bloquear mobilidade social e preservar a propriedade (material e simbólica) nas mesmas mãos. Assim, qualquer inovação que coloque em debate a partilha de recursos ou o pluralismo de

vozes é interpretada como “ameaça” ao que Maria chama de “poder-fazenda”, uma lógica de mando que, embora travestida de modernidade, continua exigindo obediência e naturalizando a exclusão de negros e pobres dos espaços decisórios e da acumulação de riqueza.

Dentro desta lógica, relaciono com Bourdieu (1989), que apresenta a questão dos sistemas simbólicos descritos que traz essa compreensão da dinâmica de como o racismo fundiário se mantém entre pessoas negras do campo.

Os sistemas simbólicos são instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e de conhecimento que cumprem a sua função política de instrumentos de imposição ou de legitimação da dominação, que contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre outra (violência simbólica) dando o reforço da sua própria força às relações de força que as fundamentam contribuindo assim para a submissão inconsciente dos dominados. (BOURDIEU, 1989, p.11).

Quando ele afirma que esses sistemas legitimam a dominação e produzem submissão inconsciente, vemos isso refletido na naturalização de que famílias negras devem permanecer como meeiras, agregadas ou dependentes de favores dos proprietários brancos. Esse conjunto de crenças e práticas, que parecem um tanto “naturais”, só reforça a ideia de que apenas certos grupos têm direito à terra, enquanto outros devem aceitar posições inferiores. Assim, a violência simbólica sustenta a exclusão territorial, pois atua justamente para que a desigualdade na posse de terras de maneira normalizada e até “justa”. Assim, o racismo fundiário não se manifesta apenas na estrutura material da distribuição da terra, mas também na dimensão simbólica que impede que pessoas negras sejam reconhecidas ou se reconheçam como sujeitas legítimas de direito ao território.

Além disso, há um mecanismo estrutural de exclusão econômica profundamente enraizado nas relações agrárias brasileiras, como o sistema de crédito rural que consiste em uma condição essencial para qualquer iniciativa produtiva que não é igualmente acessível a todos, apresentados na fala de Maria e de Mariana. Apesar das políticas públicas voltadas à agricultura familiar, como o PRONAF, o acesso ao financiamento depende de critérios que favorecem quem já detém capital, terra ou prestígio social — o que, historicamente, exclui famílias negras e pobres.

E o próprio sistema ele impede a pessoa negra, o próprio sistema. Porque você diz, você diz tanto da agricultura quanto também (...) é o acesso a crédito, né, principalmente do Banco do Brasil. Eh, quando você vai procurar crédito, você precisa de fiadores. Pessoa, quem vai ser fiador de pessoas negras? Se essas pessoas negras sempre foram funcionárias, teria que ter uma associação, né? É porque ser fiador de pessoas negras ou fiador de pessoas brancas que vem de geração de pobreza, ninguém quer. Porque a fiança, no caso, não em não é nem a confiança que a gente vê, é uma troca de favores.

E essa troca de favores, ela não vai chegar a ter pessoas que eles não querem que chegue, tenha poder. Então, tanto para nós quanto para um branco lá, por exemplo, que é funcionário da fazenda da Água Limpa, uma daquelas 30, 40 casas que moram lá, quando a gente chega para buscar o crédito rural, a gente já não tem a até a pessoa que vai avaliar, ela já não nos olha com o olho de como ela olha para outra pessoa que ela acha, entre aspas, que aquela pessoa merece. Então é isso é uma coisa assim, até já conversei isso com pessoas brancas desse bairro da Água Limpa, que são funcionárias, aí se tornaram meeiras, mas tinham vontade de arrendar um pedaço de terra e conseguir um crédito. Para elas também é dificuldade de chegar até os meios. (...) (Maria)

Mariana destaca que não há negros com terras próprias, com cafezais ou bananeiras em nome próprio: “É, então, igual tava falando para você, eu que, eh, não tem, que eu saiba, não tem assim um uma pessoa... eh... negra que tem cafezal por conta própria ou seja um bananal ou um pedaço de terra. Não existe não.” Esta é uma constatação que evidencia a impossibilidade histórica de acumulação patrimonial pela população negra no campo, mesmo após gerações de trabalho na mesma terra. A ausência de posse formal e o status de meeiro perpetuam um regime de dependência e subalternidade.

Aí arrendar até não, mas se você arrenda terra, você precisa depois ter um financiamento, porque você vê aqui pessoas que são de elite, mesmo tendo fazenda, conseguindo grandes financiamentos, sem nem mesmo precisar e nem uso para aquilo que ela pede. Por exemplo, ela chegou lá com seu sobrenome, Banco do Brasil, qualquer banco vai financiando. Eh, o próprio estado, ele protege essas pessoas. Ele protege. É como se protegesse o dinheiro para não chegar na mão dos funcionários de pessoas que eles querem como funcionário em casa. A exigência de fiadores é um obstáculo central: quem sempre viveu como meeiro ou empregado rural, sem patrimônio registrado, sem vínculos com elites locais ou sem acesso a redes de favor, dificilmente encontra alguém disposto a garantir seu empréstimo. O racismo estrutural atua aqui não apenas na negativa explícita, mas também no olhar enviesado de técnicos e avaliadores, que definem quem "merece" apoio. (Maria)

O que se observa, portanto, é a continuidade de um sistema de privilégios baseado no sobrenome, na cor da pele e na origem familiar. Como afirma Maria, o Estado protege os detentores históricos do poder, assegurando que recursos públicos e privados não cheguem aos que, para esse sistema, devem permanecer como funcionários e não como proprietários. Esse é o cerne do racismo fundiário: a negação sistemática do direito à terra e à autonomia econômica de pessoas negras, mesmo após o fim formal da escravidão.

4.4 Silêncios, Medo, Corpos e Subordinação: a invisibilidade dos negros nas relações fundiárias

Coloco esse trecho da entrevista, um momento reflexivo, pois ele escancara uma das feridas mais profundas do racismo estrutural no campo brasileiro: o impacto psicológico e coletivo da subordinação histórica e a forma como ela continua moldando os comportamentos e percepções de pertencimento de pessoas negras em relação à terra.

É. É isso... e... e... também vem daí vem também enfraquecimento de pessoas de pessoas pretas, pessoas negras, né? Muito mais. Porque as pessoas pretas cada vez eh já vem de uma fragilidade muito grande. E essa fragilidade ela impede muita coisa. Por exemplo, é o caso desse rapaz que conseguiu a terra. No momento que ele foi chamar pessoas negras para irem depor e depor a favor dele e também conseguir o seu pedaço de chão, essas pessoas pretas, negras preferiam ficar do lado do patrão porque já vem naquela coisa de: insubordinação, né? É como se ela já viesse naquela fragilidade. Elas têm dificuldade de se autoafirmar e dizer eu sim é obedecer. Na maioria das vezes o negro ele tem que aprender a ficar quietinho, né? (Maria).

Considero esta fala bem forte e o sentimento de impossibilidade de querer sair da zona de conforto e avançar e, no entanto, o impedimento são os próprios oprimidos, que possuem a dificuldade de se autoafirmarem ou de compreender a sua situação de serem apagados ou mesmo, silenciados por esta estrutura sistêmica enraizada na hegemonia.

Maria Aparecida da Silva identifica um fenômeno central, o enfraquecimento subjetivo causado pela escravidão e suas continuidades, o que Fanon (2008) já apontava como o trauma colonial internalizado que compromete a capacidade de ação política autônoma. Quando uma liderança negra surge e propõe romper com a lógica da obediência, como no caso do rapaz que conquistou a posse da terra e sonhou com um quilombo, os demais moradores negros não se juntam à luta, não por desinteresse, mas por medo, por fragilidade construída historicamente, por uma estrutura que ensinou, geração após geração, que o lugar da pessoa negra é o da submissão, como este pensamento: “Aos olhos do branco o negro não tem resistência ontológica” (Fanon, 2008, p. 104). Agora, imagine quando este pensamento parte dos próprios negros? E eles não tem culpa, só se acostumaram com este sistema hegemônico e racista.

E assim, e isso como veio passando de geração em geração, muitas pessoas acostumaram com isso e trouxeram isso para si. Acostumam. Então, quando alguém fala para ele, levanta a bandeira e fala: "Vamos para a revolução". Em vez ele do lado de alguém que tá querendo revolucionar, ele vai do lado do opressor mesmo, né? (Maria).

Esse medo da “insubordinação” é herança direta do poder disciplinador do latifúndio, que transformava qualquer tentativa de liberdade ou organização coletiva em ameaça punida com expulsão ou invisibilidade. A consequência é o isolamento dos sujeitos negros que tentam acessar direitos, como a terra, mesmo quando a lei ou os marcos jurídicos (como o direito quilombola) estão a seu favor.

É, foi o que aconteceu nesse lado, nesse caso da fazenda Boa Vista, né? O rapaz conseguiu a terra, mas as pessoas que estavam ali, o filho daquelas outras pessoas pretas, ele falou, ele falou assim: "Eu, quando eu ganhei a terra, eu, eu me vi aqui, eu enxerguei aqui um quilombo, porque os outros moradores da terceira geração eram quase todos negros pardos, mas elas não quiseram ir comigo pra luta e elas preferiam depor contra mim", né? (Maria).

A experiência descrita por Maria também revela o papel do medo na desmobilização coletiva. Ao escolher depor a favor do patrão e contra o vizinho negro que tenta legalizar sua posse, os moradores revelam o quanto a dependência econômica e simbólica ainda os prende ao antigo senhorio, mesmo sem correntes visíveis.

Essa é a face mais cruel do racismo fundiário: ele não apenas nega o acesso à terra, mas também destrói os vínculos de solidariedade, impede a organização coletiva e mina a construção de identidade e pertencimento. O sujeito negro que ousa se insurgir é visto como fora de lugar, até mesmo por seus pares — exatamente como o sistema quer.

Como Mariana sintetiza, “isso é ser escravo”: não no corpo apenas, mas também no hábito de obedecer, no medo de desejar, na desistência de lutar.

Além dessas falas, posso citar o depoimento de Carlos José da Silva, que oferece uma reflexão profunda sobre a permanência de estruturas herdadas da escravidão que ainda organizam a vida social e econômica de muitos negros nas áreas rurais do Brasil. Ao relatar a trajetória de sua família e de amigos que continuam trabalhando em fazendas, ele evidencia como os vínculos com a terra dos fazendeiros permanecem, muitas vezes, não por escolha, mas por ausência de alternativas materiais, educacionais e de reconhecimento social. A fala revela o que Lélia Gonzalez identificava como um “racismo à brasileira”, que se manifesta de forma camuflada, mas estrutural, naturalizando desigualdades e a subalternização dos corpos negros. “O racismo latino-americano é suficientemente sofisticado para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças à sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento.” (Gonzalez, 2020, p. 131, Gonzalez, 2020, p. 42).

Agora o meu pai, os irmãos deles chegou que o meu avô morava em fazenda, até antes de comprar o terrenos aqui onde a gente mora hoje. Ai depois disso eu vim trabalhar no motorista, mas os meus amigos, tem amigos que até hoje trabalham em fazenda, ainda não conseguiram tipo sair desse vínculo ainda, né? até mesmo por, não sei se foi por condições ou por falta de estudo que não conseguiu sair desse caminho. E até hoje eles continuam seguindo meus pais falecendo, os irmãos falecendo, eles continuam seguindo esse caminho de trabalhar para fazendeiro. (...) E eu... Eu observo bastante isso, eu tenho converso bastante com eles e eu vejo que são as mesmas famílias. (Carlos)

Carlos observa que a lógica da servidão — o “costume de servir” — ainda está profundamente enraizada em determinadas mentalidades e práticas. A ideia de que o negro serve melhor ao branco do que ao próprio negro aponta para uma violência simbólica internalizada, onde o colonizado reproduz valores do colonizador: “É isso. Eu percebo isso. Ele não faz para você igual ele vai fazer para um branco. Tipo, ele não se faz, mas eu trabalhar com negro. Ah, ele vai, mas ele não faz um bom serviço.” (Carlos). Essa percepção, embora dolorosa, é essencial para compreender como se perpetuam hierarquias raciais no mundo do trabalho rural. Beatriz Nascimento (1982) já advertia que, mesmo após o fim legal da escravidão, o controle sobre os corpos e os destinos negros continuou sendo exercido por meio de mecanismos sociais, culturais e econômicos.

Gonzalez e Carneiro, resgatadas por Gomes (2017), denunciam como o racismo no Brasil se manifesta de forma “cordial” e “silenciosa”, mas profundamente estruturante. Carlos, ao afirmar que negros tendem a servir melhor ao branco do que ao negro, evidencia essa interiorização do racismo que Gomes e Gonzalez apontam como um dos grandes desafios da luta por emancipação. Trata-se de uma herança da domesticação colonial, que ainda molda o imaginário e as relações sociais nos espaços rurais. Como disse Maria Aparecida, “Eu acho que é o costume da servidão, né?” e confirmado por Carlos “servidão”, ou seja, um costume socialmente aprendido e culturalmente reforçado.

A repetição geracional da condição de trabalhador em fazendas, majoritariamente entre famílias negras, é um exemplo claro do que Quijano (2005) denominou colonialidade do poder. Segundo o autor, a modernidade ocidental se edificou sobre uma matriz de dominação que articula raça, trabalho, gênero e território, mantendo os corpos negros em posições de subalternidade. No caso das famílias negras do campo, a exclusão histórica do acesso à terra e à educação formal atua como um mecanismo que perpetua a servidão moderna, ainda que travestida de relações de trabalho assalariado ou de parceria informal.

Os pais falecem, os filhos continuam. Aqui mesmo perto da gente tem um vizinho nosso, né, que o pai dele aposentou e o pro pai aí continua na fazenda. Aí vai tipo vai seguindo aquela... Aquela norma, né, que vinha de antigamente seguindo aquela... Aquela rotina. Aí eu... Eu vejo que isso tipo que impede os negros de ter alguma coisa assim própria, de ter uma casa, de... De se libertar dessa, tipo, meio que escravidão assim, né? Você não, você não tem liberdade. E se você trabalhar para fazendeiro, ah, você é só aquilo mesmo, você não muda, você não cresce, talvez você não tem a oportunidade de estudar, de desenvolver como pessoa. Aí você vai ficar só naquilo e praticamente se se você casar e continuar morando na fazenda, os próprios filhos também vai seguir aquele mesmo caminho. E pros brancos, não. branco, um você tem um apoio maior. Eu vejo que os meus os meus amigos mesmo, os brancos, eles conseguem, tipo assim, desenvolver mais, porque ele tem um apoio maior. O negro assim, pela minha visão, ele não tem apoio. Talvez assim do próprio negro, porque o negro às vezes sem ele talvez não tá na mente dele, mas ele ele prefere ajudar o branco do que o negro. Tipo, se você chamar um negro para trabalhar, por exemplo, ele vai trabalhar para você, mas ele não vai desenvolver um bom serviço conforme ele for fazer para um branco. (Maria).

Maria complementa com sensibilidade ao apontar que o que se observa é o legado da servidão. Neste contexto, durante o diálogo, me utilizei da palavra “domesticado” para complementação, uma vez que esta, ressoa com a crítica de Augel (1997) à “ação civilizatória, “cultura não pautada nos moldes da cultura dominante” (Augel, 1997, p. 183) que visava moldar os negros segundo padrões europeus hegemônicos, apagando sua ancestralidade e autonomia dentro da lógica dominante “numa sociedade norteadada pela ideologia do branqueamento e ainda deformada por resquícios da mentalidade colonialista e dominadora” (Augel, 1997, p. 183). A superação dessa lógica passa pela valorização da memória coletiva, da identidade étnico-racial e do acesso ao direito à terra como forma de reparação histórica.

E tipo, ele ele costumou servir. Ele fala: "Eu vou servir, ele, ele fica feliz em servir. aí se você vai com uma proposta tem que ser diferente. Ele não aceita. Ele não aceita mudança, ele prefere seguir aquele caminho e acha que aquilo é o certo. É como antigamente já fazendeiro falava, ó, vai assim, você vai ficar, vai seguir só aquele caminho. Hoje não. A pessoa, pessoa estuda, tem uma oportunidade, você vê que os caminhos vão se abrindo através do estudo. Aqueles que não estudam, não tem oportunidade, ele segue aquele caminho (o da servidão). Agora, uma pessoa assim, tipo você, a minha irmã que estuda, você já vê de uma outra maneira, fal tem possibilidade, mas você tem que abdicar de algumas coisas, ouvir mais, aceitar mais o que o outro fala, senão você vai seguir aquele próprio caminho mesmo. Eu vejo dessa maneira. (Carlos).

A fala de Carlos também denuncia uma ausência de apoio social às famílias negras, o que contrasta com os mecanismos de proteção que ele observa entre as famílias brancas. Isso revela não apenas uma desigualdade de oportunidades, mas um bloqueio simbólico e político que dificulta a ascensão social dos trabalhadores rurais negros. O racismo fundiário, como conceituado por Luciana Brito (2021) e outros estudiosos contemporâneos, se revela não só na

negação da terra, mas na reprodução de um lugar social subalterno que parece destinado a nunca ser superado, a menos que haja uma ruptura profunda, baseada em políticas públicas, educação emancipadora e no reconhecimento da dignidade das trajetórias negras no campo.

Tenho pensado e lido sobre isso: como o cativo no Brasil nos (des)educou a respeito do que desperta nossa indignação e revolta. Quais corpos o povo brasileiro médio se acostumou a ver em padecimento? Como o passado escravista orienta o nosso presente? Acredito, sobretudo depois de 2020, que as pesquisas produzidas no campo da história social da escravidão podem ajudar bastante a entender essas questões. (Brito, 2021, p. 130)

A constatação de que muitos trabalhadores “se acostumaram a servir” e se sentem confortáveis na manutenção da subordinação está diretamente relacionada à ideia de colonialidade do poder, proposta por Quijano (2005). Segundo o autor, a dominação colonial criou uma estrutura de hierarquias raciais que perdura até hoje, mesmo após a independência formal dos países colonizados. A raça foi utilizada como critério para classificar as populações e determinar seus lugares sociais, sendo os corpos negros historicamente posicionados como inferiores, destinados ao trabalho servil. Essa lógica ainda se expressa no modo como os trabalhadores negros percebem e naturalizam a própria posição subalterna.

Quando Carlos menciona que alguns trabalhadores negros não aceitam propostas diferentes, mesmo quando há possibilidades de mudança, ele está descrevendo um processo de naturalização da desigualdade, que Gomes, a partir do pensamento de Lélia Gonzalez, interpreta como um resultado do racismo estrutural e internalizado. O trabalhador rural negro, em muitos casos, não apenas sofre a opressão, mas acaba por internalizá-la como “normal”, como um destino social esperado. Essa percepção é um dos principais desafios da luta antirracista: romper com a lógica que ensina os negros a se conformarem com a servidão, como se essa fosse a única possibilidade viável.

Hasenbalg (1979), ao analisar as desigualdades raciais no Brasil, afirma que a mobilidade social da população negra é sistematicamente bloqueada por barreiras sociais, econômicas e simbólicas. A fala de Carlos José reflete isso ao afirmar que, para quem estuda, os caminhos se abrem — mas, para quem não estuda, o destino parece ser o mesmo de seus pais. A educação aparece como um possível fator de ruptura, mas também como um privilégio inacessível para muitos, o que reforça a reprodução da desigualdade.

Além disso, a prática das terras “a meia”, em que o trabalhador cultiva a terra de terceiros e divide parte da produção com o proprietário, é descrita por Valéria Navarro (2010) como uma forma contemporânea de dependência econômica camuflada de parceria. Esse tipo

de arranjo, aparentemente vantajoso, na verdade mantém o trabalhador preso à terra do outro, sem garantia de segurança jurídica, sem patrimônio acumulado e com baixa margem de autonomia. A permanência dos trabalhadores nas fazendas não se dá, portanto, por escolha livre, mas por falta de alternativas e por uma estrutura de poder que ainda favorece a reprodução da dependência.

Esse relato, portanto, não é apenas uma memória pessoal. É um documento social que expõe as continuidades coloniais ainda vivas nas relações de trabalho e nas formas de pertencimento ao território. Ao fazer estas vozes serem ouvidas por meio da escuta dessas experiências, a pesquisa contribui para o rompimento do silêncio histórico e para o fortalecimento das lutas por justiça social e territorial.

Os relatos de Maria, Mariana e Carlos revelam camadas profundas da exclusão vivida por populações negras no campo mineiro, especialmente aquelas que ainda residem ou descendem de famílias que viveram em antigas fazendas da região de Cristina. A recusa em falar sobre as próprias condições de vida e de trabalho, segundo Maria, é resultado de um medo estruturado historicamente: falar “demais” pode custar o pouco que se tem. né? “Tem. E eles não gostam muito de falar sobre o assunto. Quem mora em fazenda não gosta de falar não, eles não falam.” (Maria). A terra, portanto, nesses contextos, não é posse, é concessão temporária, marcada pela vigilância social e pela sujeição racial.

Porque a gente fala é porque a gente não tá na pele também, né, Mariana? Porque a gente não mora em fazenda, não mora em terra de outra pessoa e a gente não sabe. É que talvez essas pessoas elas têm medo de falar algo e aquilo que tá e, e, é aquele pouco que tá ali na sair da mão dela, né? que às vezes ela tá ali, tá tranquilo naquele local sofrendo e morando e então ela tem medo de falar para as pessoas. (Maria).

Segundo Maria Aparecida, muitas dessas pessoas evitam falar sobre suas condições de vida ou sobre as relações de poder nas quais estão inseridas. Tal silêncio, segundo ela, é motivado pelo medo de perder o pouco que possuem: um espaço precário, mas ainda assim percebido como garantia de sobrevivência. Essa autocensura decorre de um contexto histórico de dependência e subalternidade, no qual a terra nunca lhes pertenceu e a obediência foi socialmente imposta como condição de permanência.

A diferença entre quem vive “em terra dos outros” e quem possui, ainda que minimamente, um pedaço de chão próprio, marca uma clivagem de poder e liberdade. “Então é, a gente não tá dependendo da fazenda” Mariana destaca que, por não depender diretamente das fazendas, ela e Maria se sentem mais à vontade para falar sobre a realidade do campo e suas

desigualdades “(...) porque só que a gente, eu também não sei como eh... que se dá isso, porque a gente fala livremente, porque a gente, né... Pelo menos o pedacinho que a gente mora é da gente, então sempre foi.”. Essa distinção territorial não é apenas material, mas também simbólica e política: possuir terra é, nesse contexto, uma forma de ruptura com a lógica da obediência herdada da escravidão e perpetuada pelas relações de meeiro e agregado.

porque eu mesmo já quando eu nasci aqui e o meu vô comprou aqui, meu pai chegou morar em fazenda, mas meu vô comprou aqui, acho que ele deve fazer só 60 e poucos anos. (...) Então, o meu avô comprou aqui esse pedaço na colônia, já vai fazer uns 60 e poucos anos que ele, ele teve a oportunidade de comprar. (...) Então, eh, foi uma coisa, eu já nasci já assim, então eu não tenho essa, esse olhar de quem morou na fazenda. Já trabalhei nas fazendas muito, né? muito de ir trabalhar, mas tipo, saí da minha casa e ia lá trabalhar. Mas eu não sei, mas eu não sei, eu não sei o que é morar lá de saber alguém de mudar, né, de casa eu nunca mudei, essas coisas, né? Eu não sei o que como é se dá esse processo, porque as pessoas têm tanto medo. É, não é assim, não é meu lugar de fala nesse nesse, nesse, né, por né, porque eles têm tanto medo, mas ninguém fala muito. (Maria)

No depoimento de Maria, evidencia-se uma diferença significativa na experiência de vida entre pessoas negras que residem em propriedades próprias e aquelas que vivem sob a tutela das antigas fazendas “as gerações, né, foram criados desse jeito, né?” (Maria). Ela relata que seu avô adquiriu um terreno no bairro da Colônia há mais de 60 anos, o que garantiu à sua família certa estabilidade territorial e autonomia. Assim, Maria afirma ter nascido e crescido em terra própria, o que a distancia de uma vivência marcada pela submissão direta à autoridade dos fazendeiros. Embora tenha trabalhado em fazendas, ela destaca que sempre o fez saindo de sua casa, em condição de prestadora de serviço, e não como moradora da propriedade alheia.

Esta situação mencionada contrasta com o silêncio predominante entre aqueles que ainda vivem nas terras das fazendas. Ela reconhece que não tem “esse olhar de quem morou na fazenda”, e, por isso, afirma que “não é o seu lugar de fala” comentar com propriedade sobre o medo que essas pessoas sentem. No entanto, observa que o silêncio e a evasão são comuns entre os moradores das fazendas, sugerindo que o medo de perder o pouco que possuem — mesmo sob condições precárias — os leva a evitar conflitos ou denúncias.

Isso, me fez refletir sobre os efeitos psíquicos e sociais da dependência histórica imposta às populações negras rurais. Como destacam autoras como Lélia Gonzalez (1988) e Beatriz Nascimento (2006), o apagamento da voz negra e a perpetuação do medo estão profundamente enraizados nas estruturas coloniais que sobrevivem no Brasil contemporâneo. O receio de “falar

demais” ou de “provocar o dono” é resquício direto de uma lógica escravocrata que se perpetua por meio da desigualdade fundiária e da ausência de garantias institucionais reais.

Maria, ao reconhecer seu distanciamento dessa realidade e ao mesmo tempo afirmar sua trajetória de liberdade relativa, dá testemunho do quanto a posse da terra pode impactar não apenas as condições materiais de existência, mas também o grau de liberdade subjetiva e política das populações negras do campo.

Observo aqui, que a fala tanto de Mariana, quanto a de Maria torna evidente como o acesso à terra, mesmo quando limitado, pode representar uma ruptura simbólica com a lógica colonial. A relação entre território e autonomia é de extrema importância para o desenvolvimento social e econômico de uma sociedade “Com a regularização fundiária, a agricultura familiar brasileira ganha autonomia e liberdade para escolher o modelo de desenvolvimento mais adequado à preservação da vida” (CONAFER, 2023, s.p.). O direito à terra é condição para o pleno exercício da cidadania negra, pois representa a base para a reconstrução de uma identidade histórica que foi sistematicamente apagada.

Dentro deste contexto, ressalta-se a fala de um tópico anterior, que ao percorrer a zona rural do município, Maria aponta que cerca de 80% dos agricultores familiares ainda descendem de imigrantes europeus (portugueses, alemães e italianos), com raríssimas ocorrências de miscigenação com indígenas, negros ou espanhóis. Os bairros rurais mencionados — como Colônia, Beleza, Sertãozinho, Graminha, entre outros — se configuraram historicamente como áreas de exclusão para a população negra, especialmente após a Primeira Guerra Mundial, quando parte das terras foi vendida por fazendeiros ao governo, que as destinou a imigrantes. Nesse processo, os negros foram sistematicamente expulsos desses espaços e empurrados para as periferias urbanas.

Por outro lado, ainda subsistem grandes fazendas cujos proprietários são descendentes diretos dos senhores do período imperial. Nesses locais, como nas fazendas Sete de Abril, da Pedra (1 a 4), Boa Vista, do Angola e Água Limpa (1 a 4), vive parte significativa da população rural negra de Cristina. Muitos destes são oriundos dessas propriedades ou de municípios vizinhos, como Carmo de Minas e Maria da Fé.

A manutenção de uma população negra servil foi sustentada por mecanismos como o incentivo ao casamento entre negros, com o objetivo de garantir mão de obra barata e subordinada. As próprias patroas, conforme relatado, orientavam as empregadas a evitarem relações com filhos de imigrantes, pois isso quebraria a hierarquia racial funcional que se consolidou mesmo após o fim formal da escravidão. Mulheres negras que se casavam com

homens brancos perdiam seus empregos nas cozinhas das casas-grandes e eram forçadas a trabalhar nas lavouras, evidenciando o controle social e sexual sobre os corpos negros.

A permanência dessas estruturas raciais evidencia como o racismo fundiário, conforme discutido por Hasenbalg (2005) e Gomes (2009), não se resume à negação do direito à terra, mas se manifesta também nas formas de invisibilização, silenciamento e disciplinamento dos corpos negros no campo. Trata-se de um sistema em que a negação da posse da terra é acompanhada pela negação do direito à voz, à memória e à insurgência.

Tal silêncio é uma herança da ordem escravocrata que se prolonga na estrutura agrária brasileira. Como observa Beatriz Nascimento, o quilombo é antes de tudo um projeto de autonomia diante do poder colonial e escravista, e não apenas uma configuração territorial. Nesse sentido, a dificuldade de autoafirmação e de articulação coletiva de pessoas negras no campo está profundamente ligada ao esvaziamento da memória de resistência negra, substituída por uma pedagogia da obediência, da dependência e do medo, como também indicava Lélia Gonzalez ao discutir o racismo como uma prática cotidiana que estrutura as subjetividades negras a partir da dominação.

Esses depoimentos ilustram com nitidez o que Gonzalez chamou de “racismo por denegação”, no qual o sujeito negro é silenciado e disciplinado socialmente para não romper com os lugares que lhe foram historicamente impostos. A terra não é apenas uma questão econômica; é, nesse contexto, também um campo de disputa simbólica, onde o pertencimento e a identidade negra são negados. Portanto, a fala de Maria Aparecida sintetiza uma realidade ainda pouco visibilizada: o racismo fundiário é operado não apenas por meio da negação do direito à terra, mas também pela perpetuação de lógicas de subordinação que atravessam os corpos, as falas e as memórias das pessoas negras. O silenciamento não é ausência de narrativa, mas efeito de uma violência histórica que ainda estrutura o presente.

4.5 Deslocamentos forçados, terra herdada, transformações territoriais e ruptura de laços comunitários no bairro Colônia (Cristina-MG)

Durante a entrevista, analisei o depoimento de Maria, que revela os caminhos complexos e muitas vezes apagados da trajetória fundiária e social das famílias negras no município de Cristina, especialmente no bairro da Colônia. Ela relata como antigas famílias negras foram, aos poucos, deslocadas do território, em muitos casos vendendo suas terras em circunstâncias pouco esclarecidas, o que culminou no êxodo dessas famílias para as periferias

de cidades maiores, como São José dos Campos e a própria Cristina. Esse processo de deslocamento forçado ou induzido, ainda que não diretamente nomeado, denunciam como um contínuo ciclo de expropriação do povo negro — do cativeiro à marginalidade urbana.

Esta situação de êxodo rural é confirmada por Carlos que chama atenção para a permanência de barreiras estruturais que limitam o progresso da população negra mesmo nos espaços urbanos. Ele observa que, apesar da proximidade com oportunidades como a educação e a qualificação profissional, os negros continuam ocupando majoritariamente funções subalternas e de baixa remuneração, como serviços domésticos, limpeza e cozinha. Segundo ele, é raro encontrar pessoas negras em posições de visibilidade ou de comando, como em lojas ou restaurantes no centro da cidade — onde predomina uma presença branca —, enquanto os negros aparecem, quando muito, nos bastidores, em funções operacionais, algo que também observo em Cristina, principalmente no centro da cidade.

É só que aqueles na cidade também eles não conseguem progredir. Você vê que você não vê o negro trabalhando numa loja, você vê ele lá, tipo lavando, passando, tipo servindo, continua servindo na cidade. Aí ele tem a oportunidade porque tá lá na cidade de estudar, desenvolver, qualificar, mas ele continua lá sendo empregado e ganhando o salário-mínimo mesmo na cidade. Aqui você não vê o negro assim, tipo numa loja, num restaurante assim, ele lá no caixa, você vê ele na cozinha, exemplo restaurante lá, você vai ver o negro, vai ter, mas lá no fundo tem o negro, mas lá no caixa, na na administração, cadê? Cadê? você aqui não tem isso. (Carlos)

Dentro dessa ótica, eu reflito sobre a questão “onde estão os outros?”, pergunta que frequentemente, nós negros, nesta relação dentro do racismo estrutural percebemos a ausência dos nossos pares, de pessoas que se assemelham a nós, que ecoa a indagação de Carlos “Cadê?” e nesse momento sinto a dor expressa em palavras “exemplo restaurante lá, você vai ver o negro, vai ter, mas lá no fundo tem o negro, mas lá no caixa, na, na administração, cadê? Cadê? você aqui não tem isso.” São tantas camadas expressas nestas falas, que me tocou profundamente e me fez lembrar da escritora e ativista Bell Hooks, do livro Olhares Negros: “apenas mudando coletivamente o modo como olhamos para nós mesmos e para o mundo é que podemos mudar como somos vistos. Neste processo, buscamos criar um mundo onde todos possam olhar para a negritude e para as pessoas negras com novos olhares” (hooks, 2019. p.39)

Portanto, essa percepção expressada por Carlos é reforçada pela observação de que, embora a população negra seja numerosa no município de Cristina, sua presença está concentrada nas periferias e nas funções de prestação de serviços, como cuidadoras, empregadas domésticas ou babás. Ainda, esse quadro expressa a continuidade de uma lógica de servidão historicamente enraizada.

E aqui tem bastante negro, mas você vê em todas as casas praticamente lá lavando, passando, cuidando de filho, babá. Ai só que a pessoa fala, pega aquele dinheiro, ele não tem, ah, não vou estudar, não vou continuar assim. Ai é só fica naquilo, quer dizer, continua uma escravidão na que Cristina, sem querer ou não, ainda é uma cidade escravagista. Não, aqui não saiu aquilo ainda, porque sem querer ou não ainda é gerido por fazendeiros ainda. Ainda é não é visível, mas por trás os fazendeiros ainda domina a cidade, não saiu do poderio deles ainda. (Carlos).

Ele sugere que, mesmo após o fim formal da escravidão, a cidade preserva estruturas de dominação herdadas do passado, sendo ainda comandada, mesmo que de forma não explícita, por uma elite agrária que mantém o controle sobre os espaços de poder e decisão local. Cristina, nesse sentido, ainda carrega traços de uma ordem social escravocrata, que, embora atualizada, continua limitando a ascensão da população negra e reforçando desigualdades históricas.

Ai essa família foi passando, passando. Ai alguns venderam pra cidade naquela situação que a gente nem sabe, né, como é que se dava, né, porque muitos acabaram nas periferias, né, das grandes cidades, ou de Cristina ou de São José dos Campos, né, a família aqui nesse local era foi dado foi dado para esses portugueses que entraram em ruína mesmo com a terra, né, e foi dada e depois foi pra mão de um dentista que acabou vendendo pro meu avô. (...) E tem muitas dinâmicas assim no bairro Colônia, mas família preta, que é família preta oriunda daqui só tem uma, porque nem mesmo a nossa é daqui que está aqui sempre. Só uma família que é a família do Benedito, que é primo do meu pai, que mora na fazenda amarela. Ela tá aqui desde sempre, né, do bairro Colônia. É única família. (Maria).

Maria menciona que as terras em questão, mesmo quando caíram em decadência nas mãos de colonos portugueses, foram repassadas entre brancos até chegarem, em um segundo momento, à sua família, por meio da compra realizada por seu avô. Essa trajetória fundiária indica um processo de circulação da propriedade da terra que, mesmo quando acessível a famílias negras, se dá de forma residual, posterior à decadência econômica de seus antigos donos. A terra, portanto, não lhes é ofertada como direito ou reparação histórica, mas como sobra do sistema, uma vez que não mais interessa aos herdeiros brancos, como observa Nascimento (2006) ao discutir o lugar subalternizado dos negros nas estruturas de propriedade no Brasil.

No bairro da Colônia, segundo Maria, restou apenas uma família negra originária do território — os descendentes de Benedito, primo de seu pai, moradores da chamada Fazenda Amarela. Trata-se, portanto, de uma presença quase residual, que evidencia o apagamento da ancestralidade negra local. Essa exclusão histórica é acentuada, durante a entrevista pelo discurso dominante sobre imigração, que enaltece os fluxos europeus (portugueses, italianos, alemães) como fundadores do território rural, desconsiderando os africanos escravizados como

parte da formação social e produtiva da região. O silenciamento dessa presença africana nas narrativas locais reforça o que Lélia Gonzalez (1988) caracterizou como “o mito da democracia racial”, sustentado pela negação sistemática do protagonismo negro na história nacional.

Assim, a fala de Maria desvela não apenas uma história pessoal e familiar, mas um padrão recorrente de exclusão fundiária e apagamento étnico-racial. Ela expõe a permanência de uma estrutura colonial que, mesmo após a abolição formal da escravidão, continuou promovendo o esvaziamento territorial negro e a invisibilização de suas raízes no campo brasileiro.

Observei, também, transformações pelas quais o bairro Colônia, em Cristina-MG, vem passando nas últimas décadas. De acordo com Maria, esse bairro rural era, até pouco tempo, um dos poucos territórios do município onde ainda era possível reconhecer certos traços comunitários e identitários marcados por uma organização social baseada na agricultura de subsistência, no trabalho familiar e em vínculos históricos entre moradores.

Mas então é... é... é aqui é mais ou menos esse porque na colônia ainda é um dos poucos bairros ainda que tem esse recorte. Outros bairros não dá nem para você traçar esse recorte. Agora que tá mudando muito, porque as terras estão mudando de mãos, então já não tá mais assim. (...) Até a gente, até a gente não entende mais o nosso bairro muitas vezes, porque mudou muito o jeito de ser, o jeitinho que a gente tava acostumado, que cada um com seu jeitinho. Era um jeito meio de imigrante de colônia, sabe? Aquele jeito de ninguém souber nada, ninguém, todo mundo, cada um buscando seu pão, cada um no seu pedaço. Era bem aquela coisa que eles falam que tem mais no Sul, né? Cada um no seu pedacinho, cada um saía cedo para trabalhar, plantava ali, era subsistência. Eu lembro bastante, Mariana também, cada um, né, Mariana sair da casa dela, sair daqui tudo, cada um ia trabalhar. (Maria).

Ela destaca que a Colônia possuía uma lógica de convivência herdada das primeiras levas de imigrantes europeus (portugueses, alemães, italianos), caracterizada por uma divisão clara do território entre pequenas propriedades, onde cada família “tinha seu pedaço” e buscava garantir o próprio sustento de forma autônoma. Essa dinâmica criava uma rotina rural própria, com forte senso de pertencimento, familiaridade entre os vizinhos, e pouca relação com o mercado urbano ou com o trabalho assalariado industrial.

Contudo, essas estruturas vêm se desintegrando. Maria Aparecida narra que, nas últimas duas décadas, o bairro passou por um processo acelerado de fracionamento das terras e mudança de propriedade. Com o falecimento dos descendentes de imigrantes e a perda de interesse das novas gerações em manter o modo de vida tradicional, muitas parcelas de terra estão sendo vendidas a pessoas de fora da comunidade – indivíduos com trajetórias urbanas, frequentemente sem vínculos com a história local. Como consequência, o “bairro Colônia” perde suas

referências, deixa de ser um espaço marcado por laços familiares e comunitários para se tornar um território disperso, onde predomina o anonimato e o individualismo, onde destaque, ser muito característico de centros urbanos.

Essa transformação implica não apenas na alteração do espaço físico, mas também na ruptura de práticas culturais e na ruptura de laços e da memória coletiva. Maria aponta que, hoje, nem mesmo os moradores históricos reconhecem seu bairro. Os novos habitantes, que muitas vezes já viveram em diversas cidades e não possuem vínculos com a história local, tampouco demonstram interesse em preservar tradições ou em conhecer a trajetória das famílias antigas.

Além disso, destaca um aspecto importante do passado, diferentemente de outros bairros rurais da cidade, a Colônia não apresentava uma configuração de fazenda (com trabalhadores subordinados a grandes proprietários), nem era marcada pelas características da periferia urbana. Sua singularidade estava justamente em ser um território organizado por pequenos produtores com autonomia relativa. Esse modo de vida — que poderia ser considerado um exemplo de resistência frente à lógica do latifúndio e da cidade — encontra-se hoje em processo de desmonte.

A fala de Maria Aparecida revela, portanto, como a transformação fundiária e demográfica impacta diretamente as formas de pertencimento, identidade e convivência comunitária no meio rural. E, ao apontar que os filhos já não se interessam pela história de seus pais e que a memória comunitária se desfaz com o tempo, ela denuncia a precarização das relações territoriais e o risco de apagamento de experiências sociais profundamente marcadas pela ancestralidade, pelo trabalho no campo e pela solidariedade entre vizinhos.

Se eu conversasse com o... O falecido da Mariana, ele... Ele sabia, por exemplo, coisa dos meus avós. Ele... Ele contava para mim. Ele contava. É, é normal isso, porque uma família conhecia outra, conhecia porque foi nascido, tudo todo mundo convivia e era um tempo que as pessoas conviviam mais. Hoje a gente no mesmo no bairro a gente não conhece. Tem gente, eu, tem gente aqui na colônia que eu não conheço e era antigamente não, era mais aquele estilo mais colônia mesmo, sabe? Cada um no seu pedaço, mas as pessoas se transitavam, se visitavam, interagiam tudo compadre, todo mundo era compadre. (Maria)

Este testemunho pode ser lido à luz das reflexões de Lélia Gonzalez (1988), que problematiza os mecanismos sutis de apagamento das heranças afro-brasileiras e populares nos processos de modernização. Também dialoga com Beatriz Nascimento (1985), ao explicitar a descontinuidade das territorialidades negras e a consequente dissolução das redes de pertencimento. Em ambos os casos, o “progresso” assume o papel de agente desagregador,

removendo os signos de memória e apagando as identidades coletivas construídas ao longo de gerações.

Algo interessante que observei são as trocas de saberes e ancestralidade evidenciada nos diálogos apresentados, pontua-se o papel central da memória oral e da convivência comunitária como pilares da vida social no bairro Colônia, em Cristina-MG. Maria recorda que, em tempos passados, as famílias mantinham vínculos muito mais próximos entre si: uma conhecia a história da outra, havia relações de compadrio, trocas de saberes e uma convivência que extrapolava os limites da propriedade individual. Como por exemplo, o falecido esposo de Mariana conhecia histórias dos avós de Maria: “Se eu conversasse com o... O falecido da Mariana, ele... Ele sabia, por exemplo, coisa dos meus avós. Ele... Ele contava para mim. Ele contava”. O fato que denota não apenas um conhecimento intergeracional, mas também a existência de uma comunidade de memória, onde os acontecimentos individuais eram, de certo modo, socializados e guardados coletivamente.

Esse tipo de relação era possível, como ela afirma, porque "todo mundo convivia", mesmo que cada um estivesse "no seu pedaço". O território era dividido entre pequenos agricultores, mas havia um fluxo constante de interação: as famílias se visitavam, celebravam festas juntas, interagiam com a igreja local (frequentemente representada pela figura do padre), e partilhavam valores comuns que reforçavam o senso de pertencimento, como mencionado por Mariana: “É, exatamente. Todo mundo era compadre.... (...) Partilhava”. Tal dinâmica é descrita por Beatriz Nascimento (1985) como uma característica das comunidades negras tradicionais e das formas autônomas de organização popular no Brasil rural, marcadas por relações de solidariedade e resistência simbólica à lógica do isolamento imposta pelos latifúndios.

Contudo, Maria lamenta que, no presente, essa forma de convivência praticamente desapareceu “A partir do momento que começou a vir outras pessoas diferente, acabou a partilha, acabou a confiança, acabou tudo. Então nós estamos vivendo num período mais difícil, né? Perdendo uma característica rural mesmo, né?”. Mesmo dentro do próprio bairro, há moradores que ela sequer conhece, reflexo da descontinuidade comunitária promovida pelas mudanças fundiárias, pela chegada de novos residentes sem vínculos históricos com o local, e pelo enfraquecimento dos laços culturais. O bairro Colônia, que outrora apresentava um “jeito colônia de ser”, com relações interpessoais densas e práticas agrícolas de subsistência, torna-se cada vez mais um território fragmentado, onde a memória social se dilui e as identidades locais perdem seu enraizamento.

É, aqui não é nem comércio, aqui são outras pessoas que já não tem que não tem vínculo, aí a gente não tem confiança, né? que, por exemplo, eh, nós, por exemplo, que somos mais antigos aqui, eu não digo, né, tem gente bem mais antigo que deve sofrer mais com isso. Por exemplo, diga que todo mundo é compadre. Então, por exemplo, o pai do marido da Mariana, ele conhecia meu avô. Aí, se meu avô precisasse de uma coisa e ele precisasse também de uma coisa, eles eram capazes de conversar e um dar pro outro, sabe? Trocar ali. Era uma coisa mais assim. Agora hoje essas coisas não são conversadas mais. (Maria)

Essa ruptura das redes de vizinhança e do saber compartilhado compromete não apenas a reconstrução histórica das famílias negras e populares do campo, mas também a luta por reconhecimento e pertencimento no território. Como destaca autores como Lélia Gonzalez (1988) a memória coletiva é elemento estruturante da identidade étnico-racial e instrumento fundamental na disputa por direitos, como o acesso à terra e a preservação das tradições culturais.

A gente não nasce negro, a gente se torna negro. É uma conquista dura, cruel e que se desenvolve pela vida da gente afora. Aí entra a questão da identidade que você vai construindo. Essa identidade negra não é uma coisa pronta, acabada. Então, para mim, uma pessoa negra que tem consciência de sua negritude está na luta contra o racismo. As outras são mulatas, marrons, pardos etc. (González, 1988)

Nesse sentido, relevo a importância e a urgência de se preservar e registrar essas memórias comunitárias, como forma de resistência ao apagamento promovido pelo avanço de uma lógica individualista e desmemoriada sobre o campo brasileiro.

Em um momento da entrevista, surge um momento reflexivo sobre a percepção de uma ruptura histórica e afetiva nas formas de convivência comunitária no bairro Colônia. Nós observamos que, nas últimas décadas, o tecido social que antes unia as famílias do campo com base em práticas solidárias, confiança mútua e relações de vizinhança tem se desfeito com a chegada de novos moradores e a crescente lógica individualista “Tem algum que a gente nem a gente nem conhece, nem conhece.” (Maria).

Segundo Mariana, “não existe mais” o espírito comunitário que marcava o modo de vida rural, enquanto Maria reforça que “hoje é cada um no seu quadradinho, né”. Essa mudança não se dá apenas nas relações interpessoais, mas simboliza uma mudança estrutural no território, onde o pertencimento ao espaço é substituído por uma coexistência fragmentada e distante. Mariana ainda observa “Não digo nós, mas a aqui não dizendo nó as pessoas que vieram para cá de uns tempo para cá, né? Cidinha não é? não tem diálogo com a gente, a gente, né?”.

Essa fragmentação reflete o que Beatriz Nascimento (nascimento, 1982) chamaria de "esvaziamento da comunidade histórica", ou seja, a desarticulação das redes de sociabilidade negra no espaço rural, especialmente quando se perde a memória das relações de solidariedade que permitiam a subsistência coletiva e a dignidade da vida no campo.

(...) pós a abolição do trabalho escravo, não se documenta mais o processo do quilombo. Entretanto pela pesquisa realizada ele se interioriza nas práticas e condutas dos descendentes livres de africanos. Sua mística percorre a memória da coletividade negra e nacional, não mais como guerra bélica declarada, mas como um esforço de combate pela vida (Nascimento, 1982c, p.04).

Dentro desta perspectiva do trecho acima, a autora apresenta que após a abolição, os quilombos não desapareceram, mas eles vivem nas práticas e na memória dos descendentes. E desta forma, mesmo com a fragmentação do espírito comunitário, mencionada por Maria e Mariana, vejo que sua resistência continua, não mais em guerras declaradas, mas na luta cotidiana pela vida e pelo pertencimento. Era comum, como lembram Maria e Mariana, que vizinhos dividissem alimentos, partilhassem carne quando se abatia um porco, ou ainda cuidassem das crianças uns dos outros, “matava um porco, ah, dividia para pro bairro inteiro, né?” (Mariana).

A lembrança do sogro de Mariana, que distribuía bananas às crianças do bairro quando passava vendendo seus produtos, reforça esses elos comunitários, em que o cuidado com o outro fazia parte da rotina e da ética de convivência.

e assim, o sogro da Mariana mesmo, ele saía com vendendo as coisas. Ai as crianças na beira do caminho, por exemplo, eu lembro meu irmão criança ali, aí ele passava vendendo banana, mas por exemplo ele sabia que minha mãe tava, né? Ele dava banana pras crianças, dava as coisas, né? É, várias coisas assim...(Maria).

Percebo que este modelo de relação rompe-se na atualidade, segundo as entrevistadas, tanto pela mudança no perfil dos moradores — muitos deles sem vínculos históricos ou afetivos com o território — quanto pela intensificação de uma lógica de trabalho que isola e esgota as pessoas, impedindo que construam relações mais profundas com seus vizinhos. Quando Maria aborda esse contraste ao afirmar que " antigamente não é que alguém tomava conta da vida do outro, mas um se preocupava muito com o outro". Essa preocupação, própria de comunidades que compartilham não só espaço, mas também destino social, parece ter cedido lugar à indiferença típica das cidades, mesmo dentro de bairros rurais.

Autores como Abdias Nascimento (2002) já denunciavam esse processo de dissolução dos laços negros comunitários como parte de uma estrutura de racialização da terra e do

território, que expulsa não apenas os corpos, mas também os modos de vida historicamente construídos pelas populações negras.

Essa rabulice colonizadora pretendia imprimir o selo de legalidade, benevolência e generosidade civilizadora à sua atuação no território africano. Porém, todas essas e outras dissimulações oficiais não conseguiram encobrir a realidade, que consistia no saque de terras e povos, e na repressão e negação de suas culturas – ambos sustentados e realizados, não pelo artifício jurídico, mas sim pela força militar imperialista” (Nascimento, 2002, pp. 89-90).

Nesse sentido, os testemunhos de Maria e Mariana não apenas lamentam a perda de uma época, mas denunciam uma desestruturação ativa das formas de pertencimento e solidariedade negra no campo, que precisa ser compreendida dentro de um processo histórico maior de exclusão, migração forçada e invisibilização.

Após essa construção dos diálogos, foi analisado a importância da memória como instrumento de resistência e afirmação histórica. O ato de contar e registrar suas vivências, afetos e interpretações sobre o território de Cristina configura-se não apenas como depoimento, mas como um gesto político de construção de uma narrativa contra hegemônica. Desta forma, percebo que oralidade não é apenas lembrança individual, mas patrimônio coletivo em disputa, que deve ser preservado frente aos apagamentos que marcaram a história oficial do Brasil, sobretudo no que se refere às populações negras do campo.

Maria reforça essa visão ao imaginar um futuro em que as fazendas talvez já não existam mais em seus arranjos tradicionais, mas os registros dessas conversas possam ser buscados por alguém que procure saber “a história de Cristina”. Nesse gesto, há uma consciência da historicidade do presente e da urgência de documentar o que ainda vive nas vozes, nos afetos e nas trajetórias. Como ensina Souza (2017, p.10), “A oralidade desperta a memória dos humanos, onde se resgata os saberes, as conquistas dos povos passados para aqueles que estão começando, as novas gerações.”. Ou seja, contar a história é um ato de permanência e resistência. “E... e... é muito e é muito importante porque vai passar anos, alguém vai procurar alguma coisa sobre a história de Cristina. Talvez no nosso bairro, principalmente eh em questão das fazendas, não vai existir mais esse arranjo, mas alguém vai lá a ‘Kévila escreveu!’” (Maria).

Quando Maria fala: “alguém vá lá e diga: ‘a Kévila escreveu!’” ressignifica o meu papel enquanto pesquisadora, não apenas como observadora ou mediadora, mas como parte da história contada, responsável por traduzir a memória viva em texto, em arquivo, em fonte. Essa dinâmica reitera os princípios da história oral comprometida, que não se propõe a “extrair dados”, mas a reconhecer o saber das pessoas comuns como legítimo, situado e necessário à produção do conhecimento histórico, pois “é importante documentação, é uma honra” (Maria).

Portanto, essa troca de palavras entre nós, eu, Mariana, Maria e Carlos, sintetizam um princípio essencial da decolonialidade, o direito dos sujeitos historicamente silenciados de narrarem suas próprias experiências e perspectivas sobre o mundo. Ao fazer isso, desafiam a exclusividade das fontes oficiais e inscrevem suas vozes no corpo vivo da história.

Com base nos diálogos e narrativas coletadas ao longo desta pesquisa, é possível afirmar que a história das famílias negras rurais do município de Cristina, em Minas Gerais, não pode ser dissociada das marcas deixadas pela escravidão, pelo racismo fundiário e pelas dinâmicas de exclusão territorial historicamente naturalizadas. Os depoimentos de Maria, Mariana e Carlos revelam um universo marcado por silêncios, resistências e uma profunda consciência sobre as mudanças no território, especialmente quanto à fragmentação das comunidades e à perda de vínculos de solidariedade que caracterizavam os modos de vida tradicionais.

A partir das falas, percebemos que o pertencimento ao território não se dá apenas pela posse formal da terra, mas por laços afetivos, memórias partilhadas, relações de vizinhança e por uma experiência histórica comum, forjada no trabalho, na ancestralidade e nas práticas comunitárias. Esse modo de ser no mundo, tão fortemente presente no bairro Colônia e em outras áreas rurais do município está ameaçado por processos mais recentes de fragmentação fundiária, especulação imobiliária e descontinuidade geracional da memória.

A oralidade, nesse contexto, assume um papel político e epistêmico central. É por meio da escuta sensível e do registro dessas vozes que se constrói uma história viva, que confronta o apagamento promovido pelos discursos oficiais e pela historiografia tradicional. Como afirmam Lélia Gonzalez (1982) e Beatriz Nascimento (2020), é na fala cotidiana, na memória das mulheres negras, na experiência comum de resistência, que se encontra um saber ancestral, resistente e insurgente.

Ao reconhecer essas histórias e os sujeitos que as carregam, esta pesquisa não apenas documenta um passado silenciado, mas contribui para a construção de um futuro em que as comunidades negras do campo possam ter seus direitos territoriais, culturais e políticos plenamente reconhecidos. Como disse Maria com esperança e lucidez: “alguém vai procurar alguma coisa sobre a história de Cristina (...) mas alguém vai lá a Kévila escreveu!”. Que essas palavras sirvam de semente para outras escutas, outros registros e novas formas de justiça histórica.

Portanto, dessa visão compreendo a importância de descolonizar, que não é somente resistir contra quem mandava ou ainda manda, mas também é um processo de mudança por dentro, de repensar quem somos e o que queremos ser. Como diz a escritora bell hooks (2019),

precisamos lembrar do passado, sim, mas também imaginar e criar um futuro diferente. Em Cristina, por exemplo, isso fica claro na vida das pessoas negras que moram no campo ou na cidade. Mesmo depois do fim da escravidão, muitas delas continuam vivendo em situações parecidas com as do passado, como trabalhar em terras de outros sem nunca ter a sua própria ou ocupar empregos que pagam pouco e não dão chance de crescer, ou seja, mesmo após gerações vivem sob estruturas fundiárias desiguais e relações de trabalho marcadas pela subalternidade, como o regime de meia, ainda enfrentam barreiras para alcançar autonomia e reconhecimento.

Ainda assim, mesmo com todas essas dificuldades, algumas pessoas vão atrás de estudar, lutar por um pedaço de terra ou contar suas histórias de outro jeito. Isso é uma forma de descolonização: olhar para o passado, entender o que nos trouxe até aqui e tentar mudar o rumo das coisas, buscando mais dignidade, reconhecimento e espaço para viver melhor. Desta forma, a memória da escravidão e da servidão ainda permanece viva, não como um passado encerrado, mas como uma presença estrutural que condiciona os caminhos possíveis para o presente e o porvir. Contudo, mesmo nesse cenário, surgem tentativas de ruptura: seja por meio da educação, da busca por regularização fundiária ou do fortalecimento das narrativas locais, indivíduos e comunidades procuram ressignificar sua existência. Esse movimento, ainda que fragmentado, traduz o esforço de criar novas formas de pertencimento, cidadania e futuro, um exercício cotidiano de descolonização no interior das Minas Gerais, Conforme Hooks (2019):

Uma vez que a descolonização como um processo político é sempre uma luta para nos definir internamente, e que vai além do ato de resistência à dominação, estamos sempre no processo de recordar o passado, mesmo enquanto criamos novas formas de imaginar e construir o futuro (Hooks, 2019a, p. 37)

A descolonização, compreendida não apenas como um processo político, mas como um movimento contínuo de reconstrução subjetiva e coletiva, envolve mais do que a resistência à dominação; trata-se de uma luta constante para a redefinição interna dos sujeitos historicamente marginalizados. Como destaca bell hooks (2019a, p. 37), descolonizar-se implica rememorar o passado ao mesmo tempo em que se forjam novas possibilidades de futuro.

4.6 A religião como refúgio e resistência: desigualdade estrutural, subalternidade política e religiosidade negra em espaços rurais

Durante a entrevista, os interlocutores destacam as barreiras enfrentadas pela população negra no município de Cristina no que se refere à participação política, à inserção profissional e ao acesso à educação. Maria afirma que a participação ativa nos espaços políticos é limitada, sendo "difícil" para pessoas negras exercerem protagonismo ou oferecer a escuta de suas vozes em movimentos sociais. Carlos José da Silva complementa relatando que, mesmo ocupando cargos públicos, trabalhadores negros são constantemente silenciados “É porque na aqui, é tipo assim, o negro se você, tipo, você não pode nem falar muito, porque eu como trabalho na prefeitura, eu ouço bastante ou tipo, tô lá, é bom, se ele não, se ele falar muito **ele vai ser punido.**”, afirma ele.

Carlos ainda aponta que, expressar opiniões pode resultar em punições, especialmente porque as chefias e cargos de coordenação são majoritariamente ocupados por pessoas brancas. Essa relação de subalternidade institucional revela um ambiente de vigilância e intimidação racializada, em que a liberdade individual formal não se traduz em liberdade real de expressão ou autonomia no ambiente de trabalho.

Ele vai ser punido porque o coordenador é branco, o chefe é branco, tudo é branco. dele, ele vai porque ele não, ele vai ter que abaixar porque ele não tem ninguém por ele lá para falar por ele não. Ele é livre, o CPF dele é livre, ele tem que ficar quieto porque senão ele vai ser punido. Ai um não dá serviço, um corta uma coisa, corta outra, você fica ali, você não tem apoio. (Maria).

Maria Aparecida reforça que esse cenário de exclusão também se manifesta no campo da educação. A desigualdade é perceptível, por exemplo, na composição racial dos estudantes que frequentam as universidades. Ela traz em seus relatos a diferença estrutural, quando relata sobre os ônibus que transportam estudantes para os centros universitários e que são ocupados majoritariamente por pessoas brancas, mesmo quando essas pertencem a camadas periféricas da sociedade “E passa também pelo estudo, né, que quando a gente olha as vans saindo para as universidades, todas as vans da manhã e da noite, os ônibus eles são 89%, 90% brancos, né? Porque a gente vê que há um incentivo para as pessoas brancas, mesmo as pessoas brancas periféricas estudarem.” reflete Maria. Para ela, a baixa autoestima das famílias negras diante da escolarização dos filhos está relacionada a um histórico de desvalorização do conhecimento como instrumento de transformação social. Muitas dessas famílias, corroídas por um ciclo de exclusão e descrença, reproduzem discursos como “ah, gastar dinheiro com estudo para quê?”

ou “Ah, você não vai ficar rico mesmo?”, pontua Maria, revelando um imaginário coletivo marcado pelo desencanto e pelo cansaço social.

E as famílias pretas não têm muito assim autoestima de enviar o filho pra escola. A gente vê isso até na, eh, eu digo família no geral, né? Porque aqui em casa ainda estudamos, né? Que o caso depois do segundo grau ainda foi pro curso técnico, né? Que é só nós dois, né? Porque a mãe sempre teve a falando que isso era importante, né? Mas muitas famílias negras, eh, até falam mesmo, ah, gastar dinheiro com estudo para quê? Ah, você não vai ficar rico mesmo? (Maria).

Conforme o recorte acima, Maria frisa que a educação não deve ser compreendida apenas como meio de obtenção de renda, mas como um processo de conscientização, de construção identitária e de ampliação da visão de mundo, no entanto “Elas acham que é perca de tempo” Maria desabafa. Para ela, o movimento negro poderia cumprir um papel fundamental na revalorização do estudo, atuando junto às famílias como um agente de fortalecimento da autoestima e da consciência crítica da juventude negra. O que se observa, portanto, é uma ausência de políticas afirmativas locais e de redes de apoio que estimulem trajetórias educativas emancipatórias.

As pessoas acham que estudo é só dinheiro e não é, é, é, é, é você abrir a mente para enxergar, né, o mundo de outra maneira, sabendo quem você é e para onde você quer ir, né, onde você está e para onde você quer ir, né? E isso é muito é muito difícil e é visível na população negra de procurar os meios de e de de se instruir mais, de ir para as escolas, pros cursos técnicos profissionalizantes, não tem muito. Por isso o movimento o movimento negro seria necessário para ter bastante incentivar, né, as famílias nesse sentido, porque muitas famílias estão tão corroídas já que elas não têm essa autoestima de mandar o filho estudar. (Maria)

Observo aqui, algo que muito foi pontuado durante toda a e pesquisa, sobre a comparação que este sistema opressor infligiu em muitas das heranças negras, especialmente em comunidades negras historicamente marginalizadas, como a do município de Cristina, a presença de uma autopercepção negativa entre parte da população negra, marcada por sentimentos de inferioridade e desvalorização de si mesma. Muitas vezes, pessoas negras passam a se enxergar como “incompletas” ou “menos capazes” em comparação às pessoas brancas. Porém, conforme Fanon (2008, p. 90) “A inferiorização é o correlato nativo da superiorização europeia. Precisamos ter a coragem de dizer: é o racista que cria o inferiorizado”. E ainda, mudar a sua visão ante ao outro, que conforme Fanon (2008):

Sim, como se vê, fazendo-se apelo à humanidade, ao sentimento de dignidade, ao amor, à caridade, seria fácil provar ou forçar a admissão de que o negro é igual ao branco. Mas nosso objetivo é outro. O que nós queremos é ajudar o

negro a se libertar do arsenal de complexos germinados no seio da situação colonial. (Fanon, 2008, p.44)

Bell hooks (2019a, p. 48) já falava sobre isso, um fenômeno que se manifesta, entre outros modos, na rejeição dos traços físicos, culturais e históricos da negritude, e na idealização da branquitude como padrão de beleza, sucesso e valor humano. Esse ódio racial internalizado, longe de ser uma fragilidade pessoal, é uma das estratégias mais eficazes de manutenção do racismo estrutural, pois atua desde o campo simbólico, afetivo e subjetivo, até as práticas sociais, como a ausência de apoio mútuo e a baixa autoestima coletiva.

Muitas pessoas negras nos veem como se ‘faltasse algo’, como se fôssemos inferiores quando comparados aos brancos. É impressionante a escassez de trabalhos acadêmicos contemplando a questão do auto-ódio dos negros, examinando as formas como a colonização e a exploração de pessoas negras são reforçadas pelo ódio racial internalizado via pensamento supremacista branco. Poucos acadêmicos negros abordam extensivamente a obsessão negra com a branquitude (Hooks, 2019a, p. 48).

Essa percepção não é espontânea ou individual, mas produto de séculos de dominação colonial e escravocrata que impuseram um imaginário social baseado na supremacia branca. Fanon (2008, p.59) comenta que:

O problema é saber se é possível ao negro superar seu sentimento de inferioridade, expulsar de sua vida o caráter compulsivo, tão semelhante ao comportamento fóbico. No negro existe uma exacerbação afetiva, uma raiva em se sentir pequeno, uma incapacidade de qualquer comunhão que o confina em um isolamento intolerável. (Fanon, 2008, p.59)

E isso realmente me dói, dentro da alma, por saber que temos em nosso corpo escorrendo o sangue de reis e rainhas oriundos do continente africano, guerreiros que lutaram guerras e as venceram, e este sistema tenta nos oprimir e trazer o apagamento ancestral de quem somos realmente, tenta apagar nossas características, nossas cores, nossos traços, nossos cabelos, nossas tranças, nossos lábios, nossa voz, nossa identidade, e por fim, “nosso molho” ou “nosso gingado”. Desta forma, destaco trechos da música “Somos Filhos de Rainhas e Reis”, da Sociedade Beneficente Recreativa “Grupo Carnavalesco Imperadores do Samba”¹², de Porto Alegre (RS), atualmente direcionado por um corpo feminino de liderança, cuja presidente é Luana Costa e a Vice-Presidente Ademira da Silva:

¹² A Imperadores do Samba cuja fundação ocorreu em 19 de janeiro de 1959 na rua Joaquim Nabuco, bairro da Cidade Baixa e atualmente, localiza-se no bairro da Praias Belas em Porto Alegre em (RS). Marcada pelas cores são o vermelho e o branco, cujo símbolo é a coroa imperial guardada por dois leões africanos. Premiada por 21 títulos, sendo a maior vencedora do carnaval do grupo especial da capital gaúcha. Conheça a história da imperadores do Samba: <https://imperadoresdosambaoficial.com.br/nossa-historia/>

Meu quilombo é vermelho!
Tenho sangue da nobreza africana
Imperador eu sou, Leão guerreiro!
Canta resistência soberana
Meu filho, guerreiro de Oyó
Poder, dinastia na cor
Negritude é força e descendência
Do chão da savana, a essência
Feito Makeda, Rainha de Sabá
Fios e fibras do meu lugar
Herança Imortal que não se apagará
Renasce a cada sonho, a conquista
Fronteiras não vão nos parar(...)
Legado de cultura, inteligência
Religiosidade, arte e ciência
No apogeu do tempo, tantas glórias
Resgato com orgulho a nossa história
Eu sou mais um Zumbi, eu sou Dandara!
Somos filhos de rainhas e reis (...)
(Sociedade Beneficente Recreativa Imperadores Do Samba, 2023).

Sinto que essa música é um grito de orgulho, resistência e pertencimento que pulsa com a força da ancestralidade negra. Cada verso é carregado de emoção e propósito, como quando o eu-lírico fala com firmeza: “Tenho sangue da nobreza africana”. Essa declaração não é apenas poética, é uma ruptura com séculos de opressão, uma reescrita da história contada pelos vencidos, agora narrada com voz firme pelos descendentes de reis e rainhas.

Ao evocar Oyó, Makeda, Rainha de Sabá, Zumbi e Dandara, os quilombos, a canção se transforma em um tributo às raízes africanas, à coragem de quem resistiu e ainda resiste. Me sinto emocionada, porque toca em feridas abertas pelo racismo, mas ao mesmo tempo aponta para a cura, o reconhecimento da beleza, da força e da inteligência que sempre habitaram o povo negro. “Meu quilombo é vermelho!”, esse verso é um símbolo de luta, mas também de vida, de sangue que corre nas veias com dignidade e história.

Observo que em cada estrofe, há um chamado ao resgate da autoestima, um convite para olhar no espelho e enxergar não mais a dor do passado, mas o poder que sempre existiu. Ao afirmar “Somos filhos de rainhas e reis”, a música traz um empoderamento, porque devolve ao povo negro o que lhe foi tirado, o direito ao orgulho, à memória, à grandeza e à ancestralidade. Não é apenas uma música, é um clamor por mudança e justiça, além de trazer uma sensação de pertencimento, valorização das raízes africanas, da autoestima, orgulho racial e reeducação social frente a uma história marcada por exclusão e silenciamento.

Ainda que “levantar” autoestima para empoderamento negro seja uma forma de resistência e luta, ele por si só, não conseguirá sozinho transpassar as barreiras do racismo. Portanto, compreender e combater o auto ódio racial exige mais do que o discurso individual

sobre autoestima, requer a atuação coletiva e organizada de movimentos sociais negros capazes de enfrentar os efeitos históricos da colonização e da escravidão. É nesses espaços que se constroem as bases para um projeto de emancipação que, ao mesmo tempo em que resgata o passado, aponta para novos modos de existir, resistir e transformar a realidade social.

O empoderamento negro precisa passar necessária e obrigatoriamente pela estética, porque estamos falando de pessoas e pessoas são corpos vivos, seres humanos que têm identidades, histórias, mas não de forma amorfa na sociedade. Eles têm traços, cabelos, olhos, cor da pele e várias outras características. (Defensoria Pública do Estado do Ceará, 2021, s.p.)

Na mesma linha, Carlos salienta que a falta de representatividade negra nos espaços de poder está diretamente ligada à ausência de união e apoio mútuo dentro da própria comunidade. No entanto, penso que luta conjunta e coletiva faz fortalecer os elos e se torna uma forma de resistência, para conquistar a autonomia, ninguém sobrevive sozinho, somos como a gota dentro do mar, cada gota cumpre seu papel.

Além da falta de apoio de outros negros, ele observa que há uma tendência no apoio a lideranças brancas, ainda que essas mantenham práticas opressoras, em detrimento da ascensão de pessoas negras. Segundo ele, muitos acabam “se autoescravizando” por meio da inação ou da negação de alternativas, como o investimento na própria formação. Essa situação compreende um efeito que Fanon (2008, p.34) aponta sobre os efeitos do “homem colonizado”: “Todo povo colonizado — isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural — toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana.” Assim, a ausência de qualificação profissional é apontada como um dos fatores que impedem a reivindicação de espaços de decisão e fala, mantendo a população negra em posições de subalternidade. Conforme Gomes (2005, p.38), a educação cumpre um papel importante para reconhecimento identitário e autonomia “Para sair dessa inércia em relação à questão racial na escola, é preciso assumir compromisso pedagógico e social de superar o racismo, entendendo-o à luz da história e da realidade social e racial do nosso país.”

Eu vejo, tipo, auto se escraviza por vontade própria. Ele dá condições pro outro escravizar. Porque se ele falar: "Não, eu vou sair dessa, o pouco que eu tenho vou investir no estudo. Eu vou me qualificar para mim chegar lá na frente, eu concorrer de igual para igual". Se outro falar: "Não, eu tenho isso. Eu tenho condições para tá aí sentado onde você tá", senão ele vai falar, você vai ter que abaixar a cabeça, porque você não tem qualificação, aí como que vai fazer? E às vezes, eu, quando tenho bastante colega meu que ele prefere, tipo, gastar o dinheiro do que estudar de qualificar, porque sem a

qualificação você não tem como ter o conhecimento, como que você vai falar lá? (...) Não tem como. (Carlos).

Percebo que, a ausência de representatividade negra nas esferas de poder está diretamente ligada à carência de solidariedade e apoio mútuo dentro da própria comunidade. Quando indivíduos negros conseguem ascender a posições de destaque, tornam-se potenciais porta-vozes das demandas coletivas, contribuindo para a visibilidade e a transformação das estruturas excludentes. No entanto, a falta de coesão e o apoio direcionado a lideranças brancas, mesmo quando estas reproduzem lógicas de dominação, perpetuam ciclos de subalternização. De acordo com Fanon (2008, p.34) “Quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negridão, seu mato, mais branco será.”, ou seja, existe a necessidade de negros retomarem aos seus valores, a consciência de identidade, senão perpetua a situação de embranquecimento. Assim, ainda que existam condições objetivas para a mobilização e fortalecimento da população negra, a ausência de união, de consciência política coletiva e de identidade contribui para a manutenção de relações hierárquicas e simbólicas herdadas do sistema escravocrata.

É porque se você, tipo, se você apoia um negro a subir, ele vai nos representar lá em cima e vai falar por nós. Agora, se um não apoiar o outro, vai continuar na mesma. E você vê que tem condições para isso, mas falta a união. Se tiver a união, vai. Onde tem a população maior tem condições disso, mas você vê que não, eles preferem apoiar um outro lá que vai tipo escravizar ele um dia do que apoiar o negro. (Carlos).

Vejo nesta fala de Carlos um clamor por mudanças e apoio, um sentimento de indignação transparece neste momento. Portanto, compreendo a importância da criação e do estabelecimento de movimentos negros, pois eles exercem um papel essencial de reconstrução identitária e de enfrentamento a esse processo de alienação racial. Ao promoverem ações de valorização da história afro-brasileira, da ancestralidade e da dignidade negra, esses movimentos atuam como instrumentos pedagógicos e políticos de reeducação coletiva, oferecendo narrativas alternativas às que foram impostas pelo pensamento colonial, para além se suas condições diárias de pensamento de “escravizados”. Conforme Munaga (2011):

A grande explicação para essa dificuldade que os movimentos negros encontram e terão de encontrar talvez por muito tempo não está na sua incapacidade de natureza discursiva, organizacional ou outra. Está sim nos fundamentos da ideologia racial elaborada a partir do fim do século XIX a meados do século XX pela elite brasileira. Essa ideologia, caracterizada entre outros pelo ideário do branqueamento, roubou dos movimentos negros o ditado "a união faz a força" ao dividir negros e mestiços e ao alienar o processo de identidade de ambos. (Munanga, 2011, p.15).

Neste olhar, percebo que em Cristina, assim como em muitas outras cidades do Brasil, os movimentos negros também enfrentam dificuldades para se fortalecer. Mas como argumentado por Munanga (2011), essas dificuldades não são só por falta de organização ou por não saberem se expressar. O problema vem de uma ideia antiga que foi criada pela elite brasileira lá no final do século XIX, depois da escravidão, e que continuou forte até meados do século XX. Essa ideia dizia que o Brasil seria "melhor" se fosse um país mais branco, é o que chamavam de "branqueamento".

Com isso, os negros e pardos foram ensinados a se ver como diferentes, algo que tenho observado no decorrer das entrevistas e nas observações de campo. Em vez de se unirem e lutarem por seus direitos, muitas vezes acabaram se distanciando uns dos outros e da própria identidade negra. Isso enfraqueceu muito a força da luta coletiva, principalmente em Cristina.

Hoje, vejo que isso se reflete até hoje, onde muitas pessoas negras que conseguiram alguma ascensão social, como as mulheres e os homens que têm café, uma meia, uma casa, algum bem, evitam falar de racismo ou negritude, elas pensam que já "superaram" essa fase. Outras, principalmente na zona rural, ainda rejeitam a ideia de que o racismo existe, mesmo quando vivem situações que mostram o contrário. Isso acontece porque durante muito tempo essas pessoas foram ensinadas a acreditar que o problema não era o racismo, mas a "falta de esforço" individual. Assim, a divisão entre as pessoas negras, a negação do racismo e o afastamento das pautas coletivas são heranças desse pensamento antigo, mas que ainda hoje influencia a política e a vida cotidiana da população negra em Cristina.

Desta forma, em locais como Cristina, onde ainda se verifica um forte apagamento da memória negra e um controle político e social por parte de elites brancas, a presença ativa de coletivos negros poderia contribuir para o fortalecimento da autoestima comunitária, o incentivo à educação e à participação política, bem como o reconhecimento da religiosidade e da cultura negra como formas legítimas de saber e resistência.

Além disso, perguntei sobre a existência de alguma influência da participação política e religiosa quanto a questão também do empoderamento das pessoas negras, me surpreendi com as respostas. Tanto as falas de Maria, quanto a de Carlos, revelam de maneira contundente a complexa relação entre religiosidade, identidade racial e participação política no município de Cristina (MG). Em seus depoimentos, observam-se distintas percepções acerca das influências das religiões, especialmente o catolicismo e o evangelismo, na vida das pessoas negras, tanto no que se refere à mobilidade social quanto à consciência racial e ao empoderamento.

Carlos aponta para a necessidade de discernimento por parte da população negra ao participar de decisões coletivas ou aderir a discursos políticos e religiosos, “creio que sim. Às vezes, nem tudo que a pessoa te fala, você tem que refletir melhor, nem tudo que a pessoa te fala, aquilo às vezes o que ele tá te falando vai servir a ele lá na frente, não a você.”, afirma Carlos. Para ele, há uma sobrecarga histórica e estrutural que recai continuamente sobre os negros, “mas talvez não é aquilo, ele tá falando, ele tá falando, vai ser bom para ele, não pra gente e não pra população geral, principalmente a população negra, porque tudo sobrecarrega sobre os negros.” (Carlos). Esta é uma percepção, embora difícil de compreender para mim, mas que eu entendo como uma postura crítica e vigilante diante das promessas ou orientações que muitas vezes atendem aos interesses individuais de lideranças políticas ou religiosas, em detrimento do bem-estar coletivo.

Vejo uma reflexão que traz à tona a desigualdade na distribuição do poder de fala e decisão, além de ressaltar como a população negra continua sendo a mais impactada por decisões que pouco a consideram como sujeito histórico, “Tudo que acontece os negros e os brancos sempre vão ser, tipo, meio que livre daquilo, até chegar neles vai demorar. Então o negro tem que tá sempre preparado”. Dentro desta visão, existem processos que podem aproximar os negros de brancos ou distanciá-los, Gomes (2005, p.40) afirma: “Mas é importante lembrar que a identidade construída pelo negro se dá não só por oposição ao branco mas, também, pela negociação, pelo conflito e pelo diálogo com este. As diferenças implicam processos de aproximação e distanciamento.”

Maria também introduz uma análise comparativa entre os impactos sociais do catolicismo tradicional e do evangelismo neopentecostal entre os negros de Cristina. Segundo ela, os fiéis negros que permanecem vinculados à Igreja Católica estariam mais sujeitos à pobreza, à falta de incentivo à educação e à perpetuação de padrões de vida historicamente dominados por estruturas de subordinação.

assim tem um recorte também, né, que, por exemplo, eh, negos católicos e a gente vê que é a maioria mais que realmente não estuda porque tem aquela coisa de dominação. E a gente vê agora nas igrejas evangélicas que tem se tornado, é assim, eh, tem feito um bem pra população negra, embora ainda não tenha ainda, ainda, representação política. Eh, se tem feito bem, porque a gente já vê pessoas pretas ali nas igrejas, pessoas que saíram de uma condição miserável e hoje já sabe organizar o seu dinheiro. A gente já vê aquela pessoa já procurando por melhores salários. Dentro desse cenário, né, que o meu irmão disse, a gente já vê que aqueles que perpetuaram eh na Igreja Católica continuam sendo dominados. Aqueles que estão nas neopentecostais, mesmo com toda essa confusão hoje de direita e esquerda, ainda são os bem mais, né? (Maria)

Essa percepção dialoga com estudos que apontam o papel da Igreja Católica na legitimação do regime escravocrata e na reprodução simbólica de hierarquias raciais (Gomes, 2005; Munanga, 2011). Maria reforça essa tese ao recordar que o primeiro padre da cidade teria trazido escravizados consigo, o que associa diretamente o catolicismo local ao início da exploração colonial e ao processo de subjugação dos africanos e seus descendentes.

Por outro lado, ela reconhece que, embora as igrejas evangélicas não representem ainda uma via consolidada de representatividade política para os negros, elas têm promovido formas de reorganização social e autonomia financeira, “Os negros evangélicos e... É os que os negros que a gente vê que tão com a casa cuidada mesmo ganhando pouco, porque ele se organiza.”, comenta Maria. Através do discurso religioso, muitos fiéis negros, segundo ela, abandonaram práticas de autodestruição social associadas à marginalização, como o alcoolismo, e passaram a construir trajetórias de ascensão modesta, melhorando sua autoestima, organização doméstica e planejamento de vida. Essa percepção aponta para o papel ambíguo das religiões no contexto racial brasileiro, ao mesmo tempo em que podem reforçar sistemas de dominação, também podem se tornar espaços de rearticulação identitária e resistência cotidiana.

É, não vamos dizer que ele não tem a sua dificuldade, porque ele continua ganhando pouco, continua sofrendo tudo isso, mas ele por estar na igreja aí já livra de, de muitas festas, bebedeiras, visses, etc., ele já também aprende a organizar o seu dinheiro. Então, e isso é uma coisa que a gente sempre falou aqui em casa, que assim, as pessoas pretas que ainda continuam católica, a gente pode fazer até um parâmetro, são as pessoas pretas que continuam bem a margem da pobreza mesmo. (Maria)

Maria também denuncia a persistência do racismo dentro da própria Igreja Católica local, ao mencionar a marginalização do culto ao santo negro São Benedito. Segundo ela, esse santo foi transferido para um bairro periférico por resistência da elite branca em aceitá-lo como figura devocional legítima. O deslocamento espacial e simbólico do santo negro evidencia os mecanismos de exclusão ainda vigentes nas práticas religiosas institucionais, além de revelar como o racismo se manifesta na estética da fé e nos espaços sagrados (SILVA, 2019). Mesmo que parte da população católica negra mantenha sua devoção, o apagamento da centralidade de São Benedito nas celebrações religiosas da cidade indica a tentativa contínua de neutralizar os símbolos da resistência negra.

Mas muitas vezes odiada por lutar por seu lugar. Por lutar para dar aulas em um lugar onde só a queriam na limpeza. Maria: (...) gente e eu falo para você que aqui é difícil... porque tem essa questão de pessoas pretas que já passaram dessa fase de é de de lutas né como negros aí eles já estão na outra fase do outro lado entre aspas falando eles não querem mais falar sobre negritude, principalmente essas mulheres que eu tentei ver com você elas têm

café porque os seus cônjuges é são meeiros, não é, só que elas não querem mais falar a questão da raça... (...)Eu Acredito sim é eu e +99% dos pretos e gays da cidade, mas a galera da roça ainda não que estava muito em volta com o Bolsonarismo, ainda não acredita no racismo...entendeu? eles não gostam que fale de racismo, mesmo a gente não falando de racismo eles não querem falar de negritude essa é a realidade, talvez seja por isso que até do dia que você entrevistou o secretário ele fez assim ele não quis falar a realidade... porque se você chegasse até o senhor Wanderley (O único negro que geriu uma fazenda, e que as pessoas acreditam que ele é Francês - o que não é verdade- e tem posse de terras) naquela época eles não estava bem (de saúde) ele estava em Cristina ele ia falar pra você coisas que eles não gostam que fale. (Maria).

Outro ponto relevante trazido por Maria é o comportamento de parte da população negra rural que, segundo ela, resiste a discutir ou se identificar com pautas raciais. Essa resistência seria, em parte, fruto da adesão ao conservadorismo político e religioso, especialmente durante o ciclo do bolsonarismo, o que dificulta a construção de um senso coletivo de identidade racial crítica. Em 2023, Maria afirmou “Hoje a maioria são evangélicos, pobres de " direita”, fica até difícil levar uma conversa sadia. (...)” Tal fenômeno é comum em contextos nos quais a ideologia dominante associa ascensão pessoal à negação da própria negritude e à adesão a valores brancos, eurocentrados e individualistas.

Maria também menciona a figura de Vitalina, uma professora negra e evangélica, que se tornou alvo de rejeição por lutar pelo direito de ensinar em espaços onde, historicamente, mulheres negras eram relegadas ao trabalho de limpeza, “(...), mas a Vitalina, não é de direita, é uma professora negra, evangélica, mulher de fé e de luta.” (Maria). A trajetória de Vitalina simboliza o conflito entre mobilidade social e racismo institucional. Ainda que seja reconhecida como mulher de fé e de luta, ela é “odiada por lutar por seu lugar”, o que reflete a punição social dirigida às pessoas negras que ousam quebrar o ciclo da subalternidade. Esse silenciamento da raça em prol de um pertencimento político à direita, ainda que sob condições materiais precárias, revela o quanto o racismo é internalizado como forma de sobrevivência simbólica (Hasenbalg, 1988; Gonzalez, 2020).

A construção de uma consciência negra coletiva, ou seja, o reconhecimento de uma identidade comum entre pessoas negras, não acontece de forma automática. Ela começa quando as próprias pessoas passam a se questionar: “Quem somos nós?”, “De onde viemos?”, “Por que estamos nessa situação?” E, ao mesmo tempo, também se perguntam: “Quem são os outros?”, “Por que eles estão em outro lugar na sociedade?”, conforme as autoras Bell Hooks (2006) e Munanga (2004).

Essa identidade, que é sempre um processo e nunca um produto acabado, não será construída no vazio, pois seus constitutivos são escolhidos entre os elementos comuns aos membros do grupo: língua, história, território, cultura, religião, situação social, etc. Estes elementos não precisam estar concomitantemente reunidos para deflagrar o processo, pois as culturas em diáspora têm de contar apenas com aqueles que resistiram, ou que elas conquistaram em seus novos territórios. (Munanga, 2004, p.14).

O questionamento leva a racionalização de pensamentos, que tira o ser humano de um estado estático, gerando-lhe inquietude, e desta a compreensão de si no espaço em que vive e seu propósito é retomado. Tais perguntas, portanto, ajudam a criar um sentimento de pertencimento ao grupo, algo que é essencial para qualquer tipo de mobilização social ou política. Como afirma Munanga (2004), a identidade negra é sempre “um processo e nunca um produto acabado” (Munanga, 2004, p.14), e ela depende da forma como os próprios negros se reconhecem e se diferenciam dos demais grupos sociais, com base em elementos como história, cultura, religião, língua e posição social.

Além disso, nas entrevistas, Maria e Carlos mostram um lado contrastante sobre a religião, que tem exercido diferentes funções nesse processo. Na visão deles, a Igreja Católica é lembrada como um espaço historicamente ligado à escravidão, à dominação e ao silenciamento da identidade negra. A própria história da cidade mostra isso, o primeiro padre teria chegado ao bairro da Glória já com escravizados “Padre. Foi ele, foi ele que trouxe o primeiro escravo. Quando ele veio e chegou no Bairro da Glória, já chegou com alguns escravos. O padre já chegou trazendo os escravos.” (Maria). Além disso, e os símbolos religiosos negros, como o santo São Benedito, foram retirados do centro da cidade por resistência das elites brancas. Essa exclusão simbólica reflete também uma exclusão social, já que, segundo Maria, os negros que ainda frequentam a Igreja Católica continuam sendo, em sua maioria, os mais pobres e com menos acesso à educação.

Agora hoje até naquela época já o São Benedito ficava na cidade. As senhoras brancas não quiseram o São Benedito por ser negro, levaram pro bairro da Glória e hoje tá tendo um movimento diferente. O São Benedito tá lá na Glória escondido porque as pessoas não gostam ainda hoje não aceitam ele. aí é o São Benedito Negro. Ai elas a há um uma, um, um conflito dentro da população católica por, por isso, porque muita gente é devota do santo, né? E aí como a gente não é católico, as pessoas contam normalmente pra gente o que tá acontecendo, né? Que eles não aceitam, né? O santo por ser um santo negro, né? Tem, tem essa igrejinha de Nossa Senhora do, do Campo do Rosário, perto do divino Espírito Santo dentro da cidade negro, né? É um bairro periférico negro, né? (Maria).

Encontro, portanto, nesta pesquisa, o que chamamos de controvérsias, que podem ser investigadas dentro da Teoria Ator Rede (TAR) de Bruno Latour (2012) que compreende que

a realidade social é composta por redes formadas por humanos e não humanos (como imagens religiosas, práticas de fé, instituições e espaços simbólicos). No caso de Cristina, essa abordagem permite compreender como igrejas, santos, discursos raciais e práticas cotidianas se articulam em disputas por pertencimento e identidade. Assim, por exemplo, o deslocamento do santo negro São Benedito revela uma reconfiguração simbólica operada por redes de poder racial e religioso, que impactam diretamente na forma como a população negra se percebe e se posiciona, mas não vou me prolongar sobre.¹³

Na descrição de Maria, em Cristina, o culto a São Benedito, o santo chegou a ocupar espaço na igreja central da cidade, mas foi transferido para o Bairro da Glória, um território periférico e majoritariamente negro, após a rejeição de senhoras brancas, que não aceitavam a presença de um santo negro em posição de destaque. Esse deslocamento simbólico reflete um processo de marginalização religiosa e racial, ainda perceptível atualmente. Maria aponta que, embora São Benedito continue sendo objeto de devoção por parte de muitas pessoas, o culto permanece “escondido” e alvo de conflito dentro da própria comunidade católica. Para ela, isso revela as tensões raciais que atravessam os espaços religiosos da cidade, onde práticas simbólicas associadas à negritude ainda são silenciadas ou desvalorizadas. Ela também destaca a presença de uma igrejinha dedicada à Nossa Senhora do Rosário, historicamente vinculada à

¹³ **Interpretação com base na TAR: religião como rede sociotécnica** A Teoria Ator-Rede (TAR), formulada por Bruno Latour, propõe que a realidade social é formada por redes heterogêneas compostas por atores humanos e não humanos. No caso de Cristina, podemos entender as igrejas (católica e evangélica), as imagens religiosas (como a de São Benedito), os discursos sobre moralidade, raça e pobreza, os próprios fiéis, e até as práticas de organização doméstica e financeira como elementos de uma rede. Esses elementos não são apenas reflexos de estruturas maiores, como o racismo ou o capitalismo religioso; eles produzem efeitos concretos nas formas de viver e se identificar, especialmente entre a população negra. Por exemplo, o deslocamento da imagem de São Benedito da área central para a periferia pode ser lido como um ato de reconfiguração simbólica da cidade: um "ator" (a imagem do santo negro) deslocado por uma rede de forças raciais, religiosas e históricas. **A TAR como ferramenta para entender disputas religiosas e raciais:** Ao aplicar a TAR, percebemos que os conflitos entre católicos e evangélicos em Cristina não devem ser analisados apenas como disputas teológicas ou políticas, mas como disputas por agência dentro de redes. A Igreja Católica, tradicionalmente associada à elite e ao passado escravocrata, mobiliza uma rede de símbolos, histórias e práticas que ainda perpetuam a exclusão da população negra. Já as igrejas evangélicas, especialmente as neopentecostais, vêm oferecendo uma nova rede de pertencimento que reorganiza o cotidiano: incentivando a disciplina financeira, a abstinência e uma ética de ascensão social. Contudo, como aponta a TAR (Latour, 2012), nenhum ator controla completamente a rede, o que explica porque mesmo essas igrejas, ao mesmo tempo que empoderam, podem se alinhar a discursos conservadores e rejeitar pautas como o combate ao racismo. **A TAR aplicada ao processo de autodefinição e identidade negra:** Munanga (2004) nos lembra que a identidade negra é construída em um processo contínuo de autodefinição coletiva. A TAR ajuda a ampliar essa análise ao incluir atores não humanos na constituição dessa identidade: igrejas, santos, documentos históricos, modos de vida e até a própria cidade de Cristina podem ser vistos como "agentes" que influenciam quem se entende como negro e de que forma. Nesse sentido, quando Maria relata que há resistência entre os negros católicos em se reconhecerem enquanto dentro da negritude, podemos entender isso como resultado de redes sociais que operam para manter certas representações e ocultar outras, reforçando uma identidade submissa, enquanto as redes neopentecostais oferecem outras formas de visibilidade e protagonismo.

população negra, localizada próxima ao centro, em um bairro periférico, o que reforça a segregação espacial e simbólica no campo da religiosidade popular.

Por outro lado, as igrejas evangélicas, principalmente as neopentecostais, vêm ocupando um lugar de maior acolhimento e incentivo prático. Maria relata que muitos negros que se aproximaram dessas igrejas conseguiram se organizar financeiramente, cuidar de suas casas e buscar melhores condições de vida, ainda que continuem ganhando pouco e sem representação política. Mesmo com contradições, esse ambiente oferece algum tipo de fortalecimento pessoal, que pode ser um ponto de partida para a formação de uma identidade negra mais consciente.

Não poderia deixar de comentar sobre o assunto em minha pesquisa, uma vez que ela visa o saber decolonial que quebram estruturas do poder e saber hegemônico, e precisamos compreender os lados da história, pois “A história única cria estereótipos. E o problema com os estereótipos não é que eles sejam mentiras, mas que sejam incompletos. Eles fazem uma história tornar-se a única história” (Adichie, 2019) e em concordância Rocha (2024, p.4) destaca “Histórias únicas são resultado da imposição de poder”

Assim, a identidade negra em Cristina não se forma no vazio, ela depende das experiências concretas dos indivíduos, como a fé, a trajetória social, os vínculos com o território e a memória coletiva. E, nesse sentido, a religião, seja como espaço de dominação ou de fortalecimento — desempenha um papel central nesse processo de construção identitária, como bem pontua Munanga (2004), ao destacar que a reconstrução da identidade negra passa necessariamente pela autodefinição do grupo e pelo resgate de seus elementos comuns e históricos.

Dessa maneira, o campo religioso, em Cristina, opera como um importante marcador de classe, raça e pertencimento simbólico. As divisões entre religiões tradicionais e neopentecostais, entre fiéis negros e brancos, entre aceitação e rejeição de símbolos negros, ilustram como a fé está entrelaçada aos processos de construção da subjetividade e às disputas por poder e reconhecimento. Assim, compreender as dinâmicas da religiosidade em contextos periféricos e rurais como o de Cristina exige considerar não apenas a espiritualidade, mas também os projetos políticos e históricos que sustentam (ou desafiam) a manutenção das desigualdades raciais.

Maria observa que, em Cristina, há uma ampla diversidade religiosa além do catolicismo, com mais de vinte denominações, incluindo igrejas evangélicas, centros espíritas e terreiros de umbanda. Segundo ela, embora existam dificuldades comuns entre as pessoas

negras, nota-se que aquelas inseridas no contexto evangélico e, em menor escala, em outras religiões não católicas tendem a demonstrar maior organização pessoal e econômica.

E as que estão no meio evangélico, né, que é, eu falo meio evangélico porque é o meio mais assim, mas em todas as outras religiões que não a católica, porque Cristina acho que tem mais de 20 denominações entre evangélica, espírita, umbandista, etc. E, mas a os negros da católica aí que são a os mais que a gente vê mesmo a margem da pobreza mesmo, os filhos não estudam. Não, não há incentivo, continua, né, perpetuando aquela coisa muitas vezes de vícios, de bebida, né, aliado a pobreza, né, porque o vício, na verdade, o vício de droga, bebida tá em todos os locais, né, mas eu vejo que quem saiu desse aquele poderio né, porque a Igreja Católica sempre foi um pouco, né, atrelada a esse sistema escravocrata, né, ela tá, eh, ligada diretamente, né, historicamente. (Maria)

Em contraste, ela acentua que muitos negros vinculados à Igreja Católica permanecem em situação de extrema vulnerabilidade social, sem incentivo à educação formal e, frequentemente, presos a ciclos de pobreza associados a vícios como álcool e drogas. Para Maria, essa diferença estaria relacionada à herança histórica da Igreja Católica, que, segundo ela, sempre esteve atrelada às estruturas de dominação do sistema escravocrata no Brasil, impactando ainda hoje na condição social da população negra católica.

Carlos José da Silva recorda que, em décadas passadas, havia uma forte concentração da população negra em uma região específica da cidade — um espaço que ele descreve como sendo, na época, quase totalmente composto por pessoas negras. Segundo ele, essa composição foi se alterando ao longo do tempo devido a diversos fatores, como migrações, falecimentos e, especialmente, casamentos inter-raciais, que contribuíram para uma maior miscigenação da área. Maria complementa “foi se casando com pessoas brancas”, o que modificou gradativamente a composição étnico-racial do território. Ainda assim, o local permanece simbolicamente reconhecido como um espaço de memória e vivência negra, sendo historicamente o ponto de maior concentração da população afrodescendente em Cristina.

Hoje lá sim, tem alguns brancos mais uns anos atrás, eu acho que tipo quase 100% eram negro mesmo. É que uns foi indo embora, uns for mais dos foi falecendo, né? Foi casando com pessoas branca, foi tipo misturando um pouco, né? Mas anos atrás era concentração negra mesmo da cidade. Os negros praticamente concentravam lá. (Carlos)

Carlos José da Silva relata que, em décadas anteriores, havia uma significativa concentração de população negra em um bairro específico da cidade de Cristina, local que ele considera ter sido, à época, composto quase integralmente por pessoas negras. Com o tempo, essa configuração foi se transformando em razão de processos como migração, falecimento de

moradores antigos e, especialmente, casamentos inter-raciais, como complementa Maria Aparecida da Silva. Esse entrelaçamento com famílias brancas contribuiu para a miscigenação e a diluição da identidade étnico-racial visível do espaço, embora seu simbolismo como território de memória negra permaneça.

Essa experiência vivida pode ser compreendida à luz do conceito de territorialidade, tal como formulado por Alves (2023, p.100) “No espaço rural a cultura está impregnada na identidade, patrimônio, memória e em suas manifestações no campo, expressas pela ruralidade.” Ou seja, para quem o território não é apenas um espaço geográfico, mas também um espaço simbólico, construído pelas relações sociais, memórias, identidades e formas de resistência. A territorialidade, nesse caso, diz respeito à maneira como os sujeitos negros produzem sentido e pertencimento a partir de suas vivências naquele espaço – um território marcado não apenas pela presença física, mas também pela ancestralidade, pela luta cotidiana contra a exclusão e pela construção de redes de solidariedade.

Mesmo que a composição demográfica tenha mudado, o território continua carregado de significados e permanece como referência identitária e afetiva para a população negra de Cristina, evidenciando as disputas simbólicas em torno do reconhecimento e da preservação da memória negra local.

A partir das falas de Maria, observo uma compreensão muito nítida sobre a dinâmica racial e espacial do município de Cristina. Ela afirma que a periferia da cidade é predominantemente composta por pessoas negras e pardas, “Mas a periferia de Cristina é ela é negro parda. Ela é negro parda. É, tem sim as pessoas brancas, né? Mas é negro parda mesmo, né? Então é porque como a população negra parda é maior que a população branca, se não tá no centro aonde está?” (Maria). Ainda que haja presença de moradores brancos, o que se evidencia é a concentração da população negra e parda nas áreas afastadas do centro. Essa percepção se fundamenta em uma constatação direta, se a maioria da população é negra ou parda e não ocupa o centro da cidade, onde vivem majoritariamente os brancos, então, por consequência, está situada nas periferias.

Carlos corrobora, “Tá nas periferias mesmo”, essa leitura ao apontar que a concentração negra, especialmente em décadas anteriores, era ainda mais visível em determinados bairros. Ele menciona que, com o tempo, houve certa miscigenação e dispersão, mas a base populacional negra continua fortemente enraizada nas regiões periféricas.

Maria também aponta um elemento demográfico importante, enquanto a população branca, residente no centro, tem menos filhos, a população negra e parda continua a crescer, o

que acentua ainda mais a desigualdade de presença geracional entre os grupos “É, ela é muito maior que a população branca. E a população branca não tá, não tá tendo filhos. E a população negro parda, pobre continua tendo muitos filhos. E a população, o centro da cidade não tem crianças.”, destaca Maria. Ela enfatiza que "o centro da cidade não tem crianças", sugerindo que, além da desigualdade socioespacial, há um deslocamento do futuro da cidade, representado pelas crianças, para as margens. Compreendo, portanto, o papel da saúde no auxílio para métodos contraceptivos para um ajuste populacional, mas também compreendo que talvez a quantidade possa ajudar na renda familiar, por intermédio de auxílios e políticas públicas contra a pobreza extrema.

Destaco o conceito de territorialidade (Alves, 2023), que no caso, são racializadas, que se expressa não apenas pelo espaço físico, mas também pelas condições de reprodução social e simbólica dos grupos. A fala de Maria sugere uma cidade segmentada, onde a cor e a classe ainda definem, em grande parte, o lugar social e geográfico de seus habitantes.

Mais uma vez, durante a entrevista, Carlos e Maria destacaram piamente o papel das igrejas evangélicas. Observo, portanto, uma percepção recorrente que entre os moradores de Cristina, as igrejas evangélicas, especialmente as mais consolidadas, têm desempenhado um papel importante na reorganização da vida cotidiana de parte da população negra e parda. Maria comenta que muitas pessoas que passam a frequentar essas igrejas adotam um estilo de vida mais estável: formam famílias menores, mantêm relacionamentos mais duradouros e demonstram maior organização no lar e nas finanças. Segundo ela, “a gente passa perto do pessoal das igrejas evangélicas (...) mesmo ganhando pouco, a casa tá pintadinha, organizada”.

Acho que temos por isso, por isso que eu falo do dessa ajuda, da igreja evangélica, porque os que vão pra igreja evangélica já estão tendo essa noção. A gente vê que ali já se tem dois filhos, assim, três, mas já são, você vê tudo bem organizado. Ai as pessoas já não ficam pulando de casamento em casamento, de, de, né, de parceiro em parceiro, né, porque elas estão na igreja, então ela já tem uma norma de conduta e isso, eh, além espiritual, também tem influência econômica. Isso que a gente vê a igreja, todas as igrejas, na verdade elas são centro de poder, né? (Maria).

Essa mudança de comportamento é atribuída, em parte, à presença de normas de conduta mais rígidas e à valorização da autoestima e da autonomia pessoal promovidas no ambiente religioso evangélico. Para Maria, além de um aspecto espiritual, há também uma dimensão econômica e simbólica nessas transformações, pois os fiéis passam a se cuidar mais, a ter objetivos, e a gerir melhor seus recursos para o bem-estar próprio e da família.

Ela contrapõe esse movimento ao papel histórico da Igreja Católica em Cristina, que, em sua visão, sempre esteve associada a práticas de dominação e manutenção da ordem social herdada do período escravocrata “É, querendo ou não, então são centro de poder. Só que, infelizmente, a Igreja Católica historicamente usa esse poder para oprimir desde sempre, né?”, aponta Maria. Posso aqui estabelecer a relação com Weber (2004, p.31), “A dominação da Igreja católica — “que pune os hereges, mas é indulgente com os pecadores”, no passado mais ainda do que hoje— é suportada no presente até mesmo por povos de fisionomia econômica plenamente moderna”. As igrejas evangélicas, por outro lado, seriam hoje percebidas como espaços de empoderamento, especialmente para mulheres negras, ao promoverem maior autonomia, autoestima e senso de pertencimento, que conforme Maria, “A pessoa se é autoestima, a pessoa se cuidar melhor. Pessoa vai querer é ali organizar o seu dinheiro para ela comprar alguma coisa para ela, para cuidar da casa dela, né?”

Maria evidencia “A gente passa perto do pessoal das igrejas, hoje evangélica, principalmente as constituídas há mais tempo. Todo mundo, às vezes mesmo ganhando pouco, a casa tá pintadinha. organizada, porque ele já tem um padrão já de organizar ali, né?”. Carlos reforça esse ponto ao comentar que ele e Maria costumam refletir juntos sobre essas mudanças visíveis na cidade. Eles observam que muitas pessoas que antes estavam imersas em contextos mais instáveis encontram, nas igrejas evangélicas, um novo modelo de vida, ela deixou esse mundo meio conturbado da Igreja Católica, agora ela é mais dona de si.

É uma... é uma, assim, uma coisa que a gente, nós, sempre observa, nós sempre observamos muito isso, né? E sim, é que a gente, tipo, a gente anda bastante junto, né? E a gente comenta sobre tudo, e a gente vai, a gente sabe, é que a gente passa nos lugares, a gente comenta, a gente vai conversando e a gente conversa bastante sobre tudo. (Carlos).

Muito me impressionou, tais falas, pois sempre pensamos nos modelos opressores do sistema religiosos, e focamos em encontrar soluções que promovam mudança de vida em relação as minorias, que destaco, são as majorias no Brasil, como negros, indígenas, quilombolas, entre outros, e percebo que ainda assim, têm modelos que, ainda que não concordemos com a estrutura, ainda funcionam; como pontuado por Maria o sistema religioso evangélico, que dá autoestima, e empodera pessoas para uma mudança de vida e melhora social. Isso me fez refletir e voltar ao passado a compreender momentos em que vivenciei dentro das igrejas evangélicas, e me fez pensar que de fato, existem sim pessoas boas, que querem ajudar ao próximo, e que realmente demonstram o amor que tanto pregam e como o meu orientador

me ensinou, não tem como o pesquisador desvincular suas espiritualidades, da construção do ser, pois é transcendental.

Ainda que existam limites e contradições, essas experiências vividas e relatadas por Maria e Carlos, me fizeram reconsiderar os modos pelos quais comunidades religiosas, mesmo dentro de estruturas que muitas vezes criticamos, podem ser espaços reais de transformação e resistência. Pois afinal das contas, “é importante compreender que o cristianismo já estava presente em diversas regiões do continente africano antes mesmo do exercício do domínio colonial” (Rocha, 2024, p.3), o cristianismo é uma história contada sob uma perspectiva branca, mas suas origens são africanas.

Essa percepção “eurocentrada” construiu e divulgou o estereótipo de uma cultura africana totalmente desconectada de valores e princípios que dialogam com o cristianismo. Resultam disso o silenciamento e a invisibilização dos cristãos africanos, que, inclusive, colaboraram no processo de formação e desenvolvimento das bases do cristianismo. (Rocha, 2024, p.4).

Do ponto de vista social e epistemológica, essa lógica apontada e inesperada da pesquisa pode ser compreendida da seguinte forma, as falas de Maria e Carlos pode ser relacionada ao conceito de “moral protestante”, conforme formulado por Max Weber (2004). Embora Weber analisasse o protestantismo histórico europeu, suas ideias ajudam a compreender como a ética de organização, disciplina pessoal e racionalidade econômica pode se expressar também em contextos periféricos e contemporâneos, como em Cristina. O ingresso nas igrejas evangélicas, nesse sentido, pode representar não apenas uma transformação espiritual, mas também um novo *ethos* de vida que valoriza o autocontrole, o planejamento e a ascensão simbólica.

De forma não aprofundada, mas essencial neste contexto da pesquisa, relaciono com a visão de Weber (2004), que enfatiza as relações entre a igreja católica e protestantismo:

(...) fenômeno que se mostra com frequência substancialmente maior entre os camaradas artesãos protestantes do que entre os camaradas católicos. Noutras palavras, os camaradas artesãos católicos mostram uma tendência mais acentuada a permanecer no artesanato, tornando-se portanto mestres artesãos com frequência relativamente maior, ao passo que os protestantes afluem em medida relativamente maior para as fábricas para aí ocupar os escalões superiores do operariado qualificado e dos postos administrativos. Nesses casos, a relação de causalidade repousa sem dúvida no fato de que a peculiaridade espiritual inculcada pela educação, e aqui vale dizer, a direção conferida à educação pela atmosfera religiosa da região de origem e da casa paterna, determinou a escolha da profissão e o subsequente destino profissional. (Weber, 2004, p.32-33)

Esse trecho de Weber (2004, p. 32-33), ao exemplificar as dinâmicas religiosas do protestantismo e o catolicismo, eu faço uma relação com o sistema religioso de Cristina e traço o pensamento de como as diferentes orientações religiosas influenciam os caminhos profissionais e as posturas diante da vida econômica.

Observo, a partir dos diálogos de Maria e Carlos, que os frequentadores das igrejas evangélicas apresentam uma organização mais visível em relação à vida doméstica e econômica, com casas cuidadas, estrutura familiar mais estável e investimento em autoestima e autonomia, o que acorda com o pensamento de Weber (2004, p.33) “(...) e aqui vale dizer, a direção conferida à educação pela atmosfera religiosa da região de origem e da casa paterna, determinou a escolha da profissão e o subsequente destino profissional.”. Tal como o protestantismo influenciava uma ética de disciplina e ascetismo no contexto analisado por Weber (2004), em Cristina os espaços evangélicos também funcionam como vetores de mudança de comportamento e inserção social, promovendo práticas que valorizam o autocontrole, a responsabilidade pessoal e a mobilidade dentro das possibilidades locais. Em contraposição, a Igreja Católica é vista como herdeira de uma postura mais tradicional e passiva, associada, segundo os relatos, à reprodução de desigualdades e à manutenção de estruturas de opressão histórica, como a dominação de classe e o racismo simbólico. Assim, a "atmosfera religiosa", dentre os termos de Weber, ajuda a compreender por que determinados grupos, sobretudo os negros periféricos, vêm buscando nas igrejas evangélicas não só refúgio espiritual, mas também caminhos concretos de reorganização pessoal, familiar e uma forma de ascender, assim como os “camadas artesão protestantes”.

Além disso, é possível pensar as igrejas evangélicas como "espaços de poder", como apontado por Foucault (1999), na medida em que regulam condutas, moldam subjetividades e produzem efeitos concretos na forma como os indivíduos se posicionam no mundo. Quando Maria afirma que as igrejas são “centros de poder”, ela expressa uma consciência da dimensão política desses espaços religiosos, os quais disputam hegemonia simbólica com a Igreja Católica, historicamente vinculada, segundo ela, a práticas de opressão e exclusão da população negra. A vivência religiosa pode oferecer um caminho de reconstrução da dignidade e da autoestima individual e coletiva, “Então fala a gente fala: ‘Ah, nossa, a pessoa era assim, agora ela tá, ela deixou esse mundo meio conturbado da Igreja Católica, agora ela tá, ela perdeu essa coisa da dominação, ela era mais dona de si, ela tá na igreja evangélica.’ A gente comenta isso, é assim, sabe?” (Maria). Nesse contexto, a escolha religiosa pode ser entendida como um ato político e subjetivo de resistência e reinvenção, especialmente nas periferias de cidades como

Cristina, onde a população negra e parda constitui a maioria, mas segue enfrentando desigualdades materiais e simbólicas.

Maria destaca que a maneira como muitas igrejas evangélicas mais recentes, denominadas por ela de “neoigrejas”, vêm se organizando, oferece um espaço de maior escuta e participação. Diferentemente da estrutura tradicional hierárquica, aonde alguém chega e simplesmente “manda”, nessas igrejas novas, segundo ela, todos têm voz. As pessoas são ouvidas, podem se expressar, opinar, e isso cria um ambiente mais horizontal e acolhedor. Esse envolvimento coletivo, diz Maria, contribui para que os fiéis desenvolvam autoestima. Sentir-se ouvido, reconhecido e respeitado os fortalece.

Mas o bom é que eu fale esse, esse jeito, né, dessas neo, neoigrejas, igrejas novas surgir, já é um envolvimento diferente, né? Não tem ali muito aquela pessoa que chega e faz e manda. Todo mundo tem voz ali. Então as pessoas aos poucos vão desenvolvendo autoestima também, né? É porque quando a gente observa, e olha que a gente só observa de fora e a gente já vê isso é visível, .é visível. (Maria).

Esse relato ecoa diretamente as ideias de Paulo Freire (1970), que compreende a educação como um processo dialógico, em que o sujeito aprende ao ser reconhecido como portador de saberes. Dentro dessa concepção, ninguém educa ninguém sozinho, mas todos se educam em comunhão “ninguém liberta ninguém, ninguém se liberta sozinho: os homens se libertam em comunhão” (FREIRE, 1987, p. 29), ou seja, a valorização da fala e da escuta são, para ele, fundamentais na formação da consciência crítica. Assim, as experiências dessas igrejas evangélicas, onde as pessoas ganham voz e se reconhecem como sujeitos da própria história, podem ser vistas como práticas que, mesmo fora da escola, produzem saberes, autonomia e dignidade. O que Maria descreve é uma forma de pedagogia do cotidiano, não escolarizada, mas profundamente formadora, que rompe com a lógica da opressão silenciosa e promove o que Freire chamaria de humanização.

(...) a Pedagogia do Oprimido pode ser entendida como uma Pedagogia Humanista que luta pela humanização, pelo trabalho livre, pela desalienação, pela afirmação dos homens como pessoas, como “seres para si”. Tal seria, de acordo com Paulo Freire, a grande tarefa humanista e histórica dos “oprimidos”: buscarem recuperar sua humanidade e sua libertação das contradições sociais. (Medeiros, 2013, p.129)

É importante destacar que a fala de Maria, no que se refere a ela e Carlos “É porque quando a gente observa, e olha que a gente só observa de fora”, se tange no que se diz ante à

suas perspectivas religiosas vistas que são budistas, “Nós somos budistas, né? Nascemos católico, mas alguns anos já, eh, nos afastamos da Igreja, eh, católica, porque a gente não era nós não éramos praticante mesmo, né?”.

Ainda compartilha que, embora tenham nascidos na tradição católica, já há alguns anos ela e sua família se afastaram da Igreja Católica por não se sentirem praticantes. Foi nesse processo de busca espiritual que encontraram no budismo um caminho mais coerente com seus sentimentos e necessidades. Ela relata que, ao adotar o ensinamento budista, passou a experimentar uma maior autonomia e liberdade pessoal. Para Maria, o distanciamento da hierarquia religiosa católica, que frequentemente impõe um modelo de aceitação passiva da realidade, representou uma libertação. Ela critica a lógica de discursos que afirmam: “Jesus ama você como você é”, apontando que, embora essa frase reforce a ideia de amor incondicional, muitas vezes ela também atua como mecanismo de contenção. Em suas palavras, “Jesus ama você do jeito que você é, mas Jesus quer que você também usufrua das boas coisas do mundo, né?”. Ou seja, ela reivindica uma espiritualidade que não estimule a resignação diante da desigualdade, mas que fortaleça a luta por dignidade e felicidade.

A gente sente mais livre porque não tem mais aquela coisa da daquela hierarquia dominante que diz que você tem que aceitar você como você é, né? Que você não pode alcançar novas novos horizontes, né? Porque eu vejo até hoje nas pregações católicas a pessoa falando: "Ai, Jesus ama você do jeito que você é". Jesus ama você do jeito que você é, mas Jesus quer que você também usufrua das boas coisas do mundo, né? (...)Ele quer, que, quer que você também seja feliz, né? Jesus, né? Jesus é... um.. tem um amor tão grande, acho que ele jamais vai querer que você seja escravo. (Maria).

Achei importante essa fala da Maria, que me fez compreender o porquê talvez, de pessoas negras recorrerem às comunidades evangélicas, porque às palavras de Jesus trazem uma certa autonomia, liberdade e empoderamento. Portanto, quando se utiliza a frase “e não vos submeteis ao jugo da escravidão” é uma expressão que, frequentemente associada a um chamado à liberdade espiritual, mas que enfatiza a importância de manter-se firme na liberdade e evitar voltar a situações de opressão ou submissão, o que é enfatizado na fala de Maria, “Jesus é um tem um amor tão grande, acho que ele jamais vai querer que você seja escravo”.

Essa fala também pode ser compreendida à luz de Paulo Freire, especialmente quando ele propõe que a verdadeira libertação começa com a consciência crítica dos oprimidos. Para Freire (1987), o ser humano não deve apenas “adaptar-se” ao mundo, mas transformá-lo. A experiência de Maria sugere que algumas práticas religiosas ainda mantêm os fiéis em posição de subalternidade, reforçando estruturas de dominação espiritual e social. Já outras formas de

religiosidade, como ela encontrou no budismo, contribuem para o fortalecimento da autoestima e da capacidade de ação, ou seja, para uma postura mais ativa diante do mundo — condição essencial para a humanização, como defende Freire.

Ainda, Maria reflete sobre as marcas persistentes da escravidão, não apenas como passado histórico, mas como um sistema simbólico que ainda se reproduz em algumas práticas religiosas contemporâneas. Para ela, o mais triste é que certas denominações religiosas, especialmente, segundo suas palavras, a Igreja Católica, evitam tratar diretamente das questões raciais e das heranças da escravidão. Pior ainda, acabam naturalizando formas modernas de subordinação. Maria observa que, em algumas pregações, é comum ouvir frases como: “Jesus gosta de você do jeito que você é, na sua simplicidade”. Embora essa mensagem possa parecer acolhedora, ela critica o modo como esse discurso se torna uma justificativa para manter pessoas negras e pobres em condições precárias, como se a pobreza e a servidão fossem virtudes espirituais.

É, mas todo mundo é, mas o ruim é que assim, que eu acho da escravidão, a, o triste é que algumas denominações ainda parecem que elas não gostam de falar sobre isso e a e elas as famílias continuam escravizando normalmente, né? E se você falar, elas falam que não. Mas aí, amanhã ela vai falar, ela fala assim: "Ah, aí a gente vê na pregação, né? Jesus gosta de você do jeito que você é, na sua simplicidade. Aí você vê uma pessoa lá que tem, nossa, milhões, falar para uma pessoa que tá ganhando salário-mínimo na pobreza, que ela que Jesus gosta daquele jeito dela, que Jesus, que Jesus vai abençoar ela pela servidão dela, que ela veio para servir, que isso é muito bonito. A gente vê que busca é mas só que eu vejo que essa maneira... é.. é mais da igreja católica. (Maria).

É bem visível a indignação de Maria ao ouvir discursos que exaltam a servidão como caminho de bênção divina, sugerindo que “Jesus vai abençoar pela servidão” e que “nascer para servir é bonito”. Essa lógica, afirma, reforça um lugar social de subalternidade para os pobres, sobretudo os negros, ao invés de promover sua libertação ou valorização. Para Maria, essa espiritualidade da resignação é um dos principais obstáculos à transformação social.

Nesta crítica, posso continuar a citar Freire (1970) que denuncia a “conscientização alienada”, em que o oprimido internaliza a lógica do opressor e passa a considerar sua própria desumanização como algo natural ou até desejável. Quando uma pessoa em situação de pobreza escuta que sua condição é espiritualmente válida e deve ser mantida como prova de fé, ela é impedida de sonhar com outras possibilidades de existência. Nesse sentido, a fala de Maria grita como um apelo por uma espiritualidade crítica, que reconheça a dignidade do sujeito oprimido e o convide à transformação, não à submissão.

Dentro da epistemologia decolonial, na colonialidade do poder Quijano (2005), que descreve como os processos coloniais europeus não apenas dominaram territórios e povos, mas também impuseram epistemologias e formas de subjetivação que se mantêm mesmo após o fim formal da colonização. Segundo Quijano, a religião cristã europeia foi uma ferramenta fundamental na constituição dessa colonialidade, ao hierarquizar modos de vida e espiritualidades, apresentando o modelo europeu como universal e “superior”. Em conformidade, Mignolo (2017) destaca que a colonialidade é o “lado mais escuro da modernidade”, isto é, a face oculta do progresso ocidental, sustentada por exclusão, silenciamento e epistemicídio. Ao tratar da “desobediência epistêmica”, Mignolo sugere a valorização de saberes outros, inclusive no campo espiritual.

Porém precisamos compreender também que o cristianismo tem suas bases na África, que conforme Rocha (2024) “o cristianismo não teria sua vitalidade atual em dois terços do mundo sem a compreensão intelectual que foi desenvolvida na África entre os anos 50 e 500 d.C. Dessa perspectiva, é inviável estudar a história da igreja sem considerar as contribuições africanas.”, o que também é confirmado por Oden (2022, p. 47) “os pensadores africanos moldaram o cerne dos dogmas mais básicos do cristianismo primitivo” (Oden, 2022).

A religiosidade afro-brasileira, o budismo (como prática adotada por Maria e sua família) e mesmo formas comunitárias das igrejas evangélicas representam, nesse sentido, espaços de resistência e reconstrução de subjetividades negras e populares. Portanto, o campo religioso em Cristina não é homogêneo nem imune às dinâmicas sociais e raciais, ele é um espaço de disputa simbólica, onde diferentes tradições e discursos religiosos contribuem, ora para a reprodução da colonialidade, ora para a emergência de sujeitos autônomos e conscientes de sua dignidade. O reconhecimento da fé como lugar de resistência e transformação — e não apenas de dominação — aponta caminhos possíveis para a superação da desumanização histórica sofrida pelas populações negras e periféricas no Brasil.

quando é esse, essa falácia vai para outras igrejas, mesmo com essa mesma talvez com arranjos diferente, ela é uma coisa mais inclusiva. a pessoa empodera daqui... daquilo e a pessoa consegue sair desse ciclo de dominação, né? Porque eu vejo assim que os nossos parentes mesmo, alguns evangélicos, eles, até mesmo, é uma coisa que é muito criticada que é o dízimo, ele fala assim: "Ah, eu quero ganhar mais porque eu quero dar mais dízimo". Mas naquilo ele coloca na cabeça e é uma coisa que aos olhos de outras pessoas pode parecer ruim e não é, porque ele coloca na cabeça dele que ele não fazer hora extra que ele tem que tem que dar mais dízimo. Mas nessa dele dar mais dízimo, ele acaba ganhando mais, acaba guardando mais, ele acaba, sei lá, fazendo um curso, ele ele desenvolve, acaba cuidando da casa dele melhor, né? (Maria).

Essa fala da Maria é extremamente rica e permite aprofundar a análise sobre as relações entre religiosidade, subjetividade, empoderamento e racismo estrutural, sobretudo entre a população negra de baixa renda. De certa forma, ela nos convida a pensar as formas como diferentes expressões religiosas operam na vida cotidiana da população negra periférica, especialmente em termos de autoestima, autonomia e mobilidade social. Quando ela afirma que há um tipo de "falácia" que se reproduz em múltiplas igrejas, mas que em algumas igrejas evangélicas essa lógica se converte em empoderamento, o que muito me surpreendeu, pois ela aponta para um fenômeno ambíguo e potente, que mesmo dentro de estruturas religiosas muitas vezes conservadoras, alguns sujeitos negros encontram caminhos para romper ciclos de dominação, reverter trajetórias de subalternização e buscar formas de realização pessoal e material.

Essa percepção ressoa com o que Freire (2021) chamava de “conscientização”, como eu já mencionei anteriormente, e destaco novamente, um processo de tomada de consciência crítica que pode emergir mesmo dentro de sistemas contraditórios. A prática religiosa, nesse sentido, torna-se um terreno de disputa, ao mesmo tempo em que pode reforçar lógicas de opressão, também pode se converter em espaço de reorganização da identidade, da autoestima e da prática econômica. O exemplo que Maria oferece, de um parente evangélico que busca “Ah, eu quero ganhar mais porque eu quero dar mais dízimo” e, com isso, acaba se capacitando, investindo em sua casa e economizando, demonstra que mesmo práticas religiosas criticadas por sua rigidez ou controle, como a contribuição do dízimo, podem funcionar como estratégias subjetivas de valorização e organização da vida.

É, é uma coisa assim, né, que muita gente critica uma coisa, mas a gente tem que olhar tudo, né, porque se a gente conhecer a pessoa de repente morando lá numa casinha bem simples, sem um carro para andar com com dificuldade. Depois você vê ela, que mesmo dentro desses... desses... dessas coisas todas, você vê que ela tá aos poucos ela tá evoluindo economicamente. Isso é muito bom. A gente vê na pessoa negra isso, né? Porque a gente fica triste que não tem ainda um incentivo maior dessa desses outros desenvolvimentos, microdesenvolvimentos, né? Mas partindo de outras igrejas, não a católica. E se depender dela não vai não vai partir, não vai não vai ter mesmo, né?
(Maria).

Por outro lado, a crítica à Igreja Católica é incisiva: para Maria, essa instituição permanece presa a uma estrutura hierárquica e racista que naturaliza a posição de servidão dos negros, que conforme Grosfoguel (2011, p.8) “uma hierarquia espiritual que privilegia cristãos sobre não cristão/ não ocidental espiritualidades institucionalizado em a globalização de o

cristão (Católico e mais tarde, igreja protestante)”¹⁴. Essa estrutura, como Maria diz: “É porque é uma estrutura que perpetua, perpetua, né?”, uma estrutura que remete a Quijano (2005) dentro da colonialidade do poder, que se dá pela permanência de estruturas de dominação racial, servil, epistêmica e econômica mesmo após o fim formal da colonização e ainda apontada por Maria “Eh, porque ainda as pessoas negras ainda não têm ali voz para falar, né? Ela sempre vai ser, ela vai servir, né?”. Conforme Moura:

Em outras palavras: os negros brasileiros podem continuar se aculturando constantemente influenciando na religião, na cozinha, na indumentária, na música, na língua, nas festas populares, mas, no fundamental, esse processo não influirá nas modificações da sua situação na estrutura econômica e social da sociedade brasileira, a não ser em proporções não-significativas ou individuais. (Moura, 1988, p.46)

Nesse contexto, a crítica à ausência de políticas públicas e de incentivos para o “micro desenvolvimento” de pessoas negras também pode ser lida à luz de Mignolo (2017), que propõe o conceito de desobediência epistêmica como forma de romper com os saberes impostos pelo colonialismo, “Por isso, o pensamento e a ação descoloniais focam na enunciação, se engajando na desobediência epistêmica e se desvinculando da matriz colonial para possibilitar opções descoloniais – uma visão da vida e da sociedade que requer sujeitos descoloniais, conhecimentos descoloniais e instituições descoloniais.” (Mignolo, 2017, p.6). Quando Maria reconhece que mesmo negros evangélicos que negam o racismo conseguem se desenvolver mais do que negros católicos, ela não apenas denuncia o racismo estrutural, ela também indica que a religiosidade, mesmo com limites, pode ser um lugar de reconfiguração de horizontes.

Na verdade, essa o reconhecimento do racismo me parece geral. Eh, eu vejo até que os negros evangélicos falam que não existe racismo. Eles falam isso, mas só que eles ainda, só que eles desenvolvem. Agora os negros católicos falam que não existe racismo, mas não desenvolve. Ficam naquela sofrência, né? Porque muitas vezes, dependendo de cesta básica, muitos, muitas vezes ali com, né, porque ganho um pouco, né, dependendo de uma casa da prefeitura que muitas vezes nunca sai, aí tem que pôr aluguel social. Fica mesmo aquela pessoa que, né, tá à margem mesmo da sociedade, né? Isso aí não é nem a pobreza, é a margem mesmo, né? Pessoa dependendo de uma cesta básica é complicado, difícil. (Maria)

¹⁴ Minha tradução, do original: “a spiritual hierarchy that privileges Christians over non-Christian/non-Western spiritualities institutionalized in the globalization of the Christian (Catholic and later, Protestant) church” (Grosfoguel, 2011, p.8)

O que Maria revela, portanto, é um campo religioso em constante tensão entre dominação e emancipação, entre servidão espiritual e construção de autonomia. Sua fala afirma a urgência de se escutar os sujeitos populares em suas experiências vividas de fé, não para idealizá-los, mas para compreender como formas de resistência negra, subjetiva e material, emergem mesmo nos lugares mais improváveis, que conforme Grosfoguel “Essas são formas de resistência que ressignificam e transformam os modos de conhecimento dominantes a partir da racionalidade não eurocêntrica das subjetividades subalternas, pensando a partir das epistemologias de fronteira”¹⁵. Nesta perspectiva tanto Grosfoguel (2011) quanto Mignolo (2017), concordam sobre as epistemologias de fronteira, que são formas de resistência que ressignifica e transformam os saberes dominantes ao partir da racionalidade não eurocêntrica de subjetividades subalternas. Isso significa que são conhecimentos produzidos por grupos historicamente marginalizados — como povos indígenas, quilombolas, populações negras e periféricas — que desafiam as verdades impostas pelo pensamento ocidental moderno. Sendo assim, elas valorizam formas de saber orais, espirituais, coletivas e ancestrais, geralmente invisibilizadas pelo sistema colonial. Ao pensar “a partir da margem”, elas questionam o modelo único de conhecimento e reivindicam o direito de existir e produzir sentidos sobre o mundo desde suas próprias vivências, assim como quando Maria fala sobre os negros da igreja católica: “Eh, porque ainda as pessoas negras ainda não têm ali voz para falar, né? Ela sempre vai ser, ela vai servir, né?”. Em contraposição, Maria relata que, ao frequentar uma igreja evangélica, onde todos têm voz e são estimulados à organização pessoal, à autoestima e à autonomia, estamos diante de uma prática de produção de sentido a partir das margens.

Nesse contexto, a religiosidade não opera apenas como fé, mas como ferramenta de reconfiguração identitária e social, sobretudo para pessoas negras historicamente submetidas a estruturas de dominação. Ao valorizar experiências de empoderamento por meio da espiritualidade, mesmo em instituições frequentemente criticadas, Maria expressa uma forma de resistência que transforma saberes dominantes (como o ideal de resignação e servidão do catolicismo tradicional) a partir da racionalidade vivida por sujeitos subalternizados. É justamente nesse sentido que Mignolo (2017) defendem que as epistemologias de fronteira permitem pensar e existir além da colonialidade do saber.

¹⁵ Minha tradução do trecho: “*These are forms of resistance that resignify and transform dominant forms of knowledge from the point of view of the non-Eurocentric rationality of subaltern subjectivities thinking from border epistemologies.*” (Grosfoguel, 2011, p.)

Ainda, neste momento da entrevista, Maria acredita que os movimentos negros na cidade seriam um suporte fundamental para evitar situações de racismo estrutural.

Ah, eu eu falo que em Cristina eh eu acho que eu sei é por um coletivo negro ou movimento negro, né? Porque eu acho que esse se dia que tiver esse movimento vai ser um divisor de águas. Esse movimento vai trazer eh novas perspectivas, vai mostrar que as pessoas negras também podem, que pessoas negras podem ir aonde ela quiser, fazer o que ela quiser, para além do trabalho braçal ou doméstico, que ela tem que ela tem direito sim de ter uma casa dela, se ela quiser, ela tem direito sim de ter a terra dela, se ela quiser. E eu acho que o movimento seria a resistência. E os movimentos a gente vê que até mesmo o direito a os que lutam pelo direito à terra e aqueles que estão em movimento se tornam mais eh mais fortes. Porque a gente vê, por exemplo, as pessoas que estão no MST, por exemplo, elas se tão elas são fortes, elas estão lutando ali pela terra com alegria, mas estão na luta. Então, eh, tem tristeza, mas elas estão firmes, né? Elas estão na luta. Elas sabem que um dia se se ela não conseguir seus filhos, pelo menos seus filhos vão ter vão ter o pedaço de chão. (Maria)

Ao escutar Maria Aparecida da Silva, observo uma percepção clara de que a ausência de um movimento negro estruturado em Cristina representa um entrave para o avanço da população negra no município. Para ela, a criação de um coletivo ou movimento negro poderia ser um divisor de águas, promovendo não apenas o fortalecimento da autoestima, mas também a consciência de direitos historicamente negados — como o direito à moradia digna e à posse da terra. Maria enfatiza que as pessoas negras precisam compreender que podem ocupar espaços além do trabalho braçal ou doméstico, e que isso se fortalece a partir da organização coletiva. Ela compara com os sujeitos envolvidos no Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), destacando que, apesar das dificuldades, essas pessoas encontram força e dignidade na luta. Segundo sua visão, mesmo que a conquista da terra não se concretize na geração atual, o movimento garante esperança e possibilidade para as próximas gerações. Dentro do pensamento de Moura (1988, p.139):

Isto mostra como, em determinados momentos e diante de potencialidades deflagradas pela dinâmica social antinômica, esses grupos específicos negros, depois de formados, não perdem a interação com a sociedade inclusiva e mantém, com ela, uma fricção ideológica permanente, que varia de grau, de acordo com o respectivo nível de antagonismo social. (Moura, 1988, p.139)

Enfim, os dados obtidos nesta pesquisa vêm a responder sobre as condições do negro rural de Cristina, que infelizmente se encontra em uma situação de vulnerabilidade, e muitas vezes, de mãos atadas ante a empecilhos imposto a ele para que consiga condições melhores de trabalho e de plantio da terra. Além disso, existe a questão da má distribuição dos tempos históricos de Cristina, onde a maioria dos possuidores de terras são brancos. Para a produção

em terras são necessários o arrendamento ou o cultivo por meio de meeiros. Talvez, este seja um reflexo da situação não somente de Cristina, mas do reflexo da política de ações afirmativas brasileiras que precisam ser reconsideradas, revisada e modificada, garantindo o direito que todos os cidadãos têm, ao mínimo para o seu sustento e de suas famílias, o direito de moradia e sobrevivência. Tais aspectos, precisam ser contextualizados com autores que compreendam esses diálogos do campesinato e da posse de terra, em uma perspectiva decolonial, que serão discutidos no próximo capítulo.

CAPÍTULO 5 – A Dinâmicas do Trabalho Rural e o Acesso à Terra

Neste capítulo, último conjunto de questões que organizam esta dissertação, eu trouxe uma abordagem mais detalhada da pesquisa de campo, resultado das entrevistas e diálogos registrados em caderno de campo, com os trabalhadores negros de Cristina/MG, mediado pela centralidade teórico-conceitual, objetivos e pergunta investigativa.

Dentro da minha investigação, durante a qualificação, a banca sugeriu uma possível investigação sobre os aspectos políticos e religiosos no município de Cristina. Mediante a isso, de maneira espontânea, fiz a abordagem com os entrevistados. Além de fazer a minha análise de campo.

Percebi que a cidade tem a características padronizadas de cidades do interior, sempre com uma igreja central, constituída por uma praça principal, com monumentos em homenagem ao fundador da cidade, coretos, a prefeitura ao lado, bem como a biblioteca e comércios aos arredores. No bairro Colônia onde visitei não se difere muito da cidade, já na entrada do bairro temos a igreja e um pouco antes de chegar a Fazenda Amarela. Esta Fazenda Amarela onde visitei também conhecida por sua produção de cachaça e pinga, possui vários “Alqueires” como informado por Maria e Mariana.

A Fazenda amarela ministrada por Élsio, fazendeiro branco, foi comprada da família de Joaquim Delfim, grande fazendeiro que possuía muitos escravizados, inclusive nesta, havia uma Senzala, onde os negros escravizados moravam. Ao entrar na fazenda minha primeira percepção foi um funcionário retinto, que estava a cuidar da fazenda.

5.1 Perspectivas dos campos teóricos do desenvolvimento

Por trata-se de um momento de qualificação do trabalho de dissertação, neste capítulo tem-se o compromisso de fazer um esforço de junção dos argumentos enunciados nos capítulos 1 e 2, em que se inserirá as descrições das entrevistas com os agricultores rurais negros, especificamente com os recortes do trabalho rural e da posse da terra. Por outro lado, esse movimento deverá ter um balizamento com os teóricos, teorias e conceitos apresentados no corpo textual apresentado.

Em outros termos, buscar-se-á a compreensão dos campos teóricos que discorrem sobre a Teoria do Desenvolvimento, com a devida ênfase ao local, à agricultura, à ruralidade e à decolonialidade do poder, dentro da temática do trabalho e da posse da terra. A proposta é de ampliar o debate com alguns autores citados nos capítulos anteriores – Schneider (2003), Abramovay (1997), Bourdieu (1999), Hasenbalg (2005), Navarro (2022), Pimenta (2010),

Grosfoguel (2007), Quijano (2000), Conceição Silva (2021), Gonzáles, Nascimento e Santos (2022) – com a perspectiva de estabelecimento de uma porta de entrada para as visões do trabalhador rural negro sobre a posse da terra. Aqui, se reconhecem as distinções das teorias, mas se pretende estabelecer uma “colcha de retalho” em que se permita visualizar as falas dos pesquisados e a mediação da pesquisadora na tradução dessas falas cotejadas pelas escolhas teóricas apontadas.

Conforme Schneider (2003) a agricultura familiar é um tema central nas discussões sobre desenvolvimento do campo, especialmente no contexto das sociedades capitalistas, de modo a superar a dicotomia rural x urbano na compreensão identitária do campo como lugar de pertencimento e produção (alimentos, identidades, orgânico, cultural, social, entre outros). Para que essa forma de produção agrícola se mantenha viável, é necessário que atenda a requisitos como a oferta de alimentos de qualidade e a capacidade de se reproduzir como uma forma social autônoma. A análise do papel dos agricultores familiares é crucial para entender sua sobrevivência e adaptação dentro de um sistema econômico predominantemente capitalista.

Autores neomarxistas, como Susan Mann e Harriet Friedman, têm se debruçado sobre a persistência da agricultura familiar em meio ao capitalismo. Eles destacam que, mesmo em um ambiente dominado por grandes corporações agrícolas, a pluriatividade, a combinação de atividades agrícolas e não-agrícolas, fortalece a organização familiar e sua importância social. Essa abordagem neomarxista foca nas relações sociais de produção, sublinhando o impacto da luta de classes na persistência e transformação da agricultura familiar. “A descolonização, segundo Fanon, é uma forma de (des) aprendizagem: desaprender tudo o que foi imposto e assumido pela colonização e pela desumanização para reaprender a ser homens e mulheres (Walsh, 2013, p. 12).¹⁶

No entanto, os desafios enfrentados pela agricultura familiar em sociedades capitalistas são significativos. A competição com grandes unidades produtivas, que se beneficiam de economias de escala, coloca os agricultores familiares em desvantagem. A limitação no acesso a recursos como crédito, tecnologia e mercados dificulta a modernização e a sustentabilidade das práticas agrícolas familiares. Além disso, as pressões do mercado, como a volatilidade dos preços e as rigorosas exigências de qualidade, podem comprometer a viabilidade econômica dessas unidades. (Schneider, 2003).

¹⁶ “La descolonización, según Fanon, es una forma de (des)aprendizaje: desaprender todo impuesto y asumido por la colonización y deshumanización para reaprender a ser hombres y mujeres (Walsh, 2013, p.12).

Para mitigar esses desafios, políticas públicas têm desempenhado um papel fundamental no apoio à agricultura familiar, especialmente no Brasil. Programas como o PRONAF¹⁷ oferecem condições de crédito acessíveis, permitindo que os agricultores familiares façam investimentos necessários em suas atividades. Além disso, políticas de assistência técnica e capacitação promovem o aprimoramento da produtividade e da gestão das propriedades familiares. A inclusão de produtos da agricultura familiar em programas de compras governamentais e feiras locais também fortalece a comercialização e a renda dos agricultores.

Os impactos da agricultura familiar nas comunidades rurais são expressivos. Ela contribui significativamente para a geração de renda e emprego, fortalecendo a economia local. Além disso, promove a coesão social, ao estreitar os laços comunitários e solidificar a identidade e cultura locais. A produção diversificada de alimentos pela agricultura familiar também é vital para a segurança alimentar das comunidades, garantindo o acesso a alimentos frescos e nutritivos.

5.2 Perspectivas dos campos do saber decolonial

Para tanto, faz-se necessário à análise de ações colonialistas presentes nestes âmbitos. Grosfoguel (2007) apresenta o conceito: "Colonialidade do poder" se refere a um processo de estruturação crucial no sistema-mundo moderno/colonial que articula regiões periféricas na divisão internacional do trabalho com a hierarquia racial/étnica (Grosfoguel, 2007, p.219). Em consonância, Quijano (2000) coloca a colonialidade resultante do processo capitalista, sendo este um padrão mundial. "A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Baseia-se a imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder (...)" (Quijano, 2000, p. 342).

Nas Américas, a concepção "raça" surgiu como instrumento de legitimação das relações de dominação instauradas pelo processo de conquista. A posterior afirmação da Europa como uma nova identidade, em decorrência da chamada descoberta do continente americano, somada à expansão do colonialismo europeu para outras regiões do mundo, resultou na consolidação de uma visão eurocêntrica de conhecimento. Essa perspectiva foi acompanhada pela elaboração da categoria raça, que passou a naturalizar e justificar as relações coloniais de subordinação

¹⁷O Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (Pronaf) financia projetos individuais ou coletivos, que gerem renda aos agricultores familiares e assentados da reforma agrária. O programa possui as mais baixas taxas de juros dos financiamentos rurais, além das menores taxas de inadimplência entre os sistemas de crédito do país. (IDAF, 2025).

entre europeus e não europeus. Historicamente, isso resultou em uma nova forma de legitimação das já existentes ideias e práticas de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. (QUIJANO, 2005, p. 118).

No curso da expansão mundial da dominação colonial por parte da mesma raça dominante –os brancos (ou do século XVIII em diante, os europeus)– foi imposto o mesmo critério de classificação social a toda a população mundial em escala global. Consequentemente, novas identidades históricas e sociais foram produzidas: amarelos e azeitonados (ou oliváceos) somaram-se a brancos, índios, negros e mestiços. Essa distribuição racista de novas identidades sociais foi combinada, tal como havia sido tão exitosamente logrado na América, com uma distribuição racista do trabalho e das formas de exploração do capitalismo colonial. Isso se expressou, sobretudo, numa quase exclusiva associação da branquitude social com o salário e logicamente com os postos de mando da administração colonial. (Quijano, 2005, p. 118-119).

A partir desse processo histórico, a categoria de raça consolidou-se como o mais duradouro e eficaz mecanismo de dominação social em escala mundial, sobre o qual passou a se apoiar outro critério universal e anterior: o de sexo/gênero. Os povos submetidos à conquista foram posicionados como naturalmente inferiores, estigma que se estendeu tanto a seus traços físicos quanto às suas produções intelectuais e culturais. Isso, é refletido entre a população negra, onde suas características fenotípicas são invalidadas constantemente e sofrem a comparação hegemônicas. Desta forma, a ideia de raça, para infelicidade de muitos, tornou-se eixo central na organização da população mundial, definindo lugares, funções e hierarquias dentro da estrutura de poder da modernidade, e configurando-se como o principal padrão de classificação social em âmbito global. (Quijano, 2005, p. 109).

Compreender os espaços em que os negros ocupam, principalmente no setor agrícola e como eles conseguem se estabelecer nestes ambientes, traz um diálogo de como aprimorar as práticas de amparo ao negro na sociedade, não somente nas áreas urbanas, mas em áreas rurais. E isso, compreende de modo de pensar universal, “Além do fator geográfico e das práticas discriminatórias, uma cultura racista está permeada de estereótipos e representações negativas de grupos minoritários (negros, mestiços, nordestinos, bolivianos etc.). Esses estereótipos culturais tendem a se auto confirmar e acabam limitando as aspirações e as motivações, neste caso, das pessoas não-brancas.” (Hasenbalg, 2006, p. 260)

Para Hasenbalg, um exemplo elucidativo é a desigualdade de rendimentos entre grupos raciais. Dados mostram que o rendimento dos indivíduos não-brancos corresponde a aproximadamente metade do rendimento dos brancos. Contudo, essa disparidade não pode ser inteiramente atribuída à discriminação racial. Uma parte significativa dessa diferença decorre

da distinta dotação de recursos entre os grupos, como níveis de educação, experiência no mercado de trabalho e outros fatores socioeconômicos.

O autor (Hasenbalg, 2006, p.260) comenta que para determinar a parcela da diferença de renda atribuível à discriminação, utiliza-se um método contrafactual. Nesse processo, a equação de renda dos brancos é aplicada aos não-brancos, e o resultado é comparado ao valor efetivamente observado para os não-brancos. A discrepância entre esses valores é interpretada como a porção da diferença de renda devida à discriminação. Métodos semelhantes são aplicados em estudos sobre diferenças na realização educacional e mobilidade social entre grupos raciais.

As disparidades de desempenho entre brancos e não-brancos são analisadas utilizando-se variáveis de controle apropriadas, como origem social, renda familiar e nível educacional, para assegurar a comparação em condições equivalentes. Esses controles são essenciais para compreender como os diferentes grupos raciais se apropriam das oportunidades sociais. “As diferenças de desempenhos de brancos e não-brancos são sempre observadas usando as variáveis de controle pertinentes, ou seja, a igualdade de outras condições, tais como origem social, renda familiar e nível educacional.” (Hasenbalg, 2006, p.260). Ao longo de mais de duas décadas de análise, observa-se consistentemente que os não-brancos permanecem em desvantagem, independentemente do tema abordado.

Parece haver razões suficientes para rejeitar a “patologia” dos escravizados e seus efeitos de longo prazo. Todavia, fora da desvantagem competitiva envolvida no racismo e na discriminação, o verdadeiro aspecto do legado da escravidão em todas as sociedades de plantação escravista foi importante a curto e médio prazos: analfabetismo maciço, limitada diversificação de habilidades ocupacionais e grande concentração demográfica à margem do desenvolvimento urbano e industrial. (Hasenbalg, 1979, p. 51)

Tais pesquisas sobre a verificação em áreas rurais sobre situações que instiguem a ocupação de negros em ambientes rurais contribui para a análise do desenvolvimento rural, bem como também, para questões raciais, trazendo elementos para o combate ao preconceito e a discriminação.

Ainda sobre o desenvolvimento rural, há a necessidade de se compreender do que se trata. De acordo com Schejtman e Berdegúe (2004, apud Castro, 2019, p.57), “desenvolvimento territorial rural significa transformar o ambiente produtivo e institucional de um espaço rural qualquer com a finalidade precípua de reduzir a pobreza rural.”

Em conformidade, Navarro (2022) destaca que para que haja mudanças para o desenvolvimento rural é imprescindível à articulação de ações: “Desenvolvimento Rural é

entendido como uma ação previamente articulada que induz mudanças em um determinado ambiente social” (Navarro, 2022, p.3).

Desse lugar da subjetividade, entende-se que todas a pesquisa aqui abordada tem como resposta a mudança, que só é possível com novas visões e a abertura de sociedade e do Estado em amparar, principalmente quanto à Reforma Agrária de modo a contemplar a questão específica da distribuição de terras, principalmente à minoria, aqui representada pelos negros (pardos e pretos), quilombolas, indígenas, que embora tenham processos históricos diferentes, foram os que mais sofreram na história do Brasil, principalmente em relação à escravidão.

Hoje ainda se vivencia as consequências de um passado fraudulento, violento, que destruiu corpos, conhecimentos, saberes e povos. O município de Cristina é só uma parte da história do Brasil que vive as consequências de passado, que violentou e aprisionou corpos e sonhos, sim, digo sonhos, pois quantos não morreram pelo desejo da liberdade? Quantos não trabalharam exaustivamente para no final não conquistar nada? Nem uma moradia ou mesmo um espaço para seu próprio plantio, sua subserviência/subsistência. Essa estrutura social e econômica mata e rouba sonhos todos os dias de pessoas que nem mesmo conseguiram sair de suas prisões, pois no final, estão tão adaptadas ao sistema que se neutralizaram e aceitam suas vidas cotidianas.

Encerro, portanto, esta dissertação, com um sonho que tive hoje, dia 11 de agosto de 2025. Nesse sonho, vi um pedaço de terra onde havia duas mulheres negras, de pele retinta: uma mãe e sua filha. Elas estavam no quintal de um fazendeiro branco e de sua esposa, arando e cuidando da terra e das plantas. De repente, o fazendeiro disse: “Esse povo é forte, consegue fazer as coisas direito”.

A mulher levantou-se e olhou para ele de maneira estranha. Então, ele completou: “Será que você pode fazer a outra parte?”, apontava ele para um outro lado da plantação. Ela respondeu: “É claro, é claro”. No sonho, ela dizia que era filha daquele fazendeiro.

De repente, chegou um homem negro, abraçou o fazendeiro branco e disse: “Nossa, que bom que eu dei minha filha para você! Ela está trabalhando para vocês, né? Que bom, você está tendo lucro...”. Nesse momento, a mulher negra olhou assustada, tentando compreender a situação. E disse: “Esse tempo todo eu achava que era adotada, que você me tratava como filha... Mas, na verdade, estou sendo tratada como empregada... Como escrava?”.

Ela se desesperou, e nós começamos a correr para uma área que parecia um canteiro fechado, com um quarto feito de madeira. O fazendeiro disse: “Se eu não ficar com você, ninguém vai ficar”. Então, atirou com uma espingarda no fio da corrente elétrica que começou

a provocar um incêndio naquele espaço. O desespero tomou conta, e tentamos criar um método para aspirar o ar de fora, usando canos improvisados, e já estávamos sufocando, quando vi uma fresta de luz na janela.

Sabia que por ali havia uma saída. Fugimos pela janela e corremos pela cidade de Cristina. O fazendeiro cuja aparência era branca, careca e de baixa estatura, nos perseguia com seu cão farejador. Corremos sem parar, pelas ruas e esquinas, até que pensei: “Se for preciso, tenho dinheiro para um Uber”. Seguimos correndo, atravessando bairros, e diversas ruas até chegar a Itajubá, na Rodoviária.

Lá, encontramos a Polícia Militar, e havia quatro pessoas na fila. Pedi a um rapaz: “Moço, precisamos de socorro urgente, estamos sendo perseguidas, será que podemos passar na frente?”. Ele respondeu: “Hoje não tem nada importante, não pode passar”.

Quando conseguimos falar com um policial, senhor de uns 50 anos, branco, de óculos, eu disse: “Moço, precisamos ser atendidas rápido! Essas mulheres estão em perigo. Elas passaram por... escravidão (eu chorava e só balbuciava, a dor, o desespero e cansaço eram tanto que as palavras saíam rasgadas da minha garganta) ... domiciliar.... e tivemos que fugir da cidade. O fazendeiro está perseguindo”. A mulher contou: “Trabalhei minha vida inteira na fazenda dele, achando que era filha, mas, na verdade, ele me tratava como escrava. Nem eu e nem minha filha recebemos salário. Morávamos em lugares ruins, sempre trabalhando para ele. Nunca ganhamos um centavo. Não temos nada para trazer”.

Eu disse: “Fiquem tranquilas, agora vai dar tudo certo. Vamos denunciar isso como escravidão. Vamos fazer o boletim de ocorrência. Depois, pago uma refeição para vocês e arrumo um lugar para ficarem”.

Era noite e enquanto conversava com o delegado, eu chorava, profundamente, que não conseguia pronunciar a palavra ESCRAVIDÃO, de tanta dor, e naquele pensamento no sonho de “não acredito que isto ainda seja possível, que ainda existe escravidão” porque sabia que aquelas mulheres tinham vivido escravidão domiciliar. Pessoas ao redor olhavam para nós assustadas e chocadas ao ver a situação.

Ao escrever minha dissertação, percebi que este sonho veio como uma resposta. Existem pessoas vivendo em condições desfavoráveis, e talvez algumas realmente estejam em situação de escravidão, sendo tratadas como “filhas” ou “filhos”, mas sem qualquer direito.

Espero que minha dissertação ajude essas pessoas. Esse é o desejo do meu coração. Esse sonho apenas confirma o que arde no meu peito, o direito à liberdade de todos, seja liberdade religiosa, financeira, social, física, mental ou de gênero, o direito à autonomia.

O sonho que tive não foi apenas um fragmento aleatório da minha imaginação, eu assim acredito. Ele ecoa, de forma quase dolorosa, questões centrais que atravessam minha pesquisa sobre posse de terra, racismo fundiário e as heranças persistentes da escravidão nas relações sociais do presente. Ao ver, no sonho, as mulheres negras trabalhando na terra de um fazendeiro branco, sob um vínculo afetivo ambíguo que encobria a exploração, percebi que a cena carregava a essência do que o Art. 149 do Código Penal Brasileiro define como escravidão contemporânea: condições degradantes de trabalho, jornadas exaustivas e restrições à liberdade, práticas que, mesmo após mais de um século da abolição formal, ainda se manifestam no campo brasileiro (Brasil, 1940).

Ao refletir sobre todo esse sonho e as imagens que não saem da minha cabeça, compreendo que ela não representa apenas uma história isolada, mas a repetição de um padrão estrutural, que conversa com Quijano (2000), a colonialidade do poder mantém vivas as hierarquias raciais e de classe herdadas do período colonial, naturalizando a subordinação das pessoas negras à propriedade e ao mando brancos. No meu sonho, a confusão entre “ser filha” e “ser trabalhadora” expõe essa herança cruel, uma falsa integração social que oculta a exploração, o sonho grita as vozes de meus antepassados escravizados que pedem por justiça.

Lembro também das análises de Hasenbalg (1979), que apontam como a população negra, mesmo após a abolição, foi sistematicamente excluída do acesso à terra e aos meios produtivos, sendo empurrada para relações precárias como o trabalho de meia ou para a informalidade. No sonho, aquela mulher que acreditava ser “filha” do fazendeiro ocupava, na verdade, a posição de trabalhadora não remunerada, uma metáfora viva da exclusão, da violência simbólica, violência de gênero e violência racial.

A parte em que fugimos, somos perseguidas em busca de proteção, e o desespero para sermos ouvidas de imediato, ressoa profundamente com as experiências históricas de resistência negra, acredito que sejam as vozes do desespero, de negros e mulheres que vivem situações de calamidade. Penso em Harriet Tubman¹⁸, uma mulher que muito me inspira, que

¹⁸ Harriet Tubman (1822–1913) destacou-se como uma das mais importantes figuras do movimento abolicionista norte-americano. Nascida escravizada no estado de Maryland, conseguiu escapar do cativeiro e, posteriormente, tornou-se uma das principais condutoras da chamada Ferrovia Subterrânea (Underground Railroad), uma rede clandestina de apoio que auxiliava pessoas escravizadas a alcançar a liberdade nos estados do Norte e no Canadá. Ao longo de suas incursões, Tubman conduziu centenas de homens e mulheres à libertação, sendo reconhecida por nunca ter perdido nenhuma das pessoas sob sua liderança. Durante a Guerra Civil Americana (1861–1865), atuou de forma decisiva ao serviço do Exército da União, exercendo funções como enfermeira, batedora e espiã. Nesse contexto, tornou-se a primeira mulher a liderar uma expedição militar armada, notadamente no Combahee River Raid, ação que resultou no resgate de mais de setecentas pessoas escravizadas. Após o término do conflito, Harriet Tubman manteve-se ativa na luta por justiça social, engajando-se no movimento sufragista feminino e na criação de instituições de acolhimento para idosos e pessoas em situação de vulnerabilidade. Sua trajetória

libertou centenas de pessoas escravizadas pela Underground Railroad, e no alerta de Martin Luther King Jr. (1963)¹⁹, em sua "Carta da Cadeia de Birmingham", de 16 de abril de 1963, de que “A liberdade nunca é concedida voluntariamente pelo opressor; ela precisa ser exigida pelo oprimido.”²⁰

Ao incluir esse sonho na minha dissertação, não o faço apenas como um registro subjetivo, mas como um recurso narrativo que revela, de forma simbólica, talvez mesmo até poética, mas de situações que são reais, os eixos centrais da minha investigação: a luta pela terra, o direito à liberdade, a denúncia das novas formas de escravidão e a urgência de uma reforma agrária com perspectiva antirracista e decolonial.

Esse sonho me mostrou que existe algo maior, uma missão em cada um de nós. Hoje, ao final do meu texto, me impressiona ter sonhado isso justamente agora. Para mim, é a confirmação de que nossas ações servirão para o futuro, para pessoas que realmente precisam, nossa luta não é em vão. Finalizo, então, com esta mensagem: “E não nos cansemos de fazer o bem, porque a seu tempo ceifaremos, se não desfalecermos”. Enfim, resistimos, lutaremos, não nos calaremos e não deixaremos de plantar boas sementes, pois certamente, a colheita virá, cheia, abundante, livre e satisfatória.

Ao finalizar esta dissertação, hoje dia 19/12/2025, consigo compreender o sonho, com mais clareza, “o fazendeiro branco”, ainda existe, no racismo estrutural, com aparência de bondade, mas se aproveitando dos esforços dos negros, principalmente do campo, que solicitam favores, mas são formas de exploração camuflada de “não custa nada”, tratando até mesmo como filhos e filhas. O “homem negro”, pai dessas mulheres aqui escravizadas e vendidas, que até então não sabiam da situação, são negros que apoiam este sistema estrutural de apagamento do negro na sociedade, que apoiam a escravidão e se sentem orgulhos na prestação de serviços para brancos, como relatadas por Mariana, Maria e Carlos, muitas vezes na pesquisa. As “mulheres escravizadas”, mãe e filha, representa o sistema geracional manipulado a

consolidou-se como símbolo de resistência, coragem e compromisso com a liberdade e a dignidade humana, sendo amplamente retratada em produções cinematográficas e estudos históricos contemporâneos. (Larson, 2004).

¹⁹ Martin Luther King Jr. foi um pastor batista e líder destacado do movimento pelos direitos civis nos Estados Unidos entre meados da década de 1950 e sua morte em 1968. Ele se tornou figura central na luta contra a segregação racial e a discriminação legalizada enfrentada pela população negra americana, defendendo a resistência não violenta como estratégia fundamental para alcançar igualdade e justiça social. King liderou importantes mobilizações pacíficas, como o boicote aos ônibus de Montgomery em 1955–1956 e a histórica Marcha sobre Washington em 1963, onde proferiu o icônico discurso “I Have a Dream”, que se tornou símbolo da luta por igualdade racial. Sua liderança foi reconhecida mundialmente quando recebeu o Prêmio Nobel da Paz em 1964 pelos seus esforços não violentos em prol dos direitos civis e humanos. Mesmo após sua morte por assassinato em 1968, seu legado continua a inspirar movimentos por justiça, igualdade e resistência à opressão (Lago, 2024).

²⁰ Frase original: “*Freedom is never voluntarily given by the oppressor; it must be demanded by the oppressed.*” (King, 2019).

continuarem neste sistema hegemônico, misógino, em que as suas gerações continuam presas por grilhões invisíveis, mas que estão lá na forma explorativa da mão-de-obra barateada, no racismo recreativo, no racismo fundiário, no racismo religioso, ambiental, cultural, institucional, enfim, no racismo velado.

O começo da liberdade no sonho, acontece quando há compreensão por parte das mulheres negras, de que não são filhas, elas estão como “escravas”, termo utilizado no sonho. E isso, posso relacionar quando há uma ruptura de pensamento, a quebra dos padrões estruturais, a compreensão de sua própria situação e então, nasce a revolta e o desejo de mudança.

Quando eu estava no sonho e começo a correr com aquelas mulheres, para uma área de refúgio, e o fazendeiro branco atira na fiação fazendo o local pegar fogo, e nós bucamos formar de sobreviver aquele ar sufocante, e conseguimos respirar por meio dos canos, aquilo simboliza as situações de desespero que muitas famílias passam em suas vidas, e buscam meio de subsistência, resiliência, de tentar sobreviver à margem, dentro da sociedade que despreza e sufoca os direitos das “minorias”, que são a maioria, pretos e pardos em uma sociedade racista. E eu senti isso, junto com aquelas mulheres, a dor e o sofrimento.

Mas ainda que estivéssemos no sonho passando por isso, conseguimos ver uma brecha de luz, pela janela, por onde pudemos fugir. Essa luz, representa o socorro, o conhecimento, que pode libertar, maneiras de escape, talvez algo até divino e espiritual, mas que leva em direção à saída: a janela. Fugir pela janela, é procurar rotas de fugas, pois não é pela porta de entrada do local, nem porta da saída, é por caminhos diferentes, apertados e não convidativos. Acredito que esta dissertação possa fazer diferença na vida de alguém, que seja luz para os que ainda estão presos, que sejam empoderados por cada palavra que coloquei, com muito sentimento aqui.

A caça do fazendeiro com a espingarda, onde saímos de Cristina, em direção para Itajubá, minha cidade natal e, onde se localiza a UNIFEI, mostra que o caminho pode ser árduo, que há necessidade de agilidade para mudanças, que pessoas estão clamando por socorro em situações lamentáveis, mas existe uma rota de fuga.

Quando chegamos a delegacia, eu compreendo que existe meios legais que possam ajudar a essa população de Cristina, que representa uma parcela do que acontece no nosso Brasil. A solidade das pessoas ceder seus lugares, pois “Hoje não tem nada importante, não pode passar”. Revela que existem situações de extrema importância, que necessitam de urgência.

Quando o policial branco nos atendeu, disposto a ajudar, representa a sociedade que não é negra, mas reconhece o racismo, que está na luta nos movimentos negros, colaborando com uma sociedade justa e com equidade.

Ao chorar no sonho e não conseguir balbuciar a palavra “ESCRAVIDÃO”, eu sinto uma dor tão forte, de “como pode ainda estar acontecendo isso?”, somado aos olhares espantados das pessoas ao redor que nem sequer imaginavam, que o imaginável estava acontecendo diante de seus olhos, e sentir a dor. Eu acredito que denunciar tais atos, trazer à tona a sujeira do sistema podre e racista, seja o caminho para que todos saibam, queremos liberdade, queremos autonomia, queremos nossos direitos respeitados, queremos existir.

No final, ao oferecer um lugar para ficarem e refeição, acredito que seja uma forma de amparo e conforto, para as necessidades básicas, como alimentação e estadia, ou mesmo o direito da posse de terra. Não sei como as pessoas vão interpretar, mas muito me comoveu, eu havia repassado na minha dissertação, mas neste último dia de escrita, que os meus olhos se abriram e acredito que foi me revelado o que o sonho queria dizer. Eu acredito que Deus fala através dos sonhos, mas fica aos seu critério, querer fazer mudanças ou permanecer em inércia, porque não fazer nada, não decidir também é uma decisão. Cabe a cada um de nós “arregaçarmos” as mangas, e fazer o que muitos não querem ou se abstêm quanto a luta de classe e gênero, e a justiça social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao realizar esta pesquisa, fiquei profundamente impressionada com tudo o que aconteceu, desde as entrevistas até a maneira receptiva com que fui recebida em cada ambiente. A simplicidade das pessoas, o acolhimento caloroso... tudo isso me deixou muito feliz. Foi emocionante. Mas o que mais me marcou, e falo isso com lágrimas nos olhos, foi perceber que, apesar de tantas histórias de luta e resistência, muitos continuam vivendo nas mesmas condições de antes. Muitas vezes, parece que nada muda.

Vivemos ainda em um sistema que carrega heranças escravocratas, que oprime as minorias e sobretudo as pessoas negras, e as impede de conquistar o que lhes é de direito. Lembro-me do relato de Maria sobre a influência religiosa nas instituições. Ela destacou como, muitas vezes, o sistema religioso manipula e limita o desenvolvimento das pessoas, principalmente através de certas práticas da Igreja Católica, que ainda ensina uma humildade resignada, reforçando um lugar de submissão e inferioridade.

Ao mesmo tempo, Maria chamou atenção para as denominações evangélicas e cristãs da região, que, segundo ela, acabam promovendo algum empoderamento. Nessas comunidades, as pessoas começam a acreditar que precisam melhorar de vida para poder dizimar mais. E, nesse movimento, passam a buscar melhores condições: adquirir bens, reformar ou pintar suas casas, comprar um carro. Coisas simples, mas que simbolizam autonomia.

Maria, mesmo sendo budista, reconheceu o impacto dessa mudança de mentalidade. Essa percepção me deixou atônita. Na minha banca de qualificação, ao ser questionada sobre o tema, eu mesma não pretendia aprofundar, mas Maria trouxe reflexões profundas sobre como certas religiões mantêm as pessoas “no cabresto”, enquanto outras as libertam, dando-lhes senso de autonomia.

E quando falo de autonomia, penso também na questão da terra. Quando alguém passa a se reconhecer como sujeito de direitos, começa a desenvolver um senso de justiça, a querer mais, a não aceitar permanecer na mesma condição. É aí que surge a vontade de mudar.

Minha pesquisa partiu da questão da posse da terra: com quem está a terra? Quem são seus donos? E percebi que, apesar de abordar outros aspectos, a resposta continua evidente, a posse permanece majoritariamente em mãos brancas. Em muitos espaços, rurais e urbanos, a população negra ainda precisa “ficar quieta” para não ser vista como “barraqueira” ou “mal-educada”. Essa estrutura social nos obriga a manter uma postura submissa para evitar rótulos e retaliações.

Isso não é exclusividade de Cristina; é um padrão que se repete no Brasil. Quando recorro a autores para pensar esse cenário, vejo que todos, de alguma forma, clamam por direitos, liberdade e reconhecimento. Como Quijano afirma, o colonialismo do poder se perpetua não apenas pelo controle econômico, mas pelo controle do saber e da própria possibilidade de sonhar.

A limitação não é só educacional, é também física e estrutural. Em muitos bairros, não há transporte adequado para chegar ao centro ou cursar uma universidade. Muitos precisam caminhar longas distâncias ou enfrentar custos impossíveis. Enquanto a população branca ocupa áreas centrais com melhor infraestrutura, os negros vivem em bairros periféricos, com acesso restrito e oportunidades escassas. Muitos trabalham em fábricas, em condições precárias, perpetuando o ciclo de exploração. A questão da terra, portanto, é muito mais que um debate sobre propriedade: é sobre liberdade, autonomia, independência e justiça social.

A realidade descrita encontra eco nas análises de Quijano sobre a colonialidade do poder, conceito que explica como as hierarquias raciais e econômicas estabelecidas no período colonial continuam estruturando as relações sociais, políticas e econômicas na atualidade. No caso da posse de terra, essa colonialidade se expressa na manutenção de grandes propriedades nas mãos de famílias brancas, enquanto descendentes de escravizados permanecem em condições precárias, muitas vezes trabalhando como meeiros ou em regime informal, sem acesso à titularidade da terra.

Hasenbalg (1979) contribui ao demonstrar como a desigualdade racial no Brasil não é apenas resquício do passado, mas um processo ativo de exclusão, no qual o racismo se articula com a estrutura de classes, restringindo o acesso da população negra a recursos produtivos, educação e espaços de poder. A concentração fundiária é, nesse sentido, uma das engrenagens que sustentam essa exclusão.

A noção de racismo fundiário, discutida por autores como Nilma Lino Gomes, evidencia que a negação do acesso à terra para a população negra não é apenas consequência da pobreza, mas parte de uma política estrutural que nega direitos territoriais historicamente conquistados por comunidades quilombolas e outras populações tradicionais. Esse racismo atua não só impedindo a regularização fundiária, mas também deslegitimando as formas de ocupação e produção que essas comunidades mantêm.

No campo jurídico, o reconhecimento de territórios quilombolas, previsto no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição Federal de 1988, e regulamentado pelo Decreto 4.887/2003, é um dos principais caminhos para que comunidades

negras rurais garantam a posse de suas terras. No entanto, o processo é marcado por morosidade e resistência política, revelando como o direito formal muitas vezes não se traduz em garantia prática.

Assim, a luta pela posse da terra é inseparável da luta por dignidade, autonomia e reparação histórica. Ela não se limita à dimensão econômica: envolve memória, identidade, pertencimento e o direito de existir sem submissão.

Caminhar pelas estradas de terra de Cristina é também caminhar por um território de camadas sobrepostas: o passado escravocrata ainda lateja sob a terra vermelha, misturado ao presente rural. Meus passos me levaram a fazendas antigas, a casas e celeiros que guardam histórias silenciosas. A cada visita, sentia que não estava apenas observando, mas tocando cicatrizes que o tempo não conseguiu apagar.

A antiga Casa do Fazendeiro ergue-se como um marco desse tempo duplo. No andar de cima, viviam os senhores brancos, com vista para as terras amplas; no porão, habitavam negros, alguns recém-libertos, outros ainda presos a formas disfarçadas de servidão. Ao seu redor, as terras eram exploradas intensamente, primeiro pelo braço escravizado e, depois, pela mão-de-obra barata e subalterna dos descendentes desses mesmos trabalhadores.

O celeiro que encontrei, construído por ex-escravizados, não era apenas um espaço de armazenamento: era um testemunho material da luta diária. As madeiras maciças, hoje feridas pelo tempo e pelos cupins, ainda sustentam o peso de histórias que poucos conhecem. O carro de bois repousa no canto como se fosse um guardião do passado, e o chão de pedras rústicas, assentadas pelos próprios escravizados, se apresenta como um mapa silencioso da resistência.

Hoje, esse espaço armazena milho, café, pinga e cachaça, mas o que ele abriga de forma mais profunda é a memória, muitas vezes apropriada, invisibilizada ou romantizada. A transformação do espaço físico não apagou as marcas simbólicas, mas revelou como a presença negra no campo é constantemente incorporada à paisagem sem o devido reconhecimento de sua história e de seus direitos.

Memória viva e estruturas persistentes, as falas que recolhi em entrevistas confirmam que o trabalho rural, para a população negra de Cristina, continua atravessado por formas de dependência herdadas do período colonial. A figura do meeiro — aquele que trabalha a terra de outrem em troca de parte da produção — permanece central. Embora legalmente distinta da escravidão, essa relação guarda traços da mesma lógica: o trabalhador investe sua força, mas não constrói patrimônio, pois a terra que cultiva não lhe pertence.

É nesse ponto que se conecta minha experiência de campo com as análises de Quijano (2005). Ao discutir a colonialidade do poder, Quijano demonstra que o fim da escravidão não rompeu as hierarquias raciais e econômicas, ele apenas as reconfigurou. O trabalho negro no campo brasileiro ainda é marcado por uma divisão racial do trabalho e por um acesso desigual aos meios de produção.

Já Hasenbalg (1979) contribui para entender que, mesmo após a abolição, as desigualdades raciais não são explicadas apenas pela herança da escravidão, mas também pela ação continuada de mecanismos estruturais que reproduzem a exclusão. Em Cristina, isso se traduz na concentração fundiária, na ausência de políticas públicas voltadas para comunidades negras rurais e na perpetuação de relações informais e precárias de trabalho.

O conceito de racismo fundiário, desenvolvido por Gomes (2012), ilumina ainda mais esse cenário: o direito à terra é seletivamente reconhecido, e comunidades negras enfrentam barreiras jurídicas, econômicas e políticas para formalizar a posse de áreas que ocupam há gerações. Muitas vezes, a falta de documentação é usada como instrumento de exclusão, ignorando que essas terras foram, no passado, adquiridas ou doadas como pagamento de serviços prestados, ou simplesmente ocupadas por necessidade de sobrevivência.

Ao formular a pergunta central: “Quais as condições de trabalho e acesso à terra da população negra rural de Cristina (MG)?” eu buscava não apenas dados, mas também sentidos. Hoje, ao final deste percurso, reconheço que a resposta está no entrelaçamento de memórias, paisagens e relações sociais.

As condições de trabalho seguem marcadas pela informalidade, pela ausência de direitos plenos e pela dependência de arranjos como a meia. A inserção socioeconômica dessa população continua limitada pela baixa escolaridade, pelo acesso restrito a recursos e pela ausência de políticas específicas para fortalecer a agricultura familiar negra.

O acesso à terra permanece um ponto de tensão: poucos possuem título de propriedade, e aqueles que o têm enfrentam dificuldades para manter ou expandir suas áreas diante das pressões do agronegócio e da especulação imobiliária rural. Assim, a estrutura fundiária de Cristina ainda espelha, com poucas alterações, o modelo concentrador herdado da colonização.

Dentro dos objetivos alcançados, como conhecer o contexto histórico-local: a pesquisa identificou a permanência de desigualdades herdadas do período colonial, especialmente no que se refere à posse e uso da Terra. Compreender o contexto de trabalho rural: foi possível mapear as principais formas de inserção da população negra no campo, destacando a centralidade das relações de meia e de trabalho informal. Descrever o perfil socioeconômico e histórico: as

entrevistas e observações revelaram um quadro marcado pela desigualdade racial e pela exclusão fundiária, com implicações diretas na qualidade de vida e nas perspectivas de futuro dessas comunidades.

Mais do que uma pesquisa, este trabalho é um ato de escuta e reconhecimento. É dar nome e voz àqueles que, por séculos, foram invisibilizados nos registros oficiais. É afirmar que cada pedra assentada, cada tábuas desgastada e cada caminho aberto no mato não são apenas vestígios materiais — são narrativas de resistência, dignidade e pertença.

Ao concluir este percurso por Cristina, tenho clareza de que o que emerge da terra, mais do que história, é a exigência de liberdade.

Esse chamado ecoa na abertura de caminhos trancados por séculos. A população negra rural de Cristina, cuja terra muitos continuam a cultivar, mas não a possuir, vive sob um jugo que não se chama grilhões, mas se materializa na informalidade do trabalho, na impossibilidade de formalizar a terra, na invisibilidade da história. Mas a liberdade começa justamente quando reconhecemos nossa própria voz, como Harriet Tubman proclamou: “Eu trouxe milhares de escravos da escravidão. Eu poderia ter trazido milhares mais...” (Tubman, 1860s)²¹, palavras que me lembram que ouvir é libertar.

Martin Luther King Jr. também iluminou esse caminho, afirmando que “a injustiça num lugar qualquer é uma ameaça à justiça em todo lugar”²² (King Jr, 1963), e declarando: “Eu tenho um sonho que meus quatro pequenos filhos um dia viverão em uma nação onde não serão julgados pela cor da pele, mas pelo conteúdo do seu caráter. Eu tenho um sonho hoje!”²³ Essas falas me impulsionam: não apenas por justiça, mas por reconhecimento da dignidade que pulsa em cada corpo negro rural que labuta, resiste e precisa existir com direito à terra e à história.

Trago comigo, do campo de Cristina, o peso e a esperança entalhados em cada pedra do celeiro, em cada documento arquivado, em cada memória oral. A pesquisa atingiu seus objetivos ao revelar o contexto histórico-local marcado por desigualdades herdadas da colonialidade e do racismo fundiário; explicitar como o trabalho rural da população negra perpetua dinâmicas de submissão apesar dos avanços formais; trazer à tona o perfil

²¹ Tubman, Harriet. Citação atribuída, década de 1860. Disponível em: <https://www.nps.gov/hatu/learn/historyculture/harriet-tubman.htm>. Acesso em: 11 ago. 2025.

²² King Jr., Martin Luther. Letter from Birmingham Jail, 16 abr. 1963. Disponível em: https://www.africa.upenn.edu/Articles_Gen/Letter_Birmingham.html. Acesso em: 11 ago. 2025.

²³ Fala original “*I have a dream, my four little children will one day live in a nation where they will not be judged by the color of our skin but by the content of their character. I have a dream today!*” O TEMPO. “Eu tenho um sonho”: Assista ao discurso de Martin Luther King legendado [vídeo]. YouTube, 28 ago. 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=aWlhPFHOI-Y>. Acesso em: 11 jun. 2025.

socioeconômico e histórico dessa população, mostrando o quanto as raízes raciais determinam vidas e possibilidades.

Mas mais do que dados, o que ficou é a urgência de escuta, de escrita, de transformação. Liberdade não é conceito abstrato: é direito à terra, é voz registrada, é ancestralidade reconhecida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRAMOVAY, Ricardo. Texto para discussão nº 702. Funções e medidas da Ruralidade no Desenvolvimento Contemporâneo. In: IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. Distribuição de renda e pobreza no Brasil: uma análise a partir dos dados da Pnad/90. Brasília: IPEA, 1999. Disponível em: https://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/2360/1/TD_702.pdf. Acesso em: 27 fev. 2025.

ADICHIE, C. O Perigo de Uma História Única. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ALBINO, Rita de Cássia; Souza, Karla Cristina Bastos de; Santos, Diego Jorge dos. O artefato além da usabilidade: discutindo a teoria ator-rede sob a perspectiva do design emocional. Ciências Sociais Aplicadas, Edição 124, JUL/23. DOI: 10.5281/zenodo.8118413

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais. Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais, [S. l.], v. 6, n. 1, p. 9, 2004. DOI: 10.22296/2317-1529.2004v6n1p9. Disponível em: <https://rbeur.anpur.org.br/rbeur/article/view/102>. Acesso em: 18 fev. 2025.

ALMEIDA, Alfredo W. B de. Os Quilombos e as Novas Etnias. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). Quilombos, identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: FGV, 2002

ALMEIDA, Alfredo W. B de. Terras de preto, terras de santo, terras de índio: uso comum e conflito. In HABETTE, J. & CASTRO, E. (org.) Na Trilha dos Grandes Projetos. Belém: NAEA/UFPa, 1989.

ALMEIDA, Alfredo Wagner. Terras de Preto, Terras de Santo e Terras de Índios, Posse Comunal e Conflito. In: Humanidades (15), Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1988.

ALMEIDA, Márcia Regina Galvão de; Nascimento, Elaine Ferreira do. Ocupação, Produção E Resistência: Terras Quilombolas E O Lento Caminho Das Titulações. Interações (campo Grande) 23, no. 4, 2022. p. 945–58. <https://doi.org/10.20435/inter.v23i3.3520>.

ALMG, Assembleia Legislativa de Minas Gerais. Agricultura Familiar. Disponível em: https://politicaspUBLICAS.almg.gov.br/temas/agricultura_familiar/entenda/informacoes_gerais.html?tagNivel=6001&tagAtual=10065 . Acesso em 19 de jun de 2023.

ALVES, Flamarion Dutra. Geografia, Cultura e Ruralidade. In: PIMENTA, Carlos Alberto Máximo. Outros desenvolvimentos: em destaque a cultura, relações de forças e disputas. EdUnitau, Taubaté, SP, 2023.

AUGEL, Moema Parente. A Imagem da África na Poesia Afro Brasileira Contemporânea. Revista Afro Asia, 19-20 (1997). Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas da Guiné-Bissau, 1997.

BANCO CENTRAL DO BRASIL. Séries históricas – Cotações do dólar comercial. Brasília, DF, 2020. Disponível em: <https://www.bcb.gov.br/estabilidade financeira/historico-cotacoes>. Acesso em: 23 set. 2025.

BANCO CENTRAL DO BRASIL. Taxas de câmbio – Histórico 2013. Brasília, 2013. Disponível em: <https://www.bcb.gov.br/>. Acesso em: 23 set. 2025.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e Branquitude no Brasil. In: CARONE, Iray; _____. (orgs.). Psicologia Social do Racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 25-57.

BERNARDINO-COSTA, Joaze. “A Prece De Frantz Fanon: Oh, Meu Corpo, Faça Sempre De Mim Um Homem Que Questiona!”. Civitas - Revista De Ciências Sociais 16, no. 3, 2016. P.504–21. <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2016.3.22915>.

BIRMAN, Patricia. “Silva, Vagner Gonçalves Da. O Antropólogo E Sua Magia: Trabalho De Campo E Texto Etnográfico Nas Pesquisas Antropológicas Sobre as Religiões Afro-brasileiras”. Revista De Antropologia 45, no. 1 (2002): 251–56. <https://doi.org/10.1590/S0034-77012002000100009>.

BOLAFFI, Guido; Bracalenti, Raffaele; Peter Braham; Gindro, Sandro. Dictionary of Race, Ethnicity and Culture. [S.l.]: SAGE Publications. 2002pp. 273–274. ISBN 978-1-84787-620-1

BOURDIEU, P. O poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BRASIL. Decreto nº 7.872, de 26 de dezembro de 2012. Dispõe sobre o valor do salário-mínimo a vigorar a partir de 1º de janeiro de 2013. Diário Oficial da União: Brasília, DF, 27 dez. 2012.

BRASIL. Medida Provisória nº 1.143, de 12 de dezembro de 2022. Dispõe sobre o valor do salário-mínimo a vigorar a partir de 1º de janeiro de 2023. Diário Oficial da União: Brasília, DF, 12 dez. 2022.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília: Senado Federal, 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 22 maio 2025.

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: seção 1, Brasília, DF, 21 nov. 2003. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm. Acesso em: 26 maio 2025.

BRASIL. Lei nº 8.629, de 25 de fevereiro de 1993. Dispõe sobre a regulamentação dos dispositivos constitucionais relativos à reforma agrária. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 26 fev. 1993. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8629.htm. Acesso em: 22 maio 2025.

BRASIL. Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2007/Decreto/D6040.htm. Acesso em: 18 Jan. 2018.

BRASIL. Fundação Cultural Palmares. **Certificação Quilombola**. Publicado em: 11 nov. 2022. Atualizado em: 12 maio 2025. Brasília, DF: Fundação Cultural Palmares, 2025. Disponível em: <https://www.gov.br/palmares/pt-br/departamentos/protecao-preservacao-e-articulacao/certificacao-quilombola>. Acesso em: 26 maio 2025.

BRASIL. Lei 12.228 de 20 de julho de 2010. Estatuto da Igualdade Racial. Brasília, DF: Presidência da República, 2010. Disponível em: L12288 (planalto.gov.br) Acesso em: 18 de jun. de 2023.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. Política Nacional da Assistência Social – PNAS/2004 e Norma Operacional Básica da Assistência Social – NOB/SUAS - Brasília, DF: MDS, 2005. BRASIL. Disponível em: [Informativo PCT.pdf \(mds.gov.br\)](#) . Acesso em: 18 de jun. de 2023.

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília, DF: Presidência da República,. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm Acesso em: 18 de fev. de 2025.

BRASIL. **Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010**. Institui o Estatuto da Igualdade Racial; altera as Leis nos 7.716, de 5 de janeiro de 1989, 9.029, de 13 de abril de 1995, 7.347, de 24 de julho de 1985, e 10.778, de 24 de novembro de 2003. Diário Oficial [da] União: seção 1, Brasília, DF, p. 1, 21 jul. 2010.

BRÁZ, Cauê Assis; SILVA, Tulani Mathias de Oliveira; CONTERATO, Marcelo Antonio. Um retrato dos agricultores negros no sul do Brasil: a portrait of black farmers in southern Brazil / un retrato de granjeros negros en el sur de Brasil. DRd – Desenvolvimento Regional em Debate, v. 12, ed. esp. (Dossiê), p. 117-140, 2022.

DA CRUZ BRITO, Luciana. ATLÂNTICOS SEM MARGENS. Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN), [S. l.], v. 13, n. 35, p. 118–131, 2021. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/1191>. Acesso em: 24 ago. 2025.

BRITO, Tayrine Parreira; Pereira, Samanta Borges; Pereira, Viviane Guimarães. Produção da agricultura familiar e participação em mercados locais e institucionais em Cristina (MG). Guaju, Matinhos, v.4, n.1, p.184-211, jan./jun. 2018

BRUNO, Regina. Agronegócio e novos modos de conflituosidade. In: FERNANDES, Bernardo Mançano. (org.). Camponato e agronegócio na América Latina: a questão agrária atual. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

BUREAU OF LABOR STATISTICS. Characteristics of Minimum Wage Workers, 2013. Washington, DC: BLS, março de 2014. Disponível em: https://www.bls.gov/opub/reports/minimum-wage/archive/minimumwageworkers_2013.pdf . Acesso em: 23 set. 2025.

CARNEIRO, Sueli. A construção do outro como não-ser como fundamento do ser. 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres Em Movimento. Estudos Avançados 17, no. 49, 2003. p.117–33. <https://doi.org/10.1590/S0103-40142003000300008>.

CARNIELLO, Monica Franchi; DOS SANTOS, Moacir José; MÁXIMO PIMENTA, Carlos Alberto. Índice Multidimensional da Ativação do Patrimônio Territorial: A dimensão cultural e seus componentes. Desenvolvimento em Questão, [S. l.], v. 21, n. 59, p. e14521, 2023. DOI: 10.21527/2237-6453.2023.59.14521. Disponível em: <https://www.revistas.unijui.edu.br/index.php/desenvolvimentoemquestao/article/view/14521>. Acesso em: 18 fev. 2025. <http://dx.doi.org/10.21527/2237-6453.2023.59.14521>

CARVALHO, Maria Alice Rezende de. Liberdade é terra: o projeto radical e abolicionista de André Rebouças. In: FIGUEIREDO, Luciano (org.). A era da escravidão. Rio de Janeiro: Sabin, 2009.

CASTRO, César Nunes de. Desenvolvimento Rural e o Estado Brasileiro. Boletim Regional, Urbano e Ambiental, vol.21, 2019, p.50-62

CATUCCI, Anaísa; Souza, Vivian. (2022). Racismo fundiário: negros são maioria no campo, mas têm menos terras do que brancos. Disponível em: <https://g1.globo.com/economia/agronegocios/noticia/2022/11/20/racismo-fundiario-negros-sao-maioria-no-campo-mas-tem-menos-terras-do-que-brancos.ghtml>

CHAGAS, Miriam de Fátima. A política do reconhecimento dos "remanescentes das comunidades dos quilombos". Horizontes Antropológicos, v. 7, n. 15, p. 209–235, jul. 2001.

CLÓVIS MOURA. **Sociologia do Negro Brasileiro**. São Paulo. Editora Ática S. A., 1988.

CONFEDERAÇÃO NACIONAL DE AGRICULTORES FAMILIARES E EMPREENDEDORES FAMILIARES RURAIS – CONAFER. Para a CONAFER, quem produz é quem deve ter a posse da terra. 30 nov. 2020. Disponível em: <https://conaferr.org.br/para-a-conaferr-quem-produz-e-quem-deve-ter-a-posse-da-terra/>. Acesso em: 11 jun. 2025.

CONCEIÇÃO, Ariane Fernandes da. Quem está Online? – Um estudo de caso sobre o uso e apropriação da internet por agricultores familiares de Estrela/RS. (2012) (Dissertação de Mestrado) Centro de Ciências Rurais. Programa de Pós-Graduação em Extensão Rural. Universidade Federal de Santa Maria. Santa Maria, 2012.

CRISTINA (MG). Prefeitura. 2014. Disponível em: <http://cristina.mg.gov.br>. Acesso em: mar. 2014.

CRP-MG, Comissão de Orientação Psicologia e Relações Étnico-Raciais. Nota Orientativa: Combate ao racismo institucional na política e cultura das organizações. XVI Plenário do Conselho Regional de Psicologia – Minas Gerais. Belo Horizonte, 31 de maio de 2022

CONCEIÇÃO SILVA, Leniara da. Por outra análise da geografia agrária: Decolonizando e racializando o espaço agrário brasileiro. **Revista Campo-território**, Uberlândia, v. 16, n. 41 ago., p. 141–159, 2021. Doi: 10.14393/rct164107. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/campoterritorio/article/view/57830>. Acesso em: 19 jun. 2023.

DANFORTH, Loring M., TSIARAS, Alexander. *The Death Rituals of Rural Greece*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1982, 229p., com fotografias.

DELGADO, Guilherme da Costa. **Capital Financeiro e Agricultura no Brasil**. Campinas: Ícone, 1985.

DELGADO, Guilherme; Bergamasco, Sônia. **Agricultura familiar brasileira: desafios e perspectivas de futuro**. Brasília: Secretaria Especial de Agricultura e do Desenvolvimento Agrário, 2017.

EMPODERAMENTO NEGRO NEABI. Empoderamento Negro NEABI (captura de tela de vídeo). Instagram, 12 de setembro de 2025. Disponível em: <https://www.instagram.com/empoderamentonegroneabi/reel/DOgTcqujbX2/>. Acesso em: 23 dez. 2025.

ENGELMANN, Solange. Reforma Agrária Popular e tecnologia no campo: por um projeto de Brasil, 4 de jul. de 2023. Disponível em: <<https://mst.org.br/2023/07/04/reforma-agraria-popular-e-tecnologia-no-campo-por-um-projeto-de-brasil/>> Acesso em: 14 de dez. de 2023.

ESTADO DA BAHIA. Lei no 13.214, de 29 de dezembro de 2014. Princípios, diretrizes e objetivos da Política de Desenvolvimento Territorial do Estado da Bahia, institui o Conselho Estadual de Desenvolvimento Territorial (Cedeter) e os Colegiados Territoriais de Desenvolvimento Sustentável (Codeters), 2014. Diário Oficial, Bahia, 30 dez. 2014.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EdUfba, 2008.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008. 194 p. ISBN 978-85-232-0483-9. Tradução de: *Peau noire, masques blancs*. FERNANDES, Bernardo Mançano. (org.). **Campesinato e agronegócio na América Latina: a questão agrária atual**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

FERNANDES, Bernardo Mançano. O MST e a luta pela reforma agrária no Brasil. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/praxis/105/O%20MST%20e%20a%20luta%20pel%20reforma%20agr%C3%A1ria%20no%20Brasil.pdf?sequence=1#:~:text=Por%20meio%20dessas%20a%C3%A7%C3%B5es%20o,e%20lutando%20contra%20a%20exclus%C3%A3o>. Acesso em: 14 de dez. de 2023.

FERREIRA, Carlos Augusto Lima. Pesquisa quantitativa e qualitativa: perspectivas para o campo da educação. *Revista Mosaico*, v. 8, n. 2, p. 173-182, jul./dez. 2015.

FIGUEIREDO, Angela. Relações raciais, afetos e desigualdades: famílias negras e brancas em perspectiva comparada. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 21, n. 2, p. 521-538, maio/ago. 2013. DOI: 10.1590/S0104-026X2013000200016

FIGUEIREDO, Eduardo. Desenvolvimento rural por meio da comercialização da agricultura familiar: um estudo de caso no Instituto Chão. 2020. Dissertação (Mestrado em Agroecologia e Desenvolvimento Rural) – Universidade Federal de São Carlos, Araras, 2020. Disponível em: <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/12875> Acesso em: 02 de dez. 2022.

FRANÇA, Bianca Luiza Freire de Castro. *Por que devemos falar sobre a valorização de Comunidades e Povos Tradicionais no Brasil?*. Portal FGV, 2022. Disponível em: <https://portal.fgv.br/artigos/devemos-falar-sobre-valorizacao-comunidades-e-povos-tradicionais-brasil> . Acesso em 19 de jun. 2023.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 60. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021. Disponível em: https://www.academia.edu/36793624/Paulo_Freire_Pedagogia_do_Oprimido. Acesso em: 04 jun. 2025.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território e População: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. 1. ed., 15. reimpr. Rio de Janeiro: LTC, 2008. 323 p. Tradução de: *The Interpretation of Cultures*. ISBN 978-85-216-1333-6.

GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

GIRARDI, Eduardo Paulon. *A questão agrária e a questão racial no Brasil*. 2021. Disponível em: https://editorarealize.com.br/editora/anais/enanpege/2021/TRABALHO_COMPLETO_EV154_MD1_SA135_ID290417112021095237.pdf Acesso em: 18 de jun de 2023.

GONÇALVES, Marco Antonio. *Consciência Negra: em Itajubá, pretos e pardos ganham cerca de 40% menos que brancos*. O SUL DE MINAS. 29 de nov. de 2019. Disponível em: <https://osuldeminas.com/noticias/consciencia-negra-em-itajuba-pretos-e-pardos-ganham-cerca-de-40-menos-que-brancos/> Acesso em: 6 out. 2021.

GOMES, Nilma Lino. *Educação, identidade negra e racismo: reflexões sobre as práticas escolares*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

GOMES, Tatiana Emília Dias. *Racismo fundiário: a elevadíssima concentração de terras no Brasil tem cor*. Salvador: CPT-Regional Bahia, 2019. Disponível em: <https://cptnacional.org.br/publicacoes/noticias/artigos/4669-racismo-fundiario-aelevadissima-concentracao-de-terras-no-brasil-tem-cor>. Acesso em: 19 jun. 2023.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*. Org. Flávia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Bazar do Tempo, Rio de Janeiro, RJ, 2020.

GONZALEZ, Lélia. *Racismo e sexismo na cultura brasileira*. In: SILVA, Benedito Rodrigues da (Org.). *Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos*. Petrópolis: Vozes, 1984. p. 223-244.

GONZALEZ, Lélia. 1982a. “O movimento negro na última década”. In: Lélia Gonzalez & Carlos Hasenbalg, *Lugar de negro* Rio de Janeiro: Marco Zero. pp. 09-66.

GRAZIANO NETO, Fernando. **Questão agrária e ecologia; crítica a moderna agricultura**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

GROSFOGUEL, Ramón. Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking, and Global Coloniality. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, v. 1, n. 1, p. não paginado, 2011. Disponível em: <https://escholarship.org/uc/item/21k6t3fq>. Acesso em: 11 jun. 2025.

GROSFOGUEL, Ramon. The epistemic decolonial turn beyond political-economy paradigms. *Cultural Studies*, v. 21, n. 2-3, Mar./May 2007, p. 211-223.

GUIMARÃES, Carlos A.; CARNUT, Leonardo; MENDES, Áquilas. A questão racial e os limites do desenvolvimento econômico-social brasileiro: uma perspectiva crítica. *América Latina en la Historia Económica*, Cidade do México, v. 29, n. 1, p. 1–33, 2022. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.18232/20073496.1185> . Acesso em: 26 maio 2025.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Entrevista com Carlos Hasenbalg. **Tempo Social**, v. 18, n. 2, p. 259–268, nov. 2006.

GUIMARÃES, José Armelino Bernardo. Dr. Theodomiro Carneiro Santiago. Disponível em: <https://www.geni.com/people/Theodomiro-Carneiro-Santiago/6000000057083866895>

GUIZELINI, Carlos S. Características e Desafios da Agricultura Familiar no Brasil. *Revista Brasileira de Política Internacional*, v. 62, n. 1, p. 29-45, 2019. DOI: 10.1590/0034-7329201900100.

HAGUETTE, Teresa Maria Frota. *Metodologias Qualitativas na Sociologia*. Petrópolis: RJ, Vozes, 1992.

HASENBALG, Carlos. **Discriminação e desigualdades raciais no Brasil**. Editora UFMG, 2ª edição. Belo Horizonte: Rio de Janeiro: IUPERJ, 2005.

HOOKS, bell. *Olhares negros: raça e representação*. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019. 356

IBGE. *Censo Demográfico 2022 – Resultados Gerais*. Rio de Janeiro: IBGE, 2023. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br>. Acesso em: 19 jun. 2023.

IBGE (2021). *Cidades e Estados Cristina, MG*. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/mg/itajuba.html> . Acesso em: 23 de set. de 2025.

IBGE (2023). *Cidades e Estados Cristina, MG*. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/mg/cristina.html> Acesso em: 17 de ou. de 2023.

IPEA, Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. *Retrato das desigualdades de gênero e raça*. - 4ª ed. - Brasília: Ipea, 2011. <https://www.ipea.gov.br/retrato/pdf/revista.pdf>

IDAF, Instituto de Defesa Agropecuária e Florestal do Espírito Santo. NCF: Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar – PRONAF. Disponível em:

<https://idaf.es.gov.br/pncf-programa-nacional-de-fortalecimento-da-agricultura-familiar-pronaf#:~:text=O%20Programa%20Nacional%20de%20Fortalecimento,e%20assentados%20da%20reforma%20agr%C3%A1ria>. Acesso em: 14 de maio de 2025.

KILOMBA, Grada. “The Mask” In: *Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism*. (Tradução: Jéssica Oliveira de Jesus) Münster: Unrast Verlag, 2. Edição, 2010.

KAMENSKY, A. P. S. O.; RIBEIRO, S. L. S. Representações do campo em verso e prosa: uso da terra como referência para a produção cultural e identitária. *Oralidades*, v.14, p.67 - 86, 2016. Disponível em: <http://cursos.ufabc.edu.br/digitalplural/rede-neho/revista-oralidades/>

LAGO, Davi. **Martin Luther King Jr. revisitado: a chama da reconciliação**. São Paulo: Editora Quitanda, 2024. 95 p. ISBN 978-6584780095.

LARSON, Kate Clifford. *Bound for the promised land: Harriet Tubman, portrait of an American hero*. New York, Ballantine Books, 2004.

LATOUR, B. **Reagregando o Social. Uma Introdução à Teoria do Ator-Rede**. Salvador: Editora Edufba, 2012.

MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2013.

MAIA, Bruna Soraia Ribeiro; Melo, Vico Dênis Sousa de. A colonialidade do poder e suas subjetividades. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - UFJF v. 15 n. 2 Julho. 2020 ISSN 2318-101x (on-line) ISSN 1809-5968 (print)

MARQUES, Carlos Eduardo. De Quilombos a quilombolas notas sobre um processo histórico-etnográfico. *Revista De Antropologia*, São Paulo, V. 52 Nº 1.USP, 2009.

MARTINS, Heloisa Helena T. de Souza. Metodologia qualitativa de pesquisa. *Educação e Pesquisa*, v. 30, n. 2, p. 289-300, maio 2004. <https://doi.org/10.1590/S1517-97022004000200007>

MARTINS, Luís Fernando Santos. *Racismo estrutural e concentração fundiária no Brasil: uma análise a partir da perspectiva da sociologia histórica*. 202f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Direito, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2022.

MEDEIROS, Alexsandro. Humanização versus desumanização: reflexões em torno da Pedagogia do Oprimido. *Revista Reflexões*, Fortaleza-CE, ano 2, n. 3, p. 127-135, jul./dez. 2013. ISSN 2238-6408.

MENEGAT, Elizete; Balbino, Selmara de Castro. Periferia, mercado de trabalho e cor: configurações sócio-territoriais do racismo brasileiro. *Revista Libertas*, Juiz de Fora, v.15, n.2, p. 335-345, ago./dez.2015

MENEZES, Franciane Cristina. Repensando a funcionalidade do Racismo para o capitalismo no Brasil Contemporâneo. *Libertas*, Juiz de Fora – v.13, n.1, p. 9-72, jan./jun. 2013.240 p.

MEYER, Guilherme Corrêa. **Conceitos da Teoria Ator-Rede Aplicados ao Design: Meios para Acompanhar a Estabilização dos Artefatos**. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/det/index.php/det/article/view/85>. Acesso em: 07 nov. de 2023.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 32, n. 94, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/nKwQNPrx5Zr3yrMjh7tCZVk/>. Acesso em: 4 jun. 2025.

MILLS, Charles Wright. **A imaginação sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

MOORE, Thomas. Utopia, Página 14 Disponível em: <http://books.google.com.br/books?ei=KPRbVLHuA7HCsASc4oD4Aw&hl=pt-BR&id=GvxHAAAAYAAJ&dq=utopia+zang%C3%B5es&focus=searchwithinvolume&q=zang%C3%B5es>, Sir Thomas More (Saint) - Prefácio: João Almino; Tradução: Anah de Melo Franco - IPRI, 2004 - 167 páginas.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro brasileiro**. São Paulo: Ática, 1994.

MOURA, Clóvis. **Dialética radical do Brasil negro**. São Paulo: Anita Garibaldi, 1988.

MUNANGA, Kabengele. Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra. Petrópolis: Vozes, 2011.

NAVARRO, Zander. Desenvolvimento rural no Brasil: os limites do passado e os caminhos do futuro. *Estud. av.*, São Paulo , v. 15, n. 43, p. 83-100, Dec. 2001. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/mqyB65BvYQ99XyWcY65zCvm/?lang=pt>. Acesso em: 20 dez. 2022.

NAKATANI, Paulo; FALEIROS, Rogério Naques.; VARGAS, Neide César. Histórico e os limites da reforma agrária na contemporaneidade brasileira. *Serv. Soc. Soc.*, São Paulo, n. 110, p. 213-240, jun. 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ssoc/a/FtqqWfKDnQxskyfMFxMgPmG/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 23 dez. 2024.

NASCIMENTO, Abdias do. **O Brasil na mira do pan-africanismo**. Salvador: EDUFBA: CEAO, 2002.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro**. Processo de racismo mascarado. São Paulo: Paz & Terra, 1978.

NASCIMENTO, Abdias do. O quilombismo: uma alternativa política afro-brasileira. *Afrodiásporas*. *Revista de Estudos do Mundo Negro*, ano 3, n. 6 e 7, abr./dez. 1985.

NASCIMENTO, Beatriz (1942-1995). Beatriz Nascimento, quilombola e intelectual: possibilidades nos dias da destruição. UCPA (Org.). *Diáspora Africana*. Rio de Janeiro: Editora Filhos da África, 2018.

NASCIMENTO, Beatriz. Kilombo e memória comunitária: um estudo de caso. Rio de Janeiro: *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 6-7, 1982c, p. 259-265. NIEMEYER, Lucy. *Design Atitudinal: Uma*

Abordagem Projetual. In: Design, ergonomia e emoção. Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2008.

ODEN, T. **Quão africano é o cristianismo?** São Paulo: Quitanda, 2022.

OLIVEIRA, Maria Aparecida de. Racismo fundiário: as inações do Estado e a violação dos direitos territoriais das comunidades quilombolas do Brasil. Brasília: INCRA; SEPPIR, 2019.

OLIVEIRA, Maria Aparecida. Racismo fundiário: a exclusão do negro da terra. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2007.

PALAZZO, Carina Carlucci; Diez-Garcia, Rosa Wanda. Desafios Atuais Da Prática Em Pesquisa Qualitativa: Reflexões E Posicionamento Do Pesquisador”. Interface - Comunicação, Saúde, Educação, 25, 2021. e210487. <https://doi.org/10.1590/interface.210487>.

PIMENTA, Carlos Alberto Máximo. **Outros Desenvolvimentos: em destaque a cultura, relações de forças e disputas**. 1. ed. Taubaté/SP: Editora da Universidade de Taubaté, 2023. v. 1. p.164

PIMENTA, Carlos Alberto Máximo. Cultura e desenvolvimento: reflexões sobre economia da cultura, território e local. In: PIMENTA, Carlos Alberto Máximo. **Outros desenvolvimentos: em destaque a cultura, relações de forças e disputas**. EdUnitau, Taubaté, SP, 2023.

PIMENTA, Carlos Alberto Máximo. A história que a educação oficial não conta: experiências formativas de jovens pretos. Revista Humanidades e Inovação - ISSN 2358-8322 - Palmas - TO - v.9, n.24, 2022.

TEM UM PIMENTA (2005) NO TEXTO E NÃO ESTÁ AQUI.

POLLAK, Michael. Memória esquecimento, silêncio. In: Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

POUR-KHORSHID, Farima. “*A people without knowledge of their past history, origin and culture is like a tree without roots.*” – Marcus Garvey, 2015. Disponível em: <https://www.globalglimpse.org/student-trip/day-3-history-and-culture-of-cartago-town> . Acesso em 19 de jun. 2023.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade do poder, eurocetrismo e América Latina”. LANDER, Edgardo (org). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas. CLACSO, Buenos Aires, Argentina. 2005.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y casificacion social. Journal of world-systems research. v. 11, n. 2, p. 342-386, 2000

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latinoamericanas. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Disponível em: <https://ufrb.edu.br/educacaodocampocfp/images/Edgardo-Lander-org-A-Colonialidade-do-Saber-eurocentrismo-e-ciC3Aancias-sociais-perspectivas-latinoamericanas-LIVRO.pdf>

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: QUIJANO, Anibal. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

RIBEIRO, S. L. S.; KAMENSKY, A. P. S. O. ; BUSSOLOTI, J. M. . Memória: Diálogo e Construção do Conceito. Ângulo, v. 01, p. 16-24, 2025.

RIBEIRO, Anna Lyvia Roberto Custódio. **Racismo estrutural e aquisição da propriedade**. São Paulo: Editora Contracorrente, 2020

RIBEIRO, Maria Cristiellen Rodrigues; Lima, Mariana Quezado Costa. Raça e terra: implicações do racismo fundiário na segregação urbana em Fortaleza-CE. urbe. Revista Brasileira de Gestão Urbana, v. 16, p. e20230250, 2024.

RIBEIRO, Maria Cristiellen Rodrigues. Racismo fundiário e o lugar físico da subalternidade: um plano urbanístico no Pirambu sob a ótica racial. Trabalho de Conclusão de Curso (Curso de Arquitetura e Urbanismo). Centro Universitário Christus. Fortaleza. 2022.

RIBEIRO, S. L. S. Narrativas e entrevistas em pesquisas qualitativas: história oral como possibilidade teórico-metodológica. Revista Ciências Humanas, [S. l.], v. 14, n. 1, 2021. DOI: 10.32813/2179-1120.2021.v14.n1.a724. Disponível em: <https://www.rchunitau.com.br/index.php/rch/article/view/724> .

RIBEIRO, S. L. S. APRESENTAÇÃO: Dossiê “História Oral e Memória” História Oral e a consolidação de um campo de pesquisa. Revista Outras Fronteiras, [S. l.], v. 3, n. 1, p. 1–4, 2016. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/outrasfronteiras/index.php/outrasfronteiras/article/view/235>. Acesso em: 3 dez. 2025.

RIBEIRO, Suzana L. S. Tramas e traumas: identidades em marcha. [Tese de doutorado] São Paulo: USP/FFLCH/DH, 2007.

ROCHA, G. H. Fé milenar: ensaio sobre a presença cristã na África antes da era colonial. Kerygma, Engenheiro Coelho (SP), v. 19, n. 1, p. e1601, 2024. DOI: <https://10.19141/1809-2454.kerygma.v19.n1.pe1601>

ROSA, Tiago Barros. O poder em Bourdieu e Foucault: considerações sobre o poder simbólico e o poder disciplinar. Revista Sem Aspas, Araraquara, v. 6, n. 1, p. 3–12, jan./jun. 2017. DOI: 10.29373/semaspas.v19n1.2017.9933. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/semaspas/article/view/9933>. Acesso em: 11 jun. 2025.

SAKAMOTO, Elisa. Avaliação multicritério da acessibilidade de propriedades rurais familiares com uso de SIG: uma contribuição para o desenvolvimento do território. Dissertação (mestrado) – Desenvolvimento, Tecnologias e Sociedade, Linha de Pesquisa em Desenvolvimento e Sociedade, Universidade Federal de Itajubá, 2015. Disponível em: https://repositorio.unifei.edu.br/jspui/bitstream/123456789/167/1/dissertacao_sakamoto_2015.pdf

SANTOS, Anelize Barbosa dos; SANTOS, Dayvid Souza; Uckonn, Karla; Almeida Filho, Milton Barbosa de; MORAES, Leandro Pereira. A economia solidária como estratégia e combate ao racismo institucional e desenvolvimento territorial, 2019. Disponível em: <<https://repositorio.ipea.gov.br/handle/11058/9957>>. Acesso em 18 de jun. de 2023.

SANTOS, Ynaê Lopes dos. **Racismo brasileiro: uma história da formação do país**. São Paulo: Todavia, 2022.

SCHEJTMAN, Alexander.; Berdegúé, Julio A. **Desarrollo territorial rural**. Santiago: RIMISP, 2004

SCHNEIDER, Sérgio. Teoria social, capitalismo e agricultura familiar. In: A pluriatividade na agricultura familiar [online]. 2nd ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003. Estudos Rurais series, pp. 21-72. ISBN 978-85-386-0389-4. DOI:10.7476/9788538603894.

SEN, Amartya. **Desenvolvimento como Liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

SENHORAS, Elói Martins. A reforma agrária, a luta pela terra e os assentamentos rurais: uma questão pública histórico-estrutural em análise. Formação Econômica, Campinas, (10): 85-99, jun./dez. 2003.

SILVA, Eliane. (2020). **Agricultura: Pesquisa inédita mapeia desigualdade racial entre proprietários rurais brasileiros**. Disponível em: <https://globorural.globo.com/Noticias/Agricultura/noticia/2020/08/pesquisa-inedita-mapeia-desigualdade-racial-entre-proprietarios-rurais-brasileiros.html>

SOUZA, Adriana. A importância da oralidade como fonte histórica na África. 2017. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas) — Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2017. Disponível em: <https://www2.ufjf.br/bach/files/2016/10/ADRIANA-DE-SOUZA.pdf>. Acesso em: 24 ago. 2025.

SILVA, Maria Aparecida de Moraes *et al.* 2011. Os (não direitos) dos trabalhadores rurais: "a permanência do intolerável". In: CANUTO, A. et al. (orgs.). Conflitos no campo. Brasil 2011. Goiânia: CPT.

SILVA, Maria Aparecida de Moraes. Trabalho rural: as marcas da raça. Lua Nova: Revista de Cultura e Política [online]. 2016, n. 99, pp. 139-167. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/0102-6445139-167/99>>. ISSN 1807-0175.

SILVA, René Marc da Costa. História dos trabalhadores negros no Brasil e desigualdade racial. Universitas JUS, v. 24, n. 3, p. 93-107, 2013 <https://www.uhumanas.uniceub.br/jus/article/viewFile/2542/2123>

SILVA, Vagner Gonçalves da. O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras, São Paulo, Edusp, 2000, 194 pp.

SOUZA, Raumi de. (2017). Terra, Raça e Classe: A classe trabalhadora é negra. Disponível em: <https://mst.org.br/2017/11/27/terra-raca-e-classe-a-classe-trabalhadora-e-negra/>

TERRA DE DIREITOS (Org.); Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ) (Org.). **Racismo e violência contra quilombos no Brasil**. Terra de Direitos, Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas — Curitiba: Terra de Direitos, 2018.

TOLEDO, Victor M. Povos /Comunidades Tradicionais e a Biodiversidade. 2001. Disponível: <<https://nupaub.fflch.usp.br/sites/nupaub.fflch.usp.br/files/VITOR%20TOLEDO%20povos%20e%20comuniades%20PRONTO%20%281%29.pdf>> Acesso em 14 de dez. 2023.)

TRIVIÑOS, Augusto Nibaldo Silva. Três enfoques na pesquisa em ciências sociais: o positivismo, a fenomenologia e o marxismo. In: _____. Introdução à pesquisa em ciências sociais. São Paulo: Atlas, 1987. p. 31-79.

UNITED STATES. Department of Labor. Wages and the Fair Labor Standards Act (FLSA). Washington, DC: Wage and Hour Division, [s.d.]. Disponível em: <https://www.dol.gov/agencies/whd/flsa>. Acesso em: 23 set. 2025.

WAGNER, Alfredo. Terras de preto, terras de santo, terras de índio: posse comunal e conflito. Revista Terra e Homem, p. 42-48.

WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. Raízes históricas do campesinato brasileiro. In: Encontro Anual Da ANPOCS, GT 17, Processos Sociais Agrários, 20., 1996, Caxambu. Anais. XX Encontro Anual Da Anpocs. Gt 17. Processos Sociais Agrários, Caxambu: ANPOCS, 1996.

WALSH, Catherine. Pedagogías decoloniales tomo I: prácticas insurgentes de resistir,(re) existir y (re) vivir. Quito: Editorial Abya Yala, 2013.

WEBER, Max. A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

APÊNDICE

Roteiro de Entrevista sobre Posse de Terra e Condições de Trabalho de Agricultores Negros em Cristina (MG)

Considera-se iniciar a entrevista com uma breve conversa informal para deixar o entrevistado mais à vontade.

1. Abertura da Entrevista:

[Inicia-se com uma Saudação cordial e introdução]

"Bom dia, meu nome é Kévila Kelma e eu estou fazendo uma pesquisa sobre a história e a vida dos agricultores aqui na região de Cristina. Sua participação é muito importante para a gente entender como as coisas funcionam por aqui. A conversa será gravada, mas não se preocupe, suas palavras serão usadas apenas para a pesquisa, e seu nome será mantido em sigilo. Se estiver tudo bem para você, podemos continuar?"

2. Permissão para Gravação:

"Posso gravar essa nossa conversa para eu lembrar de tudo que foi dito mais tarde? Prometo que vai ser só para essa pesquisa, e seu nome não será divulgado. Está tudo bem para você?"

3. História de Vida e Condições de Trabalho:

"Você pode me contar um pouco sobre a sua história aqui em Cristina? Há quanto tempo vive e trabalha aqui?"

"Você ou alguém da sua família já trabalhou ou trabalha como ~~meiro~~ (na terra de outra pessoa), arrendatário, ou contratado em alguma fazenda? Pode me contar um pouco mais sobre isso?"

"Na sua opinião, como é a vida de quem trabalha nas fazendas aqui na região?"

4. Posse de Terra:

"Você ou alguém da sua família tem um pedaço de terra ou trabalha em alguma terra própria?"

"Você acha que as pessoas negras aqui em Cristina têm a chance de ter sua própria terra? Como você vê isso?"

"Na sua experiência, quem geralmente tem a posse das terras aqui? São os brancos ou os negros?"

5. Memórias e Resquícios da Escravidão:

"Aqui na sua família ou entre as pessoas que você conhece, já ouviu falar de histórias dos tempos da escravidão? Pode me contar algo sobre isso?"

"Você acha que, de alguma forma, ainda restam marcas da escravidão nas condições de trabalho e na vida das pessoas negras aqui em Cristina?"

6. Participação Política e Comunidade:

"Você acha que as pessoas negras daqui têm voz nas decisões da cidade, ou que têm alguma participação em cargos políticos? Por que acha que isso acontece?"

"Quais são os principais desafios que você acha que as pessoas negras enfrentam aqui na cidade?"

(como vocês se reúnem?)

7. Encerramento:

"Tem algo mais que você gostaria de falar ou acha importante que eu saiba?"

"Muito obrigado por compartilhar a sua história comigo. Foi muito importante para a pesquisa!"

Observações:

Linguagem Simples: Foram utilizadas palavras simples e de forma a evitar termos acadêmicos ou técnicos, sempre buscando adaptar o vocabulário ao nível de compreensão dos entrevistados.

Clima de Confiança: Tentamos garantir um ambiente acolhedor e deixando claro que as informações são confidenciais, o que pode ajudar a reduzir o receio de expor suas opiniões ou experiências.

Flexibilidade: Como as entrevistas são abertas, permite-se que o entrevistado conduza a narrativa, sem forçar o direcionamento das perguntas, mas sempre retornando aos temas centrais.