



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares
Programa de Pós-graduação em Direitos
Humanos e Cidadania
Mestrado Acadêmico em Direitos
Humanos e Cidadania



ADEIR FERREIRA ALVES

**ORGANIZAÇÃO SOCIAL NO QUILOMBO MESQUITA: TRABALHO,
SOLIDARIEDADE E ATUAÇÃO DAS MULHERES**

BRASÍLIA / DF

2019

ADEIR FERREIRA ALVES

**ORGANIZAÇÃO SOCIAL NO QUILOMBO MESQUITA: TRABALHO,
SOLIDARIEDADE E ATUAÇÃO DAS MULHERES**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania-PPGDH, do Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares da Universidade de Brasília-CEAM/UnB, como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em Direitos Humanos e Cidadania.

Linha de Pesquisa 02 – Políticas Públicas, Movimentos Sociais, Diversidade Sexual e de Gênero, Raça e Etnia.

Professora Orientadora: Dr^a Renísia Cristina Garcia-Filice

BRASÍLIA / DF

2019

ADEIR FERREIRA ALVES

ORGANIZAÇÃO SOCIAL NO QUILOMBO MESQUITA: TRABALHO, SOLIDARIEDADE E ATUAÇÃO DAS MULHERES

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania-PPGDH, do Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares da Universidade de Brasília-CEAM/UnB, como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em Direitos Humanos e Cidadania.

A Comissão Examinadora, abaixo identificada, aprova a dissertação do Curso de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania.

Prof.^a Dr.^a Renísia Cristina Garcia-Filice (Presidente)
Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania – CEAM/UnB

Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento (Membro Interno)
Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania – PPGDH-UnB

Prof.^a Dr.^a Bárbara Oliveira Souza (Membro Externo)
Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello-ICIC/Cuba e do
NEAB/CEAM-UnB

Prof. Dr. Rodrigo Matos de Souza (Membro - Suplente)
Programa de Pós-Graduação em Educação Modalidade Profissional – FE-UnB

Aprovado em ___/___/___

AGRADECIMENTOS

Esta é uma realização que não é apenas minha. Verdadeiramente eu não estive e nem estou sozinho. Como primeira pessoa da família (paterna e materna) a obter o título de Ensino Superior, também sou o primeiro a obter o grau de mestre. Sobre as minhas mãos, repousaram o triunfo, mas minhas conquistas são fruto do empenho transgeracional dos que me precederam, e também fruto da luta do povo preto – o qual pertenço. Gratidão.

Agradeço profundamente aos meus pais, Maria do Carmo (*in memoriam* - 2017) e Amantino Camilo, irmãos, irmãs, sobrinhos e sobrinhas. À minha esposa Eugênia Christina e à minha filha Dandara. Nestes lares não me faltou amor, apoio, carinho, incentivo e muita compreensão.

Agradeço a minha orientadora, Renísia Cristina. Seu elevado preparo intelectual nas diversas áreas da ciência, sua capacidade de percepção existencial das aflições que acometem o povo preto, especialmente seus orientandos. Por isso, as suas intermináveis instruções, sua dedicação integral aos seus compromissos acadêmicos é uma dupla jornada docente. Gratidão a todos os membros que compuseram as bancas, tanto de qualificação quanto de defesa: Wanderson Flor, Bárbara Souza, Rodrigo Matos e Fernanda Natasha. Suas atenciosas leituras e instruções dessa produção conferiram grande vigor aos estudos, e também muito aprendizado a mim.

Eterna gratidão ao quilombo Mesquita, que abriu suas portas para esta parceria. A todos vocês: aos ancestrais Mesquita; aos quilombolas José Roberto e família, João e família; à Sandra Braga, e a todos e todas que participaram da Roda de Conversa, das reuniões, das prosas. À Daiane Alves e ao Manoel Neres, gratidão imensurável, tanto pelo apoio e carinho nesse processo de pesquisa, quanto pelo trabalho que vocês já realizaram no território Mesquita. Vocês, juntamente com a Conaq, a Arenquim, a Sandra e tantos outros mais, enriqueceram as produções sobre a história do quilombo com os seus estudos. Assim, vocês tornaram o quilombo Mesquita um atraente campo de estudos posteriores, bem como fortaleceram a luta do Mesquita.

Este estudo não teria sido exequível sem a colaboração, apoio e atenção de várias pessoas, das instituições às quais sou vinculado e dos meus amigos espirituais.

Aos colegas de turma de mestrado, em especial a minha amiga Áurea pela afinidade de tema, e ao Isaac Falcão (*in memoriam* - 2018), ambos muito caros a mim, pelas intermináveis conversas e partilha de saberes. Aos colegas do Mestrado Profissional em Educação e aos demais orientandos da Renísia, vocês brilham mais do que o clarão da aurora boreal.

Agradeço à Universidade de Brasília-UnB, ao Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares-CEAM, ao Programa de Pós-graduação em Direitos Humanos-PPGDH, ao Núcleo de Estudos Afrobrasileiros-NEAB, ao Grupo de Estudos e Pesquisa Sobre Políticas, História, Educação e Relações Raciais e Gênero-Geppherg, e aos membros e docentes pela excelência intelectual desta instituição, pelo zelo progressivo com as políticas públicas, especialmente com a política de cotas raciais para o ingresso em seus cursos.

Agradeço à Secretaria de Estado de Educação do Distrito Federal-SEEDF, onde exerço orgulhosamente a profissão de professor. Agradeço aos meus pares e aos profissionais da carreira assistência que me inspiraram e inspiram e comigo atuaram no CEM 414, no CEM 304 e no CEF 312 de Samambaia. Vocês são brilho puríssimo.

Agradeço à Coordenadoria Regional de Ensino de Samambaia-CRE/SAM, e a todas as instâncias administrativas da SEEDF, em especial a Escola de Aperfeiçoamento dos Profissionais de Educação-EAPE/SEDF, responsável pelo setor de Afastamento Remunerado para Estudos-ARE. As políticas de capacitação da carreira da SEEDF são apoio imprescindível.

Vocês são brilho total.

Vocês são o brilho do mundo.

RESUMO

Essa dissertação tem por objeto de estudo a comunidade quilombola Mesquita, reduzida e situada numa parte da região onde hoje é a Cidade Ocidental-GO (Entorno do Distrito Federal). O quilombo foi fundado em 1746, por três mulheres negras alforriadas. Este estudo busca responder à questão central da pesquisa: “em que medida a origem do quilombo Mesquita (fundado por três mulheres negras alforriadas) se constitui num aspecto marcante na sua organização social”? O objetivo é evidenciar na organização social da comunidade o papel das mulheres. Nesse sentido, categorias como gênero, raça, trabalho foram evidenciados entrelaçados por laços de solidariedade, coletivismo e compadrio. A metodologia utilizada foi Entrevista Narrativa articulada com a epistemologia filosófico-hermenêutica de Gadamer (1999) “Horizonte de Compreensão” e outras leituras afins. A organização social do quilombo Mesquita apresenta – pelo trabalho, pela solidariedade, pelo compadrio, e pelas questões de raça e de gênero – fatores identitários de uma luta histórica, que ensaia novos passos na contemporaneidade, mas cuja essência do seu *modus operandi* está para além das fundadoras da comunidade, do histórico da escravidão negra e do próprio contexto do colonialismo europeu.

Palavras-chave: quilombo Mesquita; organização social; trabalho; ancestralidade.

ABSTRACT

The dissertation has as its object of study the Mesquita quilombola community, reduced to and located in a part of the region where today is Cidade Oeste (Cidade Ocidental-GO) (in the Federal District's vicinity). The quilombo was founded in 1747 by three freed black women, This study seeks to answer the research's central question: "to what extent does the Mesquita Quilombo's origin (founded by three freed women) constitute a significant aspect in their social organization?". The goal is to highlight women's role in the community's social organization. In this sense, categories such as gender, race, work were emphasized intertwined by ties of solidarity, collectivism and compassion. The methodology used was the Narrative Interview articulated with Gadamer's philosophical-hermeneutic epistemology (1999) "Horizon of Understanding" and other related readings. The social organization of the Mesquita Quilombo presents – through work, solidarity, compassion, and matters of race and gender – identifying factors of a historical struggle, which rehearse new steps in contemporary times, but whose *modus operandi* essence stretches beyond the founders of the community, the history of black slavery and the very context of European colonialism.

Key-words: Mesquita quilombo; social organization; work; ancestry.

O termo "compadrio" na língua inglesa e espanhola apresenta um sentido negativo de nepotismo/clientelismo, por isso, adaptamos em termos substitutivos, "compassion" e "compasión", respectivamente.

RESUMEN

Esta disertación tiene como objeto de estudio la comunidad quilombola de Mesquita, reducida y ubicada en una parte de la región donde hoy se encuentra la Cidade Oeste (Cidade Ocidental-GO) (alrededores del Distrito Federal). El quilombo fue fundado en 1746 por tres mujeres negras libertadas. Este estudio busca responder a la pregunta central de la investigación: "¿Hasta qué punto el origen de la Mesquita del Quilombo (fundada por tres mujeres liberadas) constituye un aspecto notable en su organización social"? El objetivo es resaltar en la organización social de la comunidad el papel de la mujer. En este sentido, categorías como género, raza, trabajo se evidenciaron entrelazadas por lazos de solidaridad, colectivismo y compasión. La metodología utilizada fue la entrevista narrativa articulada con la epistemología filosófico-hermenéutica de Gadamer (1999) "Horizonte de Entendimiento" y otras lecturas relacionadas. La organización social de Quilombo Mesquita presenta, a través del trabajo, la solidaridad, la compasión y las cuestiones de raza y género, los factores identificativos de una lucha histórica, que está probando nuevos pasos en los tiempos contemporáneos, pero cuya esencia de su modus operandi está más allá de las fundadoras de la comunidad, la historia de la esclavitud negra y del contexto mismo del colonialismo europeo.

Palabras clave: quilombo Mesquita; organización social; trabajo; ancestralidad.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIações

ABA	Associação Brasileira de Antropologia
ADCT	Atos das Disposições Constitucionais Transitórias
Adin/Adi	Ação Direta de Inconstitucionalidade
Apromac	Associação dos Produtores Rurais de Mesquita e da Água Quente
ARE	Afastamento Remunerado para Estudos
Arenquin	Associação Renovadora do Quilombo Mesquita (também grafada “Aremquim” em alguns textos.
Art.	Artigo
CEAM	Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares
CF	Constituição Federal
Cf.	Conferir
Cf. Ref. Biblio.	Conferir referência bibliográfica.
CONAQ	Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas-Conaq
CRE/SAM	Coordenadoria Regional de Ensino de Samambaia
CVN/SBB	Comissão da Verdade Sobre a Escravidão Negra no Distrito Federal e Entorno no âmbito do Sindicato dos Bancários de Brasília.
Dem	(partido) Democratas
DF	Distrito Federal
Dr/Dr^a	Doutor/Doutora
FCP	Fundação Cultural Palmares
EAPE	Escola de Aperfeiçoamento dos Profissionais de Educação
FNB	Frente Negra Brasileira
Geppherg	Grupo de Estudos e Pesquisa Sobre Políticas, História, Educação e Relações Raciais e Gênero-
GO	Goiás
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
LGBTs	Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais ou Transgêneros
LODF	Lei Orgânica do Distrito Federal
MNU	Movimento Negro Unificado
MP	Ministério Público
MPF	Ministério Público Federal
NEAB	Núcleo de Estudos Afrobrasileiros
OAB	Ordem dos Advogados do Brasil
OIT	Organização Internacional do Trabalho
ONG	Organização Não-Governamental

Org.	Organizador
PBQ	Programa Brasil Quilombola
PFL	Partido da Frente Liberal
PPGDH	Programa de Pós-graduação em Direitos Humanos e Cidadania
PPP	Projeto Político Pedagógico
Prof.Prof^a	Professor/Professora
PRTB	Partido Renovador Trabalhista Brasileiro
PT	Partido dos Trabalhadores
Ref. Biblio.	Referência Bibliográfica
RIDE	Região Integrada de Desenvolvimento do Distrito Federal e Entorno
RJ	Rio de Janeiro
RM	Região Metropolitana
SEEDF	Secretaria de Estado de Educação do Distrito Federal
SR	Superintendência Regional
STF	Supremo Tribunal Federal
UnB	Universidade de Brasília
TEN	Teatro Experimental do Negro

SUMÁRIO

MEMORIAL.....	12
CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	18
CAPÍTULO 1. QUILOMBO, RAÇA, GÊNERO E A ORGANIZAÇÃO SOCIAL DA COMUNIDADE MESQUITA.....	24
1.1 O QUILOMBO E A QUESTÃO QUILOMBOLA	25
1.2 QUILOMBO: UM VEIO EPISTÊMICO DA ANCESTRALIDADE	34
1.2.1 Ontologia da ancestralidade: O ser da “lonjura”.....	36
1.3 REUNIÃO: QUILOMBOS BRASILEIROS, AS SOCIEDADES TRADICIONAIS DA ÁFRICA NEGRA PÓS-COLÔNIA E OS TERREIROS.....	42
1.4 QUILOMBO: UMA INSTITUIÇÃO AFRICANA	51
1.5 A ORGANIZAÇÃO SOCIAL, A IDENTIDADE E AS RELAÇÕES DE PODER.....	54
1.6 RAÇA NEGRA E OS MOVIMENTOS SOCIAIS BRASILEIROS	63
1.7 A TRAJETÓRIA JURÍDICA DA QUESTÃO FUNDIÁRIA QUILOMBOLA	65
CAPÍTULO 2. NOTAS SOBRE O PERCURSO METODOLÓGICO.....	73
2.1 A ENTREVISTA NARRATIVA E A RODA DE CONVERSA.....	76
2.2 TÉCNICAS DE COLETA DE DADOS: RODA DE CONVERSA.....	80
2.3 A RODA DE CONVERSA E O ESPÍRITO DE FAMÍLIA	83
2.4 ESTADO DE VIGILÂNCIA E ALERTA	85
2.5 DE ONDE PARTI?	88
2.6 A HERMENÊUTICA E O HORIZONTE DE COMPREENSÃO.....	89
2.7 PROCEDIMENTOS PARA A COLETA DE DADOS.....	92
CAPÍTULO 3. QUILOMBO MESQUITA: MULHER NEGRA, ORIGEM E QUESTÃO RACIAL.....	97
3.1 O DIREITO À PROPRIEDADE NO CONTEXTO RURAL E URBANO.....	98

3.2	QUILOMBO MESQUITA: MULHERES NEGRAS, ORIGEM E ORGANIZAÇÃO SOCIAL	106
3.2.1	Organização social, mulheres e temas conexos: trabalho, coletivismo e questão fundiária	109
3.2.2	A mulher negra e o trabalho	115
3.2.3	As lideranças femininas quilombolas e a atuação no Mesquita .	124
3.3	HISTÓRIAS VIVIDAS E VIDAS HISTÓRICAS: MARCAM O QUILOMBO MESQUITA	130
3.4	O QUILOMBO MESQUITA, A ARENQUIM E SANDRA PEREIRA BRAGA NAS ENCRUZILHADAS DA LUTA	132
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	136
	AS CHUVAS SOBRE O COLETIVISMO E O SOL SOBRE O TRABALHO	136
	BIBLIOGRAFIA	143

MEMORIAL

A presente pesquisa, desenvolvida para a obtenção do grau de mestre no Programa de Pós-graduação em Direitos Humanos e Cidadania-PPGDH, do Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares-CEAM, da Universidade de Brasília-UnB, tem como foco o estudo da organização social do quilombo Mesquita, em seus aspectos: raça, gênero, trabalho, laços de solidariedade, ancestralidade e também a luta fundiária da comunidade em questão.

A comunidade remanescente de quilombo Mesquita foi fundada em 1746 por três mulheres negras alforriadas. O quilombo está localizado onde hoje é o atual município goiano Cidade Ocidental (emancipado em 1976, região do Entorno do Distrito Federal).

Diversas são as possibilidades de abordagem ao objeto de estudos. Porém, chamaram-me a atenção, na comunidade quilombola Mesquita, os múltiplos aspectos identitários da organização social e de seus fatores mais marcantes, que traduzi como foco de estudo.

Diante da variedade de aspectos observados na literatura e no campo, a minha abordagem, procurando uma leitura igualmente multifocal, combinou metodologias e epistemologias. Em linhas gerais, a minha abordagem que chamei de multifocal é hermenêutica. A Hermenêutica é um termo filosófico definido pelo dicionário de filosofia (ABBAGNANO, 2000) como “técnica de interpretação”. Além disso, nesse estudo não me refiro a este procedimento filosófico como simples ato de interpretar um texto.

Inspirado na Hermenêutica de Hans-Georg Gadamer (1999), apresento distintas perspectivas e nelas vou tecendo as minhas análises e reflexões sob múltiplas óticas. No processo hermenêutico procuro fazer considerações sobre os assuntos estendendo-os todos num “Horizonte de Compreensão” (*Ibid.*), pois nesse horizonte de reunião as contraposições temáticas se dissolvem em um caráter conciliatório e reconciliatório das contraposições. Paraphraseando Carvalho (2001) – acerca dos modos subjetivos de narrar como mola propulsora da emancipação das vozes subalternizadas condicionadas às relações de dominação –, os Direitos Humanos, nessa pesquisa, se apresentam como potencializador das vozes dos quilombolas Mesquita, onde nobres verdades se apresentaram em sua gênese, como

por exemplo, o quilombo com três entradas e três saídas (entrevistas [Participante nº 12]) e o quilombo como comunidade de matriz africana (Sandra Braga, em conversas secundárias). Ambas falas com veios ontológicos profundos.

A metodologia de pesquisa é qualitativa. E devido a própria peculiaridade multifocal da abordagem epistemológica, construí um caminho metodológico afeto ao aspecto da oralidade. A oralidade, campo privilegiado das Narrativas Orais, é uma estrutura elementar nas comunidades tradicionais, especialmente no que diz respeito à ancestralidade africana dos quilombos. Portanto, com base em Monteiro (*et al.*, 2018) e Muylaert (*et al.*, 2014), desenhei esse caminho a partir da teoria metodológica da Pesquisa/Entrevista Narrativa. E, nesse mesmo percurso que leva ao encontro das subjetividades das Narrativas Orais, usei como Técnica de Coleta de Dados, a Roda de Conversa (WARSCHAUER, 2004).

O referencial teórico que abarca a temática da pesquisa é bastante amplo e diversificado, e será melhor apresentado nas considerações iniciais e nos capítulos específicos. De um modo geral, a literatura procura discutir alguns tópicos alinhados ao foco da pesquisa (questão racial, questão quilombola, pauta fundiária, gênero, ancestralidade, trabalho e laços de solidariedade), sem abrir mão de outros assuntos secundários, mas relevantes para o estudo.

Meu vínculo com o campo e com a temática quilombola foi e é peculiar, quem sabe existencial, pois na filosofia se diz que o “amante do saber” filosofa com o seu próprio corpo. Esse encantamento filosófico é uma imersão de corpo e de alma no saber, em que se abre mão, sobretudo, das próprias singularidades e certezas.

Na condição de homem negro, periférico, natural da região metropolitana de Belo Horizonte, com histórico de múltiplas vulnerabilidades sociais, formei-me em filosofia, em 2006. Como todos nós sabemos, a filosofia ocidental arroga para si o emblema de manjedoura do saber global, e demarca, como local de seu nascimento, a Europa. Por isso, essa vestimenta parecia não ser feita para as minhas medidas afrobrasileiras.

Somada a essa inquietação intelectual, eu mergulhei mais profundo à procura de remendos históricos que expurgassem do homem negro e periférico o dito “vazio existencial”, criado pela narrativa eurocentrada, porém não preenchido por ela. Certamente que o caminho mais propício para esse tratamento existencial fosse a militância nos movimentos sociais. Porém, concomitante com a formação em filosofia, aos 20 anos de idade, eu ingressei na Vida Religiosa Consagrada Salesiana, com o

intuito de me formar sacerdote católico. Ou melhor dizer, pelo fato de eu fazer a formação eclesial, é que cursei filosofia – no Instituto Santo Tomás de Aquino, em Belo Horizonte-MG.

Vida Religiosa Consagrada – local, espaço, memórias, ritos, sentidos, histórias tenazmente europeizadas. Por mais que toda a minha educação tivesse sido unicamente católica, nesse ambiente sentia-me deslocado, do primeiro dia de ingresso ao último – do total de aproximadamente 5 anos de compromissos religiosos. Creio que essa experiência tenha me forçado também a encarar uma versão histórica e existencial que eu precisava reconciliar com minhas miscigenadas memórias transgeracionais – ainda fervilhando no gene (afroamerindioeurodescendente).

Nessa instituição eu sempre me deparava com algumas falas dos mais antigos: “se você tivesse entrado no seminário a umas duas décadas, você não poderia ser padre, pois, a igreja não ordenava negros e açougueiros, antigamente”. Açougueiro foi o meu último ofício antes do ingresso no seminário. Dessa feita, eu me perguntava sempre: “eu nasci numa era de privilégios?”. A nova regra não me fazia sentir plenamente incluso no *hall* dos direitos, mas me fazia questionar incógnitas do passado que ainda, em alguma medida, reverberava em mim, pois a história conhecida seguia um discurso hegemônico que não me permitia ter acesso livre às memórias dos meus antepassados africanos, nem à história vivida; e nem as outras “verdades”, inclusive a dos meus ancestrais indígenas, originários destas terras.

E a segunda experiência em uma instituição hegemônica, no ano de 2010, eu já contava 26 anos de idade. Ingressei nas fileiras do Exército Brasileiro, na condição de Aspirante à Oficial Técnico Temporário, do Quadro do Magistério. Inicialmente, para mim, era apenas um trabalho do magistério em uma Unidade Militar. Porém, a farda, a trajetória, o pensamento e as práticas profissionais nesse espaço de educação militar me fizeram perguntar a mim todos os dias dos 4 anos e seis meses de caserna: “é possível eu ser filósofo ou exercer a filosofia nesse espaço?”.

As minhas conflitivas indagações internas não refletiam apenas aspectos individuais do meu psiquismo, e nem fagulhas existencialistas somente de um indivíduo negro. Em alguma medida, a minha inquietação me remetia a uma nebulosa história do povo preto, me remetia especialmente aos meus antepassados – silenciados, invisibilizados e violados pela narrativa de dominação hegemônica, fortemente arraigada nessas instituições.

Nessas duas instituições, mesmo ocupando funções de prestígio social, sentia-me entre duas muralhas, que, a todo custo, insistia em fixar, na minha mente, uma conduta universalista, hegemônica, de subalternidade racial e de classe. Nessas instituições, silenciosos modos de preconceito racial se reproduziam com maior destaque, porque eu não me encontrava naturalmente nos “lugares tradicionais de um negro”. Nem mesmo a materialidade dos vínculos institucionais expressos nas vestimentas institucionais – batina e farda – era suficiente para comprovar, a todos que me indagavam, que eu também era um oficial do Exército Brasileiro, ou que também eu era um clérigo da Igreja Católica.

A exemplo de quem esteve acorrentado no porão de um navio, numa longa viagem para terras estranhas, eu também me sentia aprisionado, em alguma medida, por correntes invisíveis nessas instituições. Embora de forma sutil, no plano político e no simbólico – a violência dos processos escravistas do passado e nos formatos do presente tentava me obrigar a aceitar suas perversas estratégias de dominação, inculcando a docilidade nos corpos negros nesses espaços, cujas narrativas são essencialmente eurocentradas. Ambas instituições são hegemônicas, cuja discussão sobre a questão racial é cerceada por um discurso igualmente hegemônico e “uniformizante”, literalmente em todos os sentidos¹.

Rezar e marchar são excelentes expurgos para os problemas de fé e de ordem. Porém, essas instituições são profundamente desumanas e violentas quando se impõem como único discurso, ao mesmo tempo que tentam invalidar uma vastidão de conhecimentos não-eurocentrados. Seria ingratidão de minha parte não reconhecer o quanto esses espaços me fizeram almejar uma “reunião conciliatória” existencial com todos os meus ancestrais, africanos, indígenas e europeus.

O catolicismo e o militarismo não se reduzem à Europa apenas, porém reproduzem dela um modelo político de Estado, de psiquismo, de pensamento que operam profundamente no simbólico, especialmente quando compulsoriamente tutelam um processo de embranquecimento. Tanto que para fins canônicos, uma vez

¹ Para este comentário, abro uma exceção aos destacados movimentos de resistência que alguns religiosos negros fazem dentro da Igreja Católica, modificando em alguma medida a perversa correlação de forças – que, pelo menos no âmbito interno de algumas congregações, é um diálogo para o respeito. Assim como o posto de oficial das Forças Armadas foi historicamente um cargo exclusivo de brancos, cabendo aos não-brancos o quadro de praças. Também na Igreja Católica a ordem presbiteral já foi exclusiva de brancos, cabendo aos não-brancos o vínculo como “irmão” (pessoa com votos religiosos, sem ordenação presbiteral, que em geral não tinham acesso ao Ensino Superior e desempenhavam serviços subalternos, em auxílio aos padres e à comunidade).

religioso consagrado, sempre religioso. Da mesma forma, em termos legais, uma vez militar, sempre militar. Estes princípios normativos e canônicos são dispositivos jurídicos que rememoram um procedimento colonialista de propriedade ao marcar os corpos escravizados com as iniciais do seu dono. Eis um sistema rigorosamente totalitário. É nesse sentido, do simbólico, que essas instituições milenares, hegemônicas, regulam os pensamentos, as massas, enfim, para legitimarem seu poderio, ao mesmo passo que negam e alienam as outras narrativas – a saber a dos originários da terra e dos negros.

Parafraseando Goffman (2001), ali, naqueles espaços totalizantes, o *modus operandi* das instituições permitia, em alguns momentos, uma sensação de segurança, uma boa apresentação social e de promoção social. E, por outro lado, o espaço de fala cerceado e homogeneizado, o silêncio e o silenciamento impetrados permitiam à mente refletir, como na reclusão do cárcere, os mais profundos anseios de liberdade – porém eu aspirava uma liberdade revestida de angústia, pois não era tão fácil perceber os grilhões que me prendiam. Invisíveis, mas sufocantemente presentes. Presentes, mas ocultados pelo próprio processo de opressão.

Entendi, por uma forma muito pessoal, que estes caminhos me trouxeram a reunião de conciliação de família – embora, evocada num estudo acadêmico – ultrapassando a esfera existencialista do próprio pesquisador, ela se refere a distintos povos. Povos esses que se reúnem em roda à luz e ao calor da fogueira ancestral dos grupos marginalizados para discutir, dialogar, e para se cuidarem.

A reunião para um encontro de paz, de compreensão para os ajustamentos internos e externos das desgastantes batalhas que arrastam ao longo dos séculos, não significa, portanto, abrir mãos de direitos. É nesse sentido que faço das palavras da minha filha Dandara as minhas: “eu não sou da guerra... e nem da paz... eu sou do amor”. O amor transcende a guerra ou a paz para fazer valer a justiça.

O quilombo e o quilombismo são o enfrentamento a estas imposições, a estas instituições. E assim como uma família, a lida quilombola diária com os assuntos internos e externos expressa originalidade, autenticidade, especialmente, reunião com os mais antigos.

Somente em 2016, já fora da batina religiosa e fora da farda militar, na condição de professor da educação básica do Distrito Federal, e como membro da Comissão da Verdade Sobre a Escravidão Negra no Âmbito do Sindicato dos Bancários de Brasília-CVN/SBB que pude conhecer uns 20 quilombos da região de Goiás. Eu não

tinha ideia do que era um quilombo. Mas, ao chegar nesses territórios, não fora preciso muita apresentação. Eu senti um forte vínculo extemporâneo com a história, com a memória e com a ancestralidade de um povo que eu não conhecia, mas reconhecia em suas faces, familiaridade. Experimentei pela primeira vez a tão hipnotizante “*oikeiosis*”², conhecida por mim apenas conceitualmente.

O término dos meus trabalhos como pesquisador da CVN/SBB, ao invés de diminuir minha ligação com o quilombo, apenas começou a se fortalecer. Nesse sentido é que ingressei no Programa de Pós-graduação em Direitos Humanos e Cidadania para continuidade de estudo da temática quilombola.

Tensionar a tradição não se figura nesse estudo como um pensamento marginal em relação ao dito convencional, conforme a leitura desse mesmo discurso hegemônico. Esse pensamento, além de todos os seus atributos crítico-reflexivos, é um pensamento libertário, emancipatório. E seguir por este pensamento me levou ao encontro de um caráter filosófico e espiritual da ancestralidade. Ela é compulsória, pois, uma vez questionado o sentido do ser em suas peculiaridades humanas (raça, gênero, classe, história, memória, origem), eu já não respondo somente as minhas inquietações intimistas, mas de uma multidão. Não sou mais apenas eu quem falo sobre mim mesmo, mas os que me precederam e os que virão depois de mim.

² Termo grego que expressa o sentido de “estar em casa consigo mesmo”, e ou de “apropriação de si”, ou ainda, “adaptação por instinto”.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Originado em 1746, e fundado por três mulheres negras alforriadas (Maria Abadia, Maria Pereira Dutra e Martinha Pereira Braga), a comunidade Mesquita foi autodeclarada remanescente de quilombo pela Fundação Cultural Palmares-FCP em 2003, e obteve o laudo antropológico em 2006. Na sequência, para fins de regularização fundiária, (...) “o processo de delimitação, demarcação e titulação do Território Quilombola de Mesquita foi aberto de ofício pelo INCRA³ em 25 de setembro de 2006 sob o nº 54700.001261/2006-82 (...)” (BRASIL, 2011b, p. 21).

Registra-se assim o início do trâmite processual de reconhecimento da comunidade junto ao Estado. Com a atuação da Palmares e do Incra, a comunidade quilombola Mesquita contou com os trabalhos de representação dos quilombolas mediado pela Associação Renovadora Quilombo Mesquita-Arenquim, cujo atual presidente é o senhor José Roberto Teixeira Braga e a sua sobrinha, Sandra Pereira Braga, vice-presidenta. Respectivamente da 5ª e da 6ª geração de quilombolas descendentes de Maria Abadia, uma das três matriarcas fundadoras do quilombo Mesquita.

A comunidade quilombola Mesquita está localizada no município goiano Cidade Ocidental, a 45 km de Brasília, fazendo, portanto, parte do Entorno do Distrito Federal. Ou seja, a Cidade Ocidental é uma das cidades vizinhas da capital federal, que, para fins de entendimento geral, é equivalente a uma Região Metropolitana-RM das grandes capitais dos estados brasileiros (NERES, 2016). No entanto, no Distrito Federal, pela Lei Orgânica (Brasília, 1993), essa RM é chamada de Região Integrada de Desenvolvimento do Distrito Federal e Entorno (RIDE), ou simplesmente de Entorno⁴.

Embora o quilombo Mesquita esteja na jurisdição do estado de Goiás, o seu processo fundiário está no âmbito federal e não na esfera estadual. Essa comunidade quilombola é a que está mais próxima geograficamente da Capital Federal. A origem

³ INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária.

⁴ Conforme o Correio Braziliense, o governo Temer assinou (04/12/2018) uma Medida Provisória em que busca transformar a Ride em Região Metropolitana. Embora a MP se apresente apenas como proposta, ela demanda muito diálogo entre as unidades federativas envolvidas, e na perspectiva do governador eleito no DF (gestão 2019-2022) os efeitos administrativos e jurídicos tendem a ser positivos. Fonte: https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/cidades/2018/12/04/interna_cidad_esdf,723276/temer-altera-lei-e-entorno-do-df-vira-regiao-metropolitana.shtml, acesso em 12 de dezembro de 2018.

do quilombo não se dá com a criação de Brasília, mas 210 anos antes. Porém, esse fenômeno urbano da capital federal modifica drasticamente a comunidade em termos territoriais, culturais e econômicos. A transferência da capital brasileira, do Sudeste (RJ) para o Centro Oeste, implicou em ocupação do quadrilátero numa parte do território Mesquita (CVN/SBB⁵, 2017). Fato esse historicamente negado.

O quilombo Mesquita, em relação à sua constituição, apresentou as seguintes características: originado no período pré-abolição, por três mulheres negras alforriadas, e tendo também terras próprias. Ainda se somam a essas características outros elementos que também merecem destaque na conjuntura histórica.

Conforme os estudos da CVN/SBB (2017), a comunidade foi cenário – direto e indireto – de muitos fatos históricos durante a existência quase tricentenária, o que possibilitou também ter bastante registros comprobatórios da sua existência enquanto quilombo, ou terra de pretos. Alguns marcos geográficos territoriais e documentais compõem tais registros, por exemplo rios com nomes de quilombolas ou com termos quilombolas (Neres, 2016). Registros esses documentados e inscritos: no relatório da Missão Cruls (1894); nas notícias das campanhas da Coluna Prestes na cidade de Luziânia (1927), nos registros da criação da nova Capital Federal (a partir do final da década de 50) e a criação do município Cidade Ocidental (1976).

Diversas são as possibilidades de estudos no campo, porém a pesquisa tem como foco estudar a organização social do quilombo Mesquita, com isso aspectos identitários, de raça, de gênero, do trabalho, dos laços de solidariedade, da questão fundiária e de ancestralidade africana se fizera notar, e serão aqui relatados.

Além desses aspectos observados, o quilombo Mesquita apresenta uma multiplicidade de fatores identitários que o inscreve num cenário de diversas dimensões. E, para fazer uma abordagem acadêmica a esse fenômeno, que é o quilombo, pensei numa perspectiva epistemológica e metodológica que se propõem ser uma reunião desses elementos sob um prisma de compreensão.

Há estudos de bricolagem que fazem combinação de metodologias e epistemologias, porém nessa pesquisa emprego termos afetos ao próprio conteúdo epistêmico aqui evocado. Pensando uma reunião epistêmica horizontalizada que contemple os pluralismos, as subjetividades, os paradigmas ou conceitos dialéticos

⁵ CVN/SBB – Comissão da Verdade Sobre a Escravidão Negra no Distrito Federal e Entorno no âmbito do Sindicato dos Bancários de Brasília, também chamada popularmente de Comissão da Verdade Negra, ou ainda Verdade Negra.

numa mesma dimensão – reunindo termos gadamerianos –, eu optei pela perspectiva de “Horizonte de Compreensão”, cuja definição já fora exposta anteriormente no Memorial. É por esta via que essa perspectiva, em alguma medida, anti-hegemônica, anti-eurocentrada, dialoga com os estudos reflexivos que norteiam essa pesquisa em Direitos Humanos.

A opção por esta perspectiva epistemológica se justifica pela própria amplitude, pluralismo e dinamismo que é o quilombo. Com efeito, não fixei a abordagem estritamente em conceitos, mas em “Horizontes de Compreensão” (GADAMER, 1999) que, por seu turno filosófico, permitem expansão hermenêutica da discussão em múltiplos sentidos. E o sentido que busco, em última instância, é um veio ontológico positivo, relacionado ao aspecto ancestral africano do quilombo Mesquita.

Hans-Georg Gadamer (1999) realiza um volumoso tratado sobre a Hermenêutica e o Horizonte de Compreensão, o que também torna difícil para este pesquisador fazer uma síntese conclusiva do seu pensamento sem correr o risco de saltar algum elemento crucial. Dessa maneira, uma leitura estanque pode não corresponder ao pensamento original do autor. Porém, não significa também que uma leitura ampla consiga tal feito. A Hermenêutica em si mesma é uma característica das faculdades intelectivas e psicológicas do Ser Humano. É justamente nesse aspecto didático do processo de ler e de interpretar que a própria obra me faz inferir, por todas as suas perspectivas e dimensões evocadas, que o Horizonte de Compreensão não é enciclopédico, nem linear, embora se apresente nesses postulados históricos e filosóficos, mas antes de tudo, uma atividade do pensamento humano.

E por isso, Gadamer (1999) faz um levantamento histórico apresentando os variados atributos que o termo “formação” veio recebendo das diversas escolas e correntes filosóficas. O termo formação é muito caro à ciência do espírito, porque alude a um movimento hermenêutico em que a atividade humana (com suas características: natural, espontânea, subjetiva, romântica, sintetizadora) é que atua para “formar” o Horizonte de Compreensão. Em referenciados períodos da história do pensamento ocidental, as concepções variavam.

Em resumo, a minha pesquisa, em todas as suas etapas, caminhou por estas vias espontâneas da metodologia e da epistemologia empregadas. E, em alguma medida, o campo da pesquisa foi fator condicionante para reunião dessas características, que, acima de tudo, desenhou um percurso não-linear, não-simétrico, mas dinâmico, espontâneo, natural – semelhante ao próprio estar no quilombo.

Portanto, além das abordagens metodológicas e epistemológicas desenhadas nesta pesquisa, embora sem intencionalidade premeditada – revela no apagar das luzes, um encontro. Com efeito, os tópicos e as considerações no estilo da escrita também se humanizam, assim como os seres humanos quando estão em roda de conversa. Por isso, o discurso segue um protocolo consensado no grupo, informal, espontâneo. Mais à frente esclarecerei melhor os passos deste “encontro”.

Em relação ao campo - quilombo Mesquita – foquei na sua história a partir do seu surgimento com a doação de terras feitas pelo fazendeiro José Corrêa de Mesquita às três escravizadas alforriadas Maria Abadia, Maria Pereira Dutra e Martinha Pereira Braga, bem como pela referência da data de fundação da cidade de Luziânia, o ano de 1746.

Diante do exposto – sendo o quilombo quase tricentenário, fundado por três mulheres negras, alforriadas, proprietárias de terras –, a questão central é verificar: “em que medida a origem do quilombo Mesquita se constitui num aspecto marcante na sua organização social?”

Objetivo geral: analisar como o quilombo Mesquita constitui sua organização social a partir dos aspectos de gênero, de raça, do trabalho, dos laços de solidariedade, do compadrio e da ancestralidade.

Com efeito, minha proposta de abordagem considera uma perspectiva que dialoga especialmente com as questões de raça e de gênero⁶ e atuação das mulheres – para tentar compreender em que medida esses aspectos são observados na comunidade quilombola e articulados em meio à organização social do quilombo Mesquita.

Os objetivos específicos:

- I. Refletir sobre o histórico do movimento quilombola (no período pré-abolição e pós-abolição) até o reconhecimento destes povos pelo Estado brasileiro;
- II. Verificar em que medida as questões de raça se relacionam com a memória, com a ancestralidade africana e com a identidade quilombola;

⁶ As incursões de “gênero” aqui apresentadas são pautadas na perspectiva dos nuances de traços de feminilidade (mulheres, matriarcas em suas funções e atuações) na organização social do quilombo Mesquita, e não sob a ótica da discussão das tradicionais questões de gênero – em que se discute, preponderantemente as desigualdades de gênero (violência, emprego, renda, políticas públicas e outros).

- III. Analisar e evidenciar os aspectos marcantes do quilombo Mesquita que particularizam sua organização social, em termos de gênero, raça e ancestralidade;
- IV. Compreender como os aspectos marcantes do quilombo Mesquita influenciam sua atuação nas pautas de luta e de resistência – especialmente em defesa do território.

Por fim, justifico que a minha abordagem pela escrita filosófica plural – cuja expressão forma o Horizonte de Compreensão – é, antes de tudo, um posicionamento político e acadêmico diante do colonialismo eurocêntrico, que ainda impera fortemente no plano simbólico e econômico do nosso país. Lembro que tal posicionamento, hermeneuticamente falando, não é uma oposição e nem uma substituição do raciocínio tradicional, mas, sim, um abrir de novas portas emancipatórias, até então, consideradas vias marginais.

No capítulo 1 “Quilombo, raça, gênero e a organização social da comunidade Mesquita”, algumas temáticas que orientam o referencial teórico também se apresentam em momentos articulados nos demais capítulos⁷. No referencial teórico, pesquisei a questão racial e a questão quilombola na trajetória do período pré-abolição e pós-abolição, como pano de fundo, em que busquei reunir cinco aspectos relacionados a estas questões no capítulo 1 – para responder os objetivos específicos i e ii (já citados anteriormente):

Como primeiro aspecto, revisei a história e a trajetória do movimento negro e quilombola (SOUZA, 2016; JORGE, 2016; GOMES, 2015 – 2006a, b; BEATRIZ NASCIMENTO, 1985; LOPES, 2008; ALMEIDA e PEREIRA, 2003; LEITE, 1999; GONZALEZ e HASENBALG, 1982; e outros); esses foram alguns dos autores pesquisados. Já no segundo aspecto, analisei a pauta de lutas por direitos, especialmente o fundiário, e por reconhecimento identitário junto ao Estado (TERRA DE DIREITOS e CONAQ, 2018; ALMEIDA, 2016; BRASIL, 2016; PENNA, 2015; SANTANA, 2008; ARRUTI, 2008). No terceiro aspecto, reuni elementos acerca da ancestralidade africana, da organização social e da identidade dos grupos africanos e diaspóricos – sob a ótica epistêmica e ontológica (BRASIL, 2016; SANTOS, 2015; SILVÉRIO, 2013a, b; MBEMBE, 2005; GADAMER, 1999; HEIDEGGER, 1988). Como

⁷ Dei destaque a cada autor nos temas mais pertinentes, porém um mesmo autor aborda também outras temáticas em que são novamente citados.

quarto aspecto, destaquei alguns fatores marcantes do colonialismo na África Negra, na diáspora e nos países periféricos (Garcia-Filice, 2017; AGUIAR, 2017; PALERMO e QUINTERO, 2014; SANTOS, 2006; QUIJANO, 2005; CARVALHO, 2001; e outros). E por fim, no quinto aspecto do capítulo 1, abordei a questão racial e de gênero dos grupos em que preponderam fatores relacionados ao trabalho, aos laços de solidariedade e de compadrio (DAVIS, 2016; HITA, 2004; GARCIA, 1997; SCARANO, 1994; HUDSON-WEEMS, 1993; SEGATO, 1985;).

No capítulo 2, “Notas sobre o percurso metodológico”, apresento a metodologia de pesquisa Entrevista Narrativa, bem como a técnica de coleta de dados Roda de Conversa (MONTEIRO *et al.*, 2018; MUYLEAERT *et al.*, 2014; WARSCHAUER, 2004; CARVALHO, 2001; CRESWELL, 2014), e a experiência no contato com o campo. Ainda no segundo capítulo, para a leitura articulada entre a Hermenêutica e o diálogo epistemológico, realizei leituras nas áreas da filosofia, da metodologia científica e dos Direitos Humanos: Aguiar (2017); Botelho e Nascimento (2016); Heidegger (1988); Adorno e Horkheimer, 2006; Habermas (2010); Santana (2008); Santos (2006); Quijano (2005); Carvalho (2001); Gadamer (1999); Kuhn (1998); Bachelard (1978).

No capítulo 3 “Quilombo Mesquita: mulher negra, origem e questão racial”, busquei responder ao objetivo geral da pesquisa: “analisar como o quilombo Mesquita constitui sua organização social a partir dos aspectos de gênero, de raça, do trabalho, dos laços de solidariedade, do compadrio e da ancestralidade”, bem como responder o objetivo específico iii) “analisar e evidenciar os aspectos marcantes do quilombo Mesquita que particularizam sua organização social, em termos de gênero, raça e ancestralidade; e ao objetivo específico iv) “compreender como os aspectos marcantes do quilombo Mesquita influenciam sua atuação nas pautas de luta e de resistência – especialmente em defesa do território, e como a presença das mulheres é contemplada nas narrativas quilombolas”, apresento a história do quilombo Mesquita (NERES, 2016; BRASIL, 2011b; CVN/SBB, 2017, BRAGA, 20016, OLIVEIRA, 2012; ALVES, 2005).

Embora eu faça das “Considerações Finais” uma espécie de resposta para a questão central da pesquisa, talvez, de todos os escritos, o capítulo 3 tenha sido o mais revelador. As “Considerações Finais” apenas reúnem num Horizonte de Compreensão alguns elementos chaves da pesquisa, porém sem a pretensão de sintetizar uma resposta final a uma temática tão complexa abordada ao longo dos capítulos.

CAPÍTULO 1. QUILOMBO, RAÇA, GÊNERO E A ORGANIZAÇÃO SOCIAL DA COMUNIDADE MESQUITA

Neste capítulo serão apresentados alguns conceitos e aspectos históricos, bem como discussões acerca da questão racial e da questão quilombola, e também outros aspectos relacionados, especialmente no que diz respeito à ancestralidade africana – em suas diversas expressões diaspóricas.

Por estas razões, no presente capítulo, são necessárias considerações que possibilitassem compreender alguns aspectos centrais que constituem a questão racial e quilombola em termos de trajetória, de história, de lutas em pauta. Nesse sentido atende-se ao primeiro objetivo específico: i) refletir sobre o histórico do movimento quilombola (no período pré-abolição e pós-abolição) até o reconhecimento destes povos pelo Estado brasileiro.

E ainda sobre a questão quilombola, são necessárias algumas considerações para compreensão de trajetórias epistemológicas de discussão da identidade negra e quilombola e aspectos correlacionados com a ancestralidade africana. Por este princípio, atende-se segundo objetivo específico trilhado: ii) verificar em que medida as questões de raça se relacionam com a memória, com a ancestralidade africana e com a identidade quilombola.

A questão quilombola é constituída e/ou permeada por diversas pautas – raciais, históricas, políticas, políticas públicas etc. que tratam sobre a vasta e rica trajetória do quilombo. Muitos são os autores e autoras que escreveram sobre o tema. Múltiplas narrativas contextualizam as estruturas de contraposições que a questão quilombola compreende. Considerando que o Poder Público foi uma das principais forças de opressão ao povo quilombola, e em certa medida, continua sendo pivô de tantas investidas contra os quilombos e quilombolas Mesquita – como no caso da prefeitura da Cidade Ocidental – o primeiro capítulo faz um breve recorte acerca da narrativa instituída pelo Estado e seus efeitos. Assim, essa pesquisa procura realizar um movimento hermenêutico, que busca criar um “Horizonte de Compreensão” (GADAMER, 1999), que transponha os sectarismos das diversas narrativas ancoradas na questão quilombola frente às adversidades – sobretudo colonialistas.

É nesse sentido que veremos mais adiante, no capítulo 2, a metodologia e a epistemologia articuladas no sentido de evidenciar as estruturas do discurso

hegemônico e de buscar no Horizonte de Compreensão perspectivas hermenêuticas que permitam às narrativas sobre a questão quilombola se expressarem por um caminho “emancipatório” (CARVALHO, 2001). É também por estas razões que a presente pesquisa abre, desde o primeiro capítulo, esses postulados do discurso – evidenciando no segundo capítulo o objetivo de criar um caminho epistêmico-metodológico que seja emancipatório.

A leitura feita aqui não objetiva redesenhar e nem setorizar a histórica pauta de luta, mas, antes de tudo, tensionar os paradoxos das concepções teóricas entre assuntos que envolvem raça, tais como identidade, negritude e processo de dominação. Para além do tensionamento, a finalidade dessa leitura é também ampliar o leque de discussão, porém com o foco em compreender a complexidade da questão racial e da questão quilombola, e assim relacioná-las a um sentido positivo de ressignificação da identidade negra, evocado pela ancestralidade africana que aponto horizontes além das características de resistência e luta.

Antes de iniciar o assunto acerca dos aspectos que envolvem a questão racial e quilombola, bem como a comunidade quilombola Mesquita, serão apresentados alguns significados que adoto e ressignifico neste estudo. Nesse sentido, há diálogo com os distintos conceitos e saberes em que destaco os conceitos que classificam o que é um povo tradicional de matriz africana no Brasil, (identidade negra, identidade étnica), quilombo e as questões de raça e de gênero.

1.1 O QUILOMBO E A QUESTÃO QUILOMBOLA

Sob a perspectiva do macro contexto, o quilombo e a questão quilombola se inscrevem na história dos movimentos negro e quilombola por fundamento conceitual, teórico, e também pela luta e resistência secular de forma pragmática. Sem negar o arcabouço existente, especialmente sobre etnicidade e cosmovisão (ALMEIDA, 2016; SANTOS, 2015 [NÊGO BISPO]; MUNANGA, 2003; CARVALHO, 2001; LEITE, 1999; WADE, 1997; e outros), granjeia-se nessa pesquisa o percurso epistêmico para mais um degrau rumo à compreensão das dinâmicas da organização social dos quilombos, em meio às garras discursivas das forças hegemônicas de opressão. Portanto, o que se busca com essa pesquisa não é retratar um “quilombo idealizado”, e sim, busca entrar em contato com as narrativas de resistência e de identidade construído ao longo

dos séculos. Evocá-lo enquanto epistemologia nas relações de poder contra as opressões das instituições colonialistas – partindo do âmbito do micro com as vozes dos próprios quilombolas Mesquita.

(...), registra-se a importância de debater como a colonialidade opera e impera na vida dos sujeitos que já têm marcas profundas do processo de colonização. Por outro lado, é importante perceber com eles (quilombolas) e a partir deles, contribuições para visualizar os corpos e ouvir as vozes que historicamente foram silenciadas e subalternizadas. Esse movimento poderá fazer com que sujeitos façam seus próprios anúncios, utilizando-se de suas próprias histórias. Essa é, sem dúvida, uma possibilidade que se apresenta em um futuro próximo e que compõe o repertório de uma possível ruptura com a colonialidade do saber. (SILVA, G., 2019, p. 75)

A própria autora citada, Givânia Maria da Silva, mulher quilombola (quilombo de Conceição das Crioulas, em Pernambuco), pesquisadora acadêmica (UnB) e militante (Conaq) é uma das vozes que representa esse diálogo emancipatório evocado nesse estudo. Tantas outras mulheres e homens quilombolas, bem como demais membros de outras comunidades tradicionais discutem esse fenômeno das eurocêntricas relações hierárquicas que violam direitos, memórias, histórias dos povos tradicionais – por meio de variadas formas de violências por causa de múltiplos interesses, sobretudo fundiários e econômicos.

Múltiplas são as perspectivas de abordagem ao termo “quilombo”: histórica, jurídica, antropológica, política (do ponto de vista dos movimentos sociais [lutas/conflitos, reivindicações, mobilizações, narrativas contra-hegemônicas, associações]), e do ponto de vista do Estado (políticas públicas, administração pública, jurídica).

Além desses aspectos, “quilombo” também pode ser abordado sobre outros modos e contextos: identidade quilombola, movimento quilombola, questão quilombola, quilombismo, quilombidade. Para cada situação específica empregada nessa pesquisa, será feito o devido balizamento conceitual e ou contextual.

Souza (2016), sob a perspectiva antropológica, traz relevantes reflexões históricas do movimento quilombola, em que é possível compreender a formação e o sentido da identidade quilombola no histórico de luta e de resistência do povo preto. Porém, é igualmente relevante o que ela diz sobre diferentes mecanismos que atuam sobre a identidade de um modo geral.

Partindo da leitura que a autora faz de Munanga acerca dos conceitos de “autoafirmação” e de “identidade atribuída”, Souza (2016) conclui que “a identidade, (...), é um constructo das relações sociais. [Pois,] se refere a um modo de ser no

mundo e de ser na relação com os outros” (p. 116). E a autora ainda postula o sentido político que a identidade se forma nessa relação social:

A autoafirmação da identidade negra e quilombola passa, em muitas das narrativas presente nessa pesquisa, por um processo de afirmação da luta coletiva que tem a partir da afirmação identitária um grande pilar. Essa autoafirmação representa um radical rompimento com a invisibilidade desses grupos, com a opressão histórica sofrida e com o racismo. Portanto, reconhecer e afirmar a identidade negra e quilombola se situa como parte fundamental da trama político-organizativa das comunidades pela luta em prol de seus direitos. (SOUZA, 2016, p. 117).

Nesse sentido, por um lado, a identidade é fruto de processos internos da luta e da resistência de um grupo – inclusive, é com base nesse princípio que o Decreto nº 4.887/2003⁸ utiliza como um dos critérios de reconhecimento étnico-racial a autoatribuição identitária de um grupo, somado aos fatores de ancestralidade presumida e de territorialidade.

Na perspectiva da literatura consultada, tem-se a impressão de que a identidade atribuída se postula como um fator negativo, invasivo. Porém, observando os relatos da entrevista no campo da minha pesquisa, percebi que o processo de autoidentificação é, em larga medida, relacional e dinâmico, e, com efeito, alcança outros sentidos. Por isso, o “outro”, na relação estabelecida, atribui uma identidade para aquele grupo, não necessariamente negativa, pois na mesma relação que uma negatividade se apresenta, uma positividade também a compensa ou a sobrepõe – como depreende-se dos seguintes relatos obtidos em campo:

“Muita gente quando sai daqui... pergunta: “de onde você é?” – “Sou de Brasília”. [Risos e comentários]. Não quer falar que é do quilombo Mesquita não, e sim da Ocidental...” (Participante nº 7).

“Eu falo: “olha gente!”. “De onde vocês são? (...)” – De Brasília”. Eu falei: “ – não sei de onde, de Brasília!” Fala que não é do quilombo Mesquita não. Muitas vezes. Eu já vi muita gente fazendo isso. ” (Participante nº 7).

“Eu estava ali um certo dia, (...), esperando ela terminar o almoço lá pra gente. Vim para cá, aí estou vendo... assistindo um jogo lá na televisão, e estou vendo [Fulana] mexendo no celular lá. E tal e tal. A tia dele [em referência a um rapaz não citado nesse trecho], ali na Ocidental, (...): “ah... que saudade de Mesquita. (...)” “Eu era feliz e não sabia”. Aqui, na Ocidental.

⁸Art. 2º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para fins deste decreto, grupos étnico-raciais, segundo critério de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”. (Brasil, 2003).

Saiu daqui e está morando ali. Você precisa ver.” (Participante nº 2), [Com grifo meu].

“Então quer dizer, para mim é um orgulho. Você pensa que eu acho ruim? Eu fico é feliz de ela sair dali. Morava ali na beira daquele regão, perto daquele campo de futebol... e muitos saem desdenhando do Mesquita: “ah, Deus me livre do Mesquita”... Porque... “eu era rico, feliz e não sabia”.” (Participante nº 2).

“(…), e nós ainda estamos felizes. Nós somos felizes. Nós estamos aqui e não saímos e estamos mais felizes. [Risos, comentários, gargalhadas]”. (Participante nº 7).

Esse mecanismo de “identidade atribuída” aos negros, e especialmente aos quilombolas Mesquita, não fora feito numa simples relação interpessoal entre pessoas somente. O Estado brasileiro, – tanto no período pré quanto no pós-abolição –, foi o carro chefe e a estrutura de um grande “*constructo social*”, profundamente negativo para os negros e quilombolas. “A lógica colonial e racista ainda reproduz os quilombos como atrasados, frutos de um processo histórico que já teria se encerrado com a abolição formal da escravidão” (TERRA DE DIREITOS e CONAQ, 2018, p.122).

Constatou-se pelos relatos da entrevista que essa perspectiva colonialista dos operadores de políticas públicas do Estado reforça o postulado de que o quilombo “é atrasado”, “primitivo”, além de atribuir aos próprios quilombolas as ingerências da Administração Pública.

“(…)”. Por exemplo, ele [o prefeito] vai fazer um negócio no terreno, ele nem pede licença. Ele já vai lá, já quer invadir, e tal. Mas, é a narrativa que a gente encontra na Instituição pública de saúde: “que a culpa do atraso é das pessoas daqui”. (Participante nº 13).

Ainda conforme os relatos dos participantes, é possível observar que os operadores do Estado, especialmente na figura do prefeito (da atual gestão e na gestão de gestão 2013 a 2016), cumprem um protocolo meramente formal em prol da pauta quilombola. Por essa estratégia de falseamento, torna pública a impressão de que a prefeitura tem uma postura pró-quilombola (antirracista, inclusiva), porém tal postura é apenas mais um mecanismo do *modus operandi* de manutenção do poder hegemônico de dominação – colonial.

“Não. No nosso Município não há eleição [para a composição da gestão escolar]. [É] cargo indicado. Ou seja, ... se você puxar saco do prefeito, ele te coloca lá, como cargo comissionado. Entendeu? “Aí você fica o tempo que eu quiser”. E como prefeito, ele é contra tudo que a gente realiza aqui na

questão quilombola aqui da nossa comunidade... ele colocou [como gestora da escola] uma quilombola que não se assume. Não se define, para poder não trabalhar a Síntese Curricular quilombola dentro da nossa escola. (Participante nº 3).

“Mas eu já disse para a diretora porque o PPP [Projeto Político Pedagógico da escola], ele tem que ficar em cima da mesa para os professores ter acesso. Porque todo conteúdo, tudo que vai ser desenvolvido durante o ano, letivo, está no PPP. Só que o PPP da escola fica guardado no armário da diretora. E só ela que tem acesso. Entendeu?” (Participante nº 3).

“(...). Como a menina falou, cargo comissionado. Porque se ele [o servidor/funcionário] falar que é quilombola... se falar que é quilombola, perde o emprego. O prefeito manda para rua. Então eles são obrigados a ficar igual cavalo no cabresto. Puxa de um lado, puxa do outro. (...)”. (Participante nº 8).

No Brasil, os “quilombos” e tudo o que a eles está associado, somado à invisibilidade, ainda são registrados na história tradicional como um fenômeno negativo. Há um discurso colonial, presente nos dicionários da língua portuguesa, cuja definição principal de “quilombo” é inscrita como local de negros fugidos: “valhacouto de escravos fugidos” (DICIONÁRIO ETIMOLÓGICO DA LÍNGUA PORTUGUESA: CUNHA, 2010). E ainda sobre o termo “quilombola”: “escravo fugitivo habitante de um quilombo” (DICIONÁRIO LAROUSSE DA LÍNGUA PORTUGUESA: RODRIGUES E NUNO, 2005).

Como vimos, a ênfase no termo “fugitivo” oculta não apenas o caráter de reação que impulsionou a criação dos quilombos, bem como ocultam as relações de dominação do sistema escravocrata da época pré-abolição. A narrativa hegemônica, com a terminologia “fugitivo”, também isenta os escravocratas e o Estado das atrocidades cometidas por eles, seja esses agentes do passado ou da atualidade. Conforme registros historiográficos citados por Almeida (2003) e a CVN/SBB (2017), tais definições naturalizam a escravidão negra, ao mesmo tempo em que marginaliza o ser humano escravizado. É nesse sentido que se construiu socialmente, por ordem colonialista, o termo negativo de quilombo.

Como movimento negro libertário levantado contra o escravismo, os quilombos no Brasil surgiram quase concomitantes ao regime de escravidão. Mas, ainda com o nome de “mocambos”, e, em alguns locais, conhecidos como “terra de pretos”, “movimento campesino” etc. (GOMES, 2015, *apud* BRASIL, 2006b).

Conforme Almeida (*in* ALMEIDA e PEREIRA, 2003), sendo a palavra quilombo corriqueira, mas ainda não conceituada formalmente, em 1740 o rei de Portugal determinou ao Conselho Ultramarino que definisse o que era um quilombo. Em

resposta obteve o seguinte parecer: “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele” (*Ibid.*, p. 231).

É importante apresentar de antemão esse conceito criminalizante, por parte do Estado, pela sua influência no fato das comunidades negras ficarem recolhidas ao anonimato durante muitos séculos. O anonimato, assim como o refúgio nas matas, era uma estratégia de autopreservação, de proteção, de resistência e de subsistência. No entanto, após a abolição da escravatura, pressupõe-se que, com o 13 de maio de 1888, por motivo jurídico, esse conceito nocivo não havia mais razão de existir em seu sentido negativo, mas vários autores, reivindicações e reconhecimento, revelam que ainda permanece no plano simbólico e cultural os efeitos práticos, negativos das visões sobre as terminologias “quilombo” e “quilombola”. Não seria de estranhar que esse impacto negativo incidisse com mais força nas próprias comunidades quilombolas. Sendo, portanto, os quilombolas os mais afetados por este constructo social – historicamente construído pelo Estado e as suas instituições, ancorado na historiografia e incorporado ao imaginário social.

Em contrapartida, para além do senso comum e do discurso colonialista, houve avanços positivos nos estudos sobre quilombo. Muitos pioneiros na temática de promoção da questão quilombola (Abdias do Nascimento, Alfredo Almeida, Beatriz do Nascimento, Clovis Moura, Nei Lopes, Flávio Gomes e outros) aplainaram os caminhos. Eles trouxeram novos elementos e vertentes, porém, mesmo eles assumem que o universo quilombola é muito maior do que suas explicações e leituras conseguem registrar.

Essa categoria [quilombo] por si só não deve ser o motor identitário para definir o que e quem são as comunidades quilombolas, uma vez que sua fixidez vai de encontro à realidade múltipla das comunidades, e os desígnios que historicamente são utilizados por esses grupos para se auto identificarem. (SOUZA, 2016, p. 109).

Ser quilombola antigamente era resistir e sobreviver. Ser quilombola atualmente, além de “resistir e sobreviver”, é também reconhecer legalmente uma categoria de grupo étnico-racial, com direitos garantidos em lei. Essa conquista é de caráter jurídico, mas, conforme Jorge e Brandão (2016) e também Souza (2016), o êxito dessas conquistas no âmbito da esfera pública (na promulgação da Constituição Federal-CF de 88), provém das diversas articulações e ações dos movimentos negros

e quilombolas do Brasil. Cabendo, portanto, ao Estado, o reconhecimento pluriétnico e a garantia dos direitos.

Um exemplo fundamental a ser citado nesse sentido é o movimento de pressão ao Estado, especialmente na Constituinte, para que as demandas da população negra entrassem para o *hall* da esfera pública.

As comunidades quilombolas, as organizações do movimento negro urbano, organizações camponesas, pesquisadores e parlamentares se mobilizaram em diversos eixos para articular a entrada de artigo constitucional que tratasse dos direitos fundiários das comunidades quilombolas. (SOUZA, 2016, p. 138).

Foi então que a partir do reconhecimento formal da Constituição Federal de 1988 e de outros documentos legais, avançou-se em termos de direitos. Como exemplo, temos o Decreto Presidencial de número 4887/2003, que, em seu artigo 2º, diz:

Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, (...), os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

Para muitos quilombolas no país, o termo “quilombo” é tido no sentido negativo, a saber, de rebeldia, de crime. Percebi isso no Mesquita pelo seu histórico e pela Roda de Conversa. A comunidade surgiu ainda no período escravocrata, porém ela foi constituída de negras e negros livres, alforriados e com terra própria – que, mesmo após terem perdido a terra ganhada de doação, a readquiriu-a mediante compra, (NERES, 2016) –, portanto, a comunidade quilombola Mesquita não poderia ser vista como “terra de escravos fugidos”. Então referenciar esses negros como quilombolas sem a devida consideração à sua história, remetia-os à situação vexatória e de constrangimento.

Conforme Souza (2016), a estranheza ao termo e a todos os seus desdobramentos se deve ao fato de ser esta uma categorização externa ao próprio quilombo. É, portanto, uma imposição do Estado. A autora diz ainda que:

A questão da identidade quilombola, do reconhecer-se como quilombola, por exemplo, é um ponto que vem sendo argumentado por acadêmicos, parlamentares e outros como nevrálgico para a contestação dos direitos quilombolas. Como o termo quilombo não é historicamente apropriado e

utilizado pela grande maioria das comunidades, ocorre que muitos desses grupos (que tradicionalmente são conhecidos e se autodenominam como terra de preto, de santo, mocambo, dentre outras denominações) não se reconhecem como quilombo por, inclusive, sequer conhecer o que o termo significa. (SOUZA, 2016, p. 104).

Mesmo após a aparente superação do peso do *constructo social* (de fundo colonialista) após a abolição da escravidão, a dificuldade interna em lidar com a terminologia “quilombo” não predomina somente nos quilombos, conforme depreende-se de Ilka Boaventura Leite:

O quilombo, então, agora com um novo significado, inaugura uma demanda insurgente: partidos políticos, cientistas e militantes discutem o assunto. Em todas as partes do Brasil comenta-se – o que é o quilombo afinal? Por trás de algumas evidências, pistas e provas: novos sujeitos, territórios, ações e políticas de reconhecimento. Delineiam-se identidades, entre a cidadania e sua versão, trágica e festiva: a folclorização. Encruzilhada? (LEITE, 1999, p. 124).

Dessa provável “encruzilhada”, nota-se uma ambiguidade semântica no termo quilombo, que incide diretamente na efetivação de direitos e no campo das políticas públicas: por um lado, o termo possui todo um peso do colonialismo, portanto classifica como negativa a categoria social. Por outro lado, há também a formalidade positiva do Estado que resgata o mesmo termo para fins de inclusão social desse grupo no campo dos direitos.

Os movimentos sociais negros e quilombolas, bem como alguns seguimentos acadêmicos procuram ressignificar positivamente essa emblemática insígnia identitária colonialista. E dessa forma, além da discussão do quilombo enquanto categoria que gravita num campo semântico, há também múltiplas conceituações positivas. Veremos mais adiante alguns exemplos.

Outras conceituações concorrem e ou emergem do sentido social e político que o quilombo agrega numa conjuntura denominada de “questão quilombola”. De um modo geral, conforme a literatura, há um entendimento de que, a questão quilombola traduza também uma luta contra a violência secular impetrada aos negros brasileiros, a saber, o racismo. Conforme a Terra de Direitos e a Conaq (2018):

As várias situações de violências mapeadas são reveladoras do estado de vulnerabilidade em que os quilombos se encontram atualmente, dando indicações do tipo e dos níveis dos ataques à vida, às relações culturais, às identidades, aos meios de subsistências e à posse sobre os territórios. Um

estado de violação de direitos humanos flagrante e sistemático contra o qual todas e todos temos o dever de nos insurgir. (*Ibid.*; p. 19).

E diz ainda que: “o racismo é elemento estruturante dessas violências: seja o racismo institucional (...), epistêmico e econômico que considera a vida negra descartável e, portanto, não-humana” (TERRA DE DIREITOS e CONAQ: 2018, p. 19).

A questão quilombola abrange tudo o que se refere ao quilombo, seja em termos conceituais das ciências humanas, da militância do movimento quilombola e negro, da ciência política, da história. E tais referências gravitam em torno da perspectiva histórica da pauta de lutas dos povos tradicionais marginalizados.

Uma pesquisa acadêmica que se propõe a um empreendimento investigativo tradicional poderia definir e pinçar os conceitos que aludem o campo “quilombo Mesquita”. Mas, pela razão de abrangência do fenômeno “quilombo”, não é prudente definir enfaticamente o que seja um quilombo se antes não contextualizar, minimamente, as múltiplas condicionantes identitárias, raciais, étnicas, antropológicas, sociais, históricas, políticas, bem como as questões jurídicas em torno desse fenômeno abrangente da questão quilombola.

No percurso da questão quilombola, verificou-se as múltiplas óticas e suas contextualizações que a questão quilombola aciona, especialmente o que se refere aos fatores colonialistas, escravistas e racistas que operam também sobre os povos tradicionais de matriz africana – e a população negra, de um modo geral.

Com referência às considerações sobre identidade apresentadas em Souza (2016), ao tratar sobre a questão racial e quilombola, resume-se que os mecanismos colonialistas são diversos e multifacetados, e que por isso podem ser expressados como “constructo social”.

Depreende-se de Quijano (2005) que a estrutura de dominação colonialista tem no caráter hegemônico de opressão o fator racial como ancoradouro de tantas outras questões, tais como política, políticas públicas, economia, religião, cultura, ciência etc. E, de acordo com Silvério (2013b), a África e as afrodiásporas, há muito tempo, já respondem a esta opressão com diversas formas de resistência e de articulações. Assim, tendo grande expressão global anticolonial, “o pan-africanismo nasceu no Novo Mundo, nos séculos XVIII e XIX, em favor da luta dos negros pela libertação, contra a dominação e a exploração dos brancos” (*Ibid.*, p. 572).

Dessa forma, compreende-se que os variados grupos sociais afro-brasileiros são acometidos por semelhantes sistemas de violências, que, de um modo global, tem

no colonialismo a ponta do estopim. Portanto, na mesma medida – sem generalizar, sem folclorizar e sem descaracterizar cada segmento –, este estudo articula uma epistemologia da identidade que propõe uma reunião das lutas desses povos contra um mesmo opressor e suas múltiplas expressões. O caminho mais geral como princípio de reunião inerente a todos afrodiaspóricos, além daqueles já trilhados por ilustres movimentos sociais e estudos, aponta, em última instância, a ancestralidade como um veio de ligação dos povos, das lutas, das perspectivas – bem como estabelece uma relação com outros aspectos: raça, identidade, gênero, tradição, oralidade, linhagem.

1.2 QUILOMBO: UM VEIO EPISTÊMICO DA ANCESTRALIDADE

Souza (2016) apresenta o Movimento Quilombola Brasileiro com ricos elementos históricos, políticos, jurídicos, antropológicos, bem como apresenta também algumas discussões acerca do quilombo enquanto: categoria, grupo étnico, significado do termo, lutas e mobilizações.

Embora houvesse, em alguma medida, distinção de grupos, a luta do povo negro e quilombola do Brasil-Colônia à República, em muitos aspectos, foi unificada. Após a criação da categoria “quilombo” com a CF/88, esse fato não apenas conceituou juridicamente um grupo étnico como “remanescentes de quilombo”, como também definiu a luta do povo negro em um segmento como uma categoria étnica, “povo tradicional”. Dessa feita, o Estado e os movimentos negros foram impulsionados a discutirem a questão quilombola também no campo jurídico.

Visto de outra maneira, a própria CF/88 é a afluência de um processo de uma idealização do quilombo pelo movimento negro através de importantes figuras intelectuais e políticas, tais como Clóvis Moura e Abdias do Nascimento (SOUZA, 2016). Ainda de acordo com a autora, a participação da militância em prol dos direitos da população negra na Constituinte foi crucial para as conquistas do século XX. Os quilombos, mais uma vez, se destacam como ícones da resistência secular no país.

Nesse aspecto, do quilombo como um indicativo de um grupo – cuja identidade e conceito transitam entre resistência, identidade negra, categoria étnica –, Sodré (*in* Brasil, 2016) utiliza o termo quilombo como referência de ancestralidade aos “povos

de matriz africana”, que é uma terminologia ampla e variada, na qual se incluem os Povos de Terreiros:

Foram e ainda são quilombos as comunidades de terreiro que ao longo da história do negro no Brasil mostraram ter sido o lócus de engendramento por suas características especiais de útero mítico, que possibilitou a reaglutinação dos elementos fundamentais para a manutenção do negro enquanto grupo e cultura. (*Ibid.*, p. 17).

Numa perspectiva positiva nessa pesquisa, apresenta-se o quilombo também como “povo de matriz africana”, para que, assim, percorramos para além do fator negativo da escravidão que obrigou o surgimento dos quilombos na diáspora afro-brasileira, um sentido original. No entanto, não se desconhece a escravidão enquanto empreendimento colonial com todos os seus postulados comerciais, genocidas, políticos, racistas infringidos contra a raça negra. Alguns cuidados são imprescindíveis para essa propositura.

Não se nega em hipótese alguma a escravidão e seus desumanos desdobramentos, mas, sim, o seu efeito de “esquecimento” da ancestralidade de um povo que cruzou o Atlântico. Nos discursos colonialistas, as narrativas aludem a origem do afro-brasileiro de um contexto de humilhação, sobretudo do quilombola, como nascido e originado da escravidão. O “epistemicídio” (JESUS e SAMPAIO, 2017), é apenas uma das faces históricas do racismo contra o negro, em que impera na atualidade um campo de diversas violações de direitos, em especial o direito à verdade e à identidade.

O epistemicídio não tem pouco potencial ofensivo. Ao contrário, ele se configura como violência profunda, uma vez que ele impetra para a atualidade o efeito de condicionamento cultural das massas, de conformação com o histórico de vulnerabilidades dos povos negros, bem como cristaliza o consensualismo da sociedade. É nesse sentido que o “lugar do negro”, de múltiplas vulnerabilidades, é consensuado, e as violências raciais são naturalizadas.

Porém, em contrapartida, evoca-se a ancestralidade africana na identidade dos quilombos, de mãos dadas com os terreiros enquanto povos de matriz africana. Porque, nesse veio ancestral, existe um sentido positivo para firmar a identidade afrodiaspórica brasileira – para além da ideia de resistência e de categoria étnica, na tentativa de alcançarmos, portanto, a dignidade, a originalidade, a *oikeiosis*. Parafraçando Gomes (2006a), a relação que faço nesse estudo não significa de

forma alguma pressupor que a diáspora seja no território brasileiro como um pedaço cristalizado de África.

Faz-se agora um recorte teórico na filosofia de Heidegger (1988), para uma compreensão epistemológica dessa dimensão ontológica que se busca na ancestralidade. Partindo da abordagem fenomenológica da filosofia heideggeriana apresenta-se aqui um Horizonte de Compreensão, como uma metodologia de compreensão que constitui como uma porta aberta para a discussão dos temas que envolvem diversos conceitos.

1.2.1 Ontologia da ancestralidade: O ser da “lonjura”.

A transcendência, concebida como ser-no-mundo, deve atribuir-se ao estar-aí (*Dasein*) humano. (...). Transcendência significa então: estar integrado no resto dos entes já sempre presentes, respectivamente, no meio dos entes que se podem multiplicar continuamente até ao ilimitado. Mundo é então o termo para tudo o que é, a totalidade, como unidade que determina o “tudo” como uma reunião, e não mais além. (HEIDEGGER, 1988, p. 43 e 45).

Heidegger (1998) será, portanto, o filósofo da desconstrução das garantias do fundamento da Verdade Absoluta, que fora solidificada no tradicional dorso da história ocidental. A história tradicional da filosofia acomodou, desde Platão a Hegel, na metafísica e na lógica, um fundamento da Verdade Absoluta que se impôs na narrativa histórica como se fosse a Verdade única e última sobre o Ser. E essa Verdade, Leibniz, e tantos outros, associou aos princípios do pensamento cristão.

A título de exemplificação dos efeitos desse constructo do pensamento filosófico ocidental, somado ao processo de colonização europeia na África Negra, Mbembe (2005) faz várias considerações sobre o cristianismo com seus atributos colaborativos para a tentativa de instituição da única verdade que estruturava os processos hegemônicos de dominação. Nesse aspecto Silvério (2013a, b) faz um apanhado mais detalhado por região e por povos africanos, em que ele aponta que as colonizações árabes na África – diferentemente das colonizações cristãs – nem sempre tinham como pré-requisito para dominação o processo de islamização.

Na contramão dessa via absolutista, Heidegger entende que a reunião é um evento fenomênico em que é possível a contemplação do Ser, porém despido das antigas garantias de conceituação sobre o Ser. O “Ser aí” é uma condição ontológica das faculdades de revelar e ocultar-se em que o Ser se manifesta fenomenicamente

no mundo. O mundo é, em termos ontológicos, esse lugar aberto de reunião das faculdades ontológicas manifestadas. Porém, não significa que nessa reunião todas as faculdades estejam presentes, e das que estão presentes não significa que podem ser completamente apreendidas pelo observador. A verdade é, então – fenomenicamente – desvelar, velar, desvelar-velar, velar-desvelar.

Conhecida da filosofia e do pensamento ocidental como inquestionável, a Verdade Absoluta se apresentou e se impôs ao mundo como Verdade Universal. Infere-se que é nessa base racional do pensamento ocidental que se estrutura o *modus operandi* da hegemonia cristã, do eurocentrismo, do colonialismo e dos seus desdobramentos ao longo da história com o seu modelo sistêmico de Estado – com sua conjuntura de instituição, de contrato e de leis (AGUIAR, 2017; SANTOS, 2015; PALERMO e QUINTERO, 2014; LOPES, 2008; SANTOS, 2006; MBEMBE, 2005; QUIJANO, 2005; CARVALHO, 2001).

A afrodiáspora brasileira não se compôs apenas dos diversos povos africanos trazidos para cá, pelo processo de escravidão. A miscigenação entre negros, brancos, índios e asiáticos é um dado incontestável. Mas, nesse momento, levanta-se voos para além dos fatos biogenéticos, históricos, sociológicos e antropológicos. Pretende-se encontrar na seara filosófica um sentido ontológico da existencialidade humana, que me permita compreender o sustentáculo da questão humana como um veio da ancestralidade – como fator que transcenda a distância, o tempo, a história, a memória, a genética:

E assim o homem, enquanto transcendência existente sobrepujante de possibilidades, é um ser da lonjura. Só mediante distâncias primordiais, que na sua transcendência ele para si estabelece em relação a todo o ente, é que nele floresce a verdadeira proximidade às coisas. E somente o poder-ouvir na lonjura é que amadurece para o estar-aí enquanto si-mesmo o despertar da resposta da co-existência, no ser-com, com o qual pode sacrificar a egoicidade a fim de se conquistar como autêntico si-mesmo (HEIDEGGER, 1988, p. 127).

Depreende-se, portanto, que ancestralidade, no que se refere aos povos de matriz africana, não é um fator que compreenda somente raça – em termos genéticos – mas um dinamismo humano que impulsiona existencial e espiritualmente o sujeito ao encontro com o todo. Partindo desse pensamento, compreende-se que a aproximação entre povos quilombolas e a África, bem como a aproximação da África

com as diásporas africanas do mundo, numa perspectiva ontológica, traz a ideia de uma grande “reunião” de conciliação em família, revelando as ipseidades da lonjura.

A ancestralidade é, por si só, um universo que abrange muitos aspectos, de tal sorte que, em alguns momentos, ela transita entre significados variados. Portanto, há contextualização na dimensão da questão quilombola, dos povos de terreiro em que se busca o sentido ontológico imbuído de ancestralidade africana manifestada na África e na afrodiáspora.

As sociedades chamadas segmentárias tendem a eliminar ancestrais “inúteis”, isto é, os que não deixaram descendentes vivos ou que constituem um grupo separado. Somente os ancestrais “úteis” são utilizados para explicar o presente. A identidade de um grupo étnico é expressa por um único ancestral colocado na origem de uma genealogia. Será o pai ou a mãe do primeiro ancestral “útil”. Desse modo, a lacuna entre a origem e a história consciente fica escamoteada. Muitas vezes é impossível remontar a mais do que umas poucas gerações. (SILVÉRIO, 2013a, p. 54).

Na metodologia da obra (organizada em dois volumes) referente à história geral da África, Silvério expõe os mais variados conceitos e instrumentos de análise empregados para a abordagem científica da história da África, a ancestralidade é um desses instrumentos. O autor aborda essa temática num caráter geracional de linhagens humanas. Já Poel [Frei Chico] (2013) define, em seu dicionário da religiosidade popular brasileira, a ancestralidade por aspectos ainda mais amplos:

Ancestrais: antepassados tradicionais e presumidos de um povo, clã ou linhagem. Constituem uma importante dimensão histórica de qualquer sociedade, ganhando maior destaque na vida de povos itinerantes e de tradição oral. Os ancestrais têm lugar de destaque em muitas religiões, sobretudo naquelas que não usam livros sagrados. No processo de sua sacralização, alguns chefes ou reis falecidos ganham uma autoridade sobrenatural, e outros ancestrais adquirem laços com a natureza (rios, ventos, montes, árvores, animais). (...). Orixá: os ancestrais da África e da Europa são tratados nos verbetes “antepassados” e “alma”. (*Ibid.*, p. 59).

Depreende-se dos estudiosos brasileiros, quando eles definem a identidade dos povos de matriz africana (BRASIL, 2016), que, além dos vocativos de laços de família que caracterizam as funções espirituais dos membros de um terreiro (Pai, Mãe, Filho, Filha, [e também as famílias dos Orixás]), a ancestralidade se relaciona ontologicamente com uma concepção própria do tempo (origem, agora e o porvir). Dessa forma, é que a ancestralidade cultua o que se refere à origem e ao destino através da oralidade e dos rituais (especialmente de culto aos antepassados).

Nas distintas apresentações gerais acerca da ancestralidade, observa-se um elo entre dois polos, seja esse elo entre vivos e mortos, entre gerações de uma linhagem ou de um povo, entre grupos, ou entre saberes. Além desse aspecto, Silvério (2013b) apresenta a ancestralidade como um destacado campo espiritual africano, que não se reduz apenas ao fator religioso e à memória transgeracional, mas se expande para um horizonte ontológico, político e existencial que caracteriza a organização social das sociedades africanas como uma espécie práxis filosóficas em forma de uma grande “reunião conciliatória” – em que se harmonizam as contraposições (tempo e espaço, corpo e alma, vivos e mortos).

(...). A maior parte das antigas sociedades africanas repousava tradicionalmente sobre uma ou outra forma de “governo consensual”. Certas sociedades exigiam um consentimento não somente dos vivos, mas igualmente dos mortos ou daqueles que ainda não haviam nascido. Nas sociedades tradicionais, os anciãos eram considerados bem informados acerca da opinião dos ancestrais e acreditava-se terem incorporado a sabedoria destes últimos, sustentando a continuidade cultural, os costumes e a tradição. Uma política que violasse flagradamente os costumes e a tradição seria encarada como não consentida pelos mortos. Uma política sem especial preocupação com a sobrevivência e a felicidade das crianças considerava-se privada de aquiescência das gerações futuras. Portanto, o governo consensual não se resumia a uma jornada de escrutínio a cada quatro, cinco ou seis anos. (SILVÉRIO, 2013b, p. 526).

Já a cultura ocidental esquematiza na filosofia caminhos abstratos e por vezes, polarizados, distanciando e seccionando o Ser do ser humano da sua dimensão política, lançando-o nos sentidos metafísicos da sua existencialidade por via da razão. Portanto, quando pensamos no Ser do Ser Humano no Ocidente, somos condicionados às concepções existencialistas de vazio, de angústia, de sentido, de fundamento, porque este Ser não se apresenta engajado numa sociedade, mas numa dimensão antropocentricamente racional, universal de mundo íntimo. Mas, de qualquer forma, as considerações filosóficas do Ocidente somam com o nosso estudo no sentido de desenhar uma ontologia do Ser que nos enriquece com outros atributos, aos quais são feitas referências a partir de Heidegger (1988). E também por outro aspecto, justifica-se que este diálogo entre campos tão distintos do saber nos esclarece ainda mais acerca da filosofia africana e sobre o objeto de estudo da presente pesquisa.

Martin Heidegger (1988), em sua filosofia, trata sobre o fundamento do Ser. Chama-me a atenção o termo “reunião” que ele emprega em sua fenomenologia para se referir a conexão do *Dasein* (ser-aí) humano no campo transcendental com o

mundo. Esse movimento de reunião faz o *Dasein* se apresentar como um “Ser da lonjura”. Infere-se a lonjura como uma trajetória que liga períodos, entes, em que também se pressupõe uma origem e um destino, mas cujas provas de ligação (ancestral) se apresentam sutilmente como nuances, captados intuitivamente.

O sentido que se traduz esse tratado heideggeriano para o presente estudo desenha um caminho epistemológico em que a ancestralidade se apresenta como um atributo compulsório do espírito humano em reunião com suas origens (de modo consciente ou não), cuja distância espacial, temporal e geracional não se apagam. O termo lonjura ancora atributos identitários capazes de transcenderem as formas do mundo para se sustentarem além do tempo, do esquecimento, do aparente rompimento, da distância instalada. Com efeito, se perpetua na própria linha da lonjura uma referência a origem. E o homem, ao transcender essas formas do mundo, tem condições de reunir com a sua origem.

Em Heidegger é possível fazer diversas digressões relacionando ainda outros aspectos. Essas considerações interpretadas contribuem com a sedimentação de caminho epistêmico em que associo três aspectos: o quilombo à luta dos povos de terreiro, e à ancestralidade da África Negra – dialogando com as perspectivas elencadas no Horizonte de Compreensão (GADAMER, 1999).

Quando aqui é estabelecida qualquer relação entre África e as afrodiásporas, deve-se focar nos aspectos de ligação entre os fatores. Porém, a propositura aqui feita não é uma objeção e nem uma complementação às discussões antropológicas (sobre etnia, identidade, por exemplo), mas, antes de tudo, uma ressignificação filosófica da identidade afrodiáspórica numa macrodimensão, que suponho ser capaz de apresentar a ancestralidade como um signo reunidor dos mais distintos aspectos africanos.

Assim, como o filosofar é essencialmente um trabalho de expansão e de contenção, não se pretende inaugurar uma digressão filosófica, ao reunir ontologia fenomenológica heideggeriana com ancestralidade africana. Sabemos que o estudo estritamente filosófico dos termos empregados por Heidegger (1998) consumiria, por certo, um tratado para o esclarecimento da sua fenomenologia aplicada à presente pesquisa. Porém, destaca-se de Heidegger somente alguns aspectos, dos quais se faz as abstrações dialogais e compreensões.

A partir da cosmovisão heideggeriana sobre a existencialidade humana, é que se compreende o sentido dos termos “reunião”, “lonjura” e “cosmos” como proximidade com ancestralidade.

O contexto filosófico heideggeriano: Martin Heidegger observa em Leibniz – no seu estilo dialogal de escrever –, o senso descritivo e afirmativo. Estilo esse certamente derivado da ideia cristã de verdade autoreveladora. Justamente neste ponto, Heidegger faz sua análise crítica à compreensão de Leibniz sobre o problema do fundamento da verdade por meio da desconstrução do sistema axiomático, lógico e metafísico leibniziano.

Heidegger (1988) revela a fragilidade monadal do sistema leibniziano no que diz respeito a essência do fundamento. Heidegger questiona a essência do fundamento do princípio da razão desconstruindo os axiomas lógicos pela ótica da própria lógica. Esse caminho filosófico dialoga com a proposta de Entrevista Narrativa da pesquisa, cujo postulado é o das possibilidades de Reestoriar (CRESWELL, 2014) e de interpretação acerca do objeto, ao passo que – conforme Muylaert (*et al.*, 2014) –, as metodologias tradicionais, as cartesianamente fechadas, caminham na perspectiva descritiva e positivista do século XIX.

O “desvelamento”, termo heideggeriano, é a verdade ontológica, como visto anteriormente. Ele é um acontecimento, e não um sistema de revelação da verdade, como se supunha o Absolutismo e o Idealismo. A verdade ontológica interpela o ente, não quer dizer que apreende o ente. Apreender seria o mesmo que tentar codificar, decifrar e deter o ente. É também nessa medida que proponho a visão de ancestralidade como “reunião”, “acontecimento” entre o existir de distintas diásporas, e não como um estereótipo antropológico fundado em princípios descritivos de relações transgeracionais entre os povos de matriz africana.

Por fim, retomando a filosofia na perspectiva fenomenológica, Heidegger (1998) diz que a verdade para Leibniz é a verdade do enunciado (proposição). Ou seja, verdade fechada em si mesma, coerente consigo mesma e que impõe às coisas o seu veredicto. Quando questionada sobre sua identidade – a verdade – firma-se sobre si como sendo ela mesma o próprio fundamento.

Para levantar um grande questionamento acerca do fundamento, Heidegger pergunta sobre o fundamento da causa e sobre o fundamento do efeito. Chega, portanto, aos fragmentos horizontalizados das várias manifestações, fruto das interpelações do Ser. Heidegger reconstrói a tão conhecida verdade como uma

representação dessacralizada (profanizada), ou seja, que não foi intencional, planejada, mas apenas escolhida como conexão interesseira da apresentação leibniziana divinizada.

1.3 REUNIÃO: QUILOMBOS BRASILEIROS, AS SOCIEDADES TRADICIONAIS DA ÁFRICA NEGRA PÓS-COLÔNIA E OS TERREIROS.

Apresenta-se nesta pesquisa aspectos do quilombo com sua complexa trajetória histórica, singular, positiva e genuína num diálogo com as sociedades autônomas africanas do período pós-colonial. Mesmo dentro das suas especificidades e contextos, os quilombos brasileiros e as sociedades indígenas da África Negra no pós-colônia são grupos de negros segregados socialmente que têm em comum o aparelho estatal como uma instância paradoxal, uma vez que eles se instalam entre os direitos garantidos em lei e as políticas públicas fragilizadas para estes povos⁹. Povos esses cuja organização social mostra ter um *locus* ancestral e também feminino da raça negra.

Como antes tinha servido de manifestação reativa ao colonialismo de fato, em 70 o quilombo volta-se como código que reage ao colonialismo cultural, reafirma a herança africana e busca um modelo brasileiro capaz de reforçar a identidade étnica. (NASCIMENTO, 1985, p. 124).

O movimento pelos direitos civis nos Estados Unidos da América, a revolução haitiana e as mobilizações negras na África e no Brasil, assim como tantas outras, mundo afora, são modelos de resistência negra. Porém, encontra-se na África uma referência de resistência como atributo evocador da identidade negra para a reunião de família com o seio ancestral da raça negra.

Achille Mbembe, filósofo camaronês, descreve em *África insubmissa: cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colônia* (2005), acerca da África Negra o processo de colonização europeia que teve como carro chefe a religião cristã. O que, com efeito, impactou os diversos povos colonizados (indígenas, africanos) de modo diferente, mesmo após a independência dos países africanos, na década de 80.

⁹ No próprio Brasil existem centenas de sociedades dos povos originários da terra (indígenas) que se assemelham às discussões aqui apresentadas, porém, a relação que estabeleci com as sociedades negras da África não exclui aquelas, porém a escolha que fiz se justifica sob o foco da ancestralidade africana que busco correlacionar com o quilombo Mesquita. Por isso destaco que não busquei compreender somente o *modus operandi* de uma sociedade não-europeia.

Os assuntos referentes ao processo de dominação do empreendimento da colonização envolvem no cerne da questão racial o cristianismo, o Estado e seus desdobramentos políticos. Como consequência, as sociedades autônomas são as mais prejudicadas com o modelo de Estado europeizado (homogeneizante em termos raciais, econômicos, culturais e religiosos), porém são essas comunidades negras africanas que melhor conseguem resistir com autenticidade identitária a esse processo de dominação europeia.

Infere-se de Silvério (2013a, b) que, de um modo geral, a dominação muçulmana, em muitas regiões da África, não significou simultaneamente em arabização em massa do continente. Mesmo incutindo também violências contra o povo, o fundamental era que as autoridades se islamizassem como protocolo, mas a conversão a fé não era uma exigência para as massas. Diferentemente do cristianismo que incutiu o eurocentrismo com processos de violências e conversões compulsórias em massa como equivalência de cidadania. Mesmo assim, conforme Mbembe (2005), as sociedades autônomas conseguiram manter e ou ressignificar suas crenças tradicionais.

Conforme Silvério (2013b), numa perspectiva política e histórica, não seria correto dizer que as sociedades autônomas da África são organizações sociais sem Estado. O mais lógico é afirmar que tais sociedades são por si mesmas uma forma peculiar de “organização estatal”, porém suas estruturas não correspondem necessariamente ao formato de Estado europeu. “Não havia sociedade “sem Estado”, porque, até mesmo nas sociedades mais remotas e descentralizadas, existia um senso de comunidade e de governança”. (*Ibid.*, p. 186).

Ainda conforme o autor:

As cidades-Estado são, na verdade, reinos reduzidos às dimensões de uma cidade e seus arredores. (...). A comunidade cultural é o cimento que une esses Estados, frequentemente em guerra entre si. Assim, banimos do nosso vocabulário as expressões “sociedade sem Estado” e “sociedade segmentar”. Também banimos termos como “tribo”, “camita”, “hamita”, “fetichista” que têm adquirido conotações pejorativas quando aplicadas à África. Descolonizar a história é precisamente derrubar as falsas teorias e todos os preconceitos criados pelo colonialismo. É importante que, aqui, se traga à história (*sic*) algum rigor. (SILVÉRIO, 2013a, p. 424-425).

Embora Silvério tenha uma abordagem descolonial nos dois volumes sobre a *História geral da África* (2013a e b), ele reconhece que, ao mesmo passo que a África contribuiu enormemente para o mundo em diversos aspectos, ela também obteve um

favorecimento dos contatos com os estrangeiros, que deram para o mundo e para a própria África muitos registros da história do continente. Nesse sentido, a história da África está intimamente ligada com a história mundial – ainda que essa narrativa hegemônica critique as narrativas africanas.

Por todas essas razões, como forma de incursão extemporânea e global, não se procura simplesmente buscar num passado características semelhantes entre as sociedades autônomas da África e os quilombos brasileiros, até porque esta comparação linear e causal não contribuiria para o debate. Por isso procura-se a reunião reconciliatória das lutas semelhantes para o enfrentamento das diversas e distintas formas que oprimem ainda hoje, sob lógica dominante, os negros – seja na África, no Brasil ou nas demais partes do mundo.

As sociedades autônomas africanas no pós-colônia, marginalizadas, desenvolvem estratégias de enfrentamento aos efeitos do colonialismo, sobretudo, o que ele gerou, um grande desastre em diversos aspectos: econômicos, culturais, políticos, religiosos e sociais. Por isso, os intelectuais africanos já pensam nas formas de reconstrução identitárias que foram destruídas. E o veículo chefe é a memória.

Infere-se de Mbembe (2005) que os efeitos do sistema de dominação colonialista europeu na África Subsaariana deixaram um legado de perturbação de diversas ordens nas nações africanas pós-coloniais. Porém, a capacidade de sobrevivência e de organização das sociedades autônomas da África Negra em meio ao caos foi, e está sendo, um dos fenômenos que merecem uma grande discussão em termos de raça.

Para Mbembe (2005), além dos constantes e inúmeros desafios de sobrevivência das sociedades autônomas em meio aos conflitos instalados num modelo de Estado com formato europeu, em plena África pós-colonial, há nessa resistência algo relacionado com a afirmação do pertencimento racial que o autor chama de “inteligência africana”.

Os intelectuais africanos têm o entendimento de que a mensagem cristã é a do conflito e do embate. Pois, para a verdade da fé prevalecer, o imperativo do cristianismo consiste no abatimento das outras manifestações de fé, que ele ignora e subjuga. Mesmo sendo o próprio cristianismo o causador do conflito, ele é sempre o narrador e o intérprete teológico dos fatos, e sua narrativa o apresenta como salvação. Diante desse monopólio do discurso, opera também a manutenção do poder colonial que tenta se impor sobre as religiões tradicionais africanas.

Para Mbembe (2005), a inteligência africana pensa e age por estratégias de insubmissão, porém sem uma atitude de violência – como age o colonizador. Diante das formas de dominação, diversas estratégias de sobrevivência negras e quilombolas surgiram em África e no Brasil. Conforme os relatos da entrevista, podem ser observadas, no quilombo Mesquita, diversas estratégias na atuação dos quilombolas, seja elas de enfrentamento ou de insubmissão.

“A Síntese Curricular que nós temos, muitas vezes eles não gostam que a gente trabalha. Só que nós não temos medo de ninguém. A gente peita todos eles trabalhando. E fica assim, é um momento tão grandioso dentro da nossa escola que você não tem noção, que às vezes muitas crianças aqui eles não conhecem sua própria história. E quando você vai perguntar: quem era o seu pai? Quem era o seu avô? Quem era a sua bisavó? Eles vão lembrando do passado deles. Eles acham que isso não é importante, você reconhecer, né, a sua identidade e se autoafirmar. E é isso que eu trabalho com os meus alunos. Isso é muito importante. (...). Então assim, lá [na escola], se você não peitar... se você não partir para cima... eles ignoram você, e você vai ter que fazer o que eles querem”. (Participante nº 3).

“E muitos professores [de fora do quilombo] que chegam ficam, ficam curiosos porque eles veem propaganda da nossa comunidade... eles sabem da, da história, mas através de que? Da televisão. Só que quando eles chegam aqui, não tem o material, aí nós contamos a nossa história, falamos do que acontece aqui... a realidade. Eles ficam curiosos. E a gente leva o material, mas, nós colegas... não é proposto do coordenador pedagógico. (...).” (Participante nº 3).

Conforme Ângela Davis (2016), a não-violência também era umas formas estratégicas dos grupos de negros e negras escravizados nos Estados Unidos da América superarem e enfrentarem o sistema de opressão, como, por exemplo, na luta pelo sufrágio, na formação dos sindicatos, na divisão do trabalho e das funções. A solidariedade estava diretamente relacionada à situação negativa da escravidão, porém traduzida positivamente pelos negros e negras por laços de solidariedade e de igualdade sexual entre eles. Em outro aspecto,

Se as mulheres negras sustentavam o terrível fardo da igualdade em meio à opressão, se gozavam de igualdade com seus companheiros no ambiente doméstico, por outro lado elas também afirmavam sua igualdade de modo combativo, desafiando a desumana instituição da escravidão. Resistiam ao assédio sexual dos homens brancos, defendiam sua família e participavam de paralisações e rebeliões (DAVIS, 2016, p. 31).

Então, na diáspora, por um lado, sobressaem as características de embate, revoluções e enfrentamento, e, por outro lado, se destaca o sincretismo, o anonimato.

E conforme Souza (2016), a própria invisibilidade foi uma das estratégias de sobrevivência dos quilombolas.

As formas de enfrentamento aos sistemas de dominação nas distintas condições, seja elas em África, Brasil, Estados Unidos, revela como que os negros articulam suas respostas à opressão sofrida. Justamente por causa dessas múltiplas formas de resistência, é que Gonzalez e Hasenbalg (1982) dizem que não é possível falar de um movimento negro como um bloco unitário e imutável. Desta perspectiva multiforme, é que se compreende a luta do movimento quilombola alinhada ao movimento negro:

(...), os quilombos, enquanto formações sociais alternativas, o movimento revolucionário dos malês, as irmandades (tipo N.S. do Rosário e S. Benedito dos Homens Pretos), as sociedades de ajuda (como a sociedade dos Desvalidos de Salvador), o candomblé, a participação em movimentos populares etc., constituíram-se em diferentes tipos de resposta dados ao regime escravista. (*Ibid.*, p. 18).

A experiência das sociedades indígenas (tradicionais) da África Negra no pós-colônia falada por Mbembe (2005):

(...) trata-se de reconhecer a apetência das sociedades africanas para a indocilidade. Para além das capas de indolência e submissão, elas foram capazes de produzir os seus próprios procedimentos e idiomas e de empreender uma rebelião silenciosa, face às tentativas que lhes pretendiam impor autoritariamente significações que não coincidiam com a suas próprias “razões práticas”. (*Ibid.*, p. 70).

Assim também, os quilombos no Brasil surgem não apenas como um evento de contestação ao *modus operandi* do Estado moderno, mas como forma de sociedade autônoma, que se organiza dentro de uma inteligência autêntica, e ancestral. Muitos quilombos surgiram a exemplo de Palmares, reconhecido inclusive como “Estado Palmarino”, em que os “quilombolas forjaram um mundo próprio para viverem sua liberdade. Recriaram ali culturas e organizaram-se militarmente para combater os invasores. Estabeleceu-se igualmente práticas econômicas para garantir sua sobrevivência” (GOMES, *in* BRASIL, 2006b, p. 126).

Após a promulgação da CF/88, o quilombo ressurgiu como categoria étnica ou grupo social, em que as pessoas quilombolas são sujeitos de direitos à luz de uma Constituição teoricamente pluriétnica, inclusiva e democrática. Uma Constituição Cidadã?

Entretanto, mesmo após a CF/88, os quilombos, secularmente combativos, sobrevivem às imposições jurídicas, técnicas, burocráticas, racistas, classistas e à gestão neoliberal de um modelo de Estado, cujo *modus operandi* ainda não efetiva os direitos previstos em lei. Por isso, o movimento quilombola, assim como os demais “movimentos sociais têm parte de sua existência fundada com base na contestação do Estado. A reivindicação insistente e a posição contestatória em relação ao Estado representam a espinha dorsal dessas organizações” (SOUZA, 2016, p. 132).

Na África Negra pós-colonial, as sociedades autônomas (indígenas) reagem aos efeitos da colonização e da atuação do Estado sobre a África. Embora os elementos de dominação enfrentados nos países africanos sejam diferentes da pauta quilombola no Brasil, e também diferentes contextos político e histórico, os fatores, capital, raça e poder, estão sempre na base do processo de dominação que diferencia a forma de tratamento da sociedade comum para com as sociedades autônomas. É nesse cenário, com muita luta, que as sociedades africanas autônomas resistem:

(...), já se sabe que o encontro entre as sociedades indígenas e o factor cristão deu num contexto marcado pela violência e pela hegemonia. O que é estimulante para o nosso entendimento da história africana é perceber como, numa economia de supremacia, as sociedades escravizadas desenvolvem estratégias de sobrevivência e de que modo o campo simbólico participa nesses reajustes. (MBEMBE, 2005, p. 26).

Portanto, não tenho a pretensão de traçar paralelos teórico-conceituais para justificar a relação entre as sociedades autônomas africanas e os quilombos brasileiros. Mbembe (*Ibid.*) não faz um levantamento de classificação e identidade de sociedades, de povos ou nações, mas fala das sociedades autônomas de um modo genérico, em um contexto igualmente amplo e multifacetado.

Esta aproximação (quilombo e sociedade indígena africana) justifica também a opção por abordar o estudo sob a perspectiva de raça em diálogo com a luta dos povos de terreiro – em que a terminologia “povos/comunidades de matriz africana” tem um sentido ontológico positivo também para os quilombos.

Portanto, discute-se o viés da abordagem ao quilombo por uma perspectiva de raça. Discute-se também as questões de identidade étnica fazendo sempre diálogos na construção de caminhos que permita compreender os modos de ser da ancestralidade como vínculo que precede as duas categorias teóricas (raça e

identidade étnica). Por isso, estabelece-se diálogo entre as duas formas, buscando uma possível inteireza da identidade negra.

O artigo 3º, inciso I, do referido Decreto [nº 6040/2007] define como Povos e Comunidade Tradicionais os “grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social que ocupam e usam território e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas geradas e transmitidos pela tradição”. (BRASIL, 2016, p. 2).

A categoria “povos e comunidades tradicionais” é aplicada genericamente aos mais de 20 grupos étnicos catalogados pela Seppir¹⁰. A terminologia “matriz africana” é compreendida como categoria de povos de terreiro, porém com uma conceituação aberta, pois:

O conceito (...) baseia-se na histórica luta de movimentos e lideranças tradicionais de matriz africana (...). Chega-se então, não sem conflitos teóricos, mas com uma base concreta e um respaldo histórico, aos elementos que aqui se denomina de Povos Tradicionais de Matriz Africana (BRASIL, 2016, p. 10).

Nesse estudo adota-se o termo “povos/comunidades tradicionais de matriz africana”¹¹ para se referir a quilombos como forma de aproximação identitária desse grupo aos seus princípios humanos, em oposição ao negativo peso semântico escravista do termo “povo quilombola”, que, por sua vez, é uma classificação do Estado Colonial, portanto, “exógena” (SOUZA, 2016) às comunidades.

Outros estudos – como por exemplo da CVN/SBB (2017) e a militância em geral –, têm procurado ressignificar positivamente a terminologia colonial “quilombo” em busca de sentido endógeno, como, por exemplo, modificando a grafia aportuguesada para a grafia angolana: “kilombo”.

¹⁰ Entre os povos e comunidades tradicionais do Brasil estão quilombolas, indígenas, ciganos, matriz africana, seringueiros, castanheiros, quebradeiras de coco-de-babaçu, comunidades de fundo de pasto, faxinalenses, pescadores artesanais, marisqueiras, ribeirinhos, varjeiros, caiçaras, praieiros, sertanejos, jangadeiros, ciganos, açorianos, campeiros, varzanteiros, pantaneiros, caatingueiros, entre outros. (site: <http://www.seppir.gov.br/>), acesso em 16 de novembro de 2018.

¹¹ Em diversos trechos dessa pesquisa, emprego o termo “comunidade” para me referir ao quilombo Mesquita. No entanto, a palavra “comunidade” não objetiva suprimir semanticamente a categoria quilombo, pois, é comum a muitas pessoas que ainda estão em discussões de identidade sobre ser ou não ser quilombola utilizarem a terminologia “comunidade” ao invés de “quilombo”. Esta substituição terminológica é um recurso de linguagem em que o posicionamento do interlocutor – em geral – é de indecisão, de negação ou de incompreensão da questão quilombola que o circunda.

A perspectiva dessa pesquisa é, antes de tudo, uma nova estratégia emancipatória e de releitura que seja positiva, e se possível nos livre de paradigmas colonialistas e dos constructos sociais unilateralistas opressores.

Pretende-se nessa proposta evidenciar referências identitárias vínculos de ancestralidade que transponham o fado histórico da escravidão. Contudo, como já falado anteriormente, sem negar também a escravidão enquanto fenômeno de violações de direitos e evento de formação da diáspora africana no Brasil, e amálgama do racismo estrutural que opera no país.

Eu aprendi, quando criança, que se falava em navio negreiro, escravos, como se nossa história começasse a partir dali. Não! Minha história é milenar, minhas tradições são milenares, minha ancestralidade é milenar. É por isso que eu digo que não sou descendente de escravos, sou descendente de pessoas que foram escravizadas. (Makota Valdina)¹².

Makota Valdina critica a narrativa histórica que se constituiu sobre o negro, que teve, como ponto de partida, o processo de escravização da raça negra no Brasil. Eu também nego da escravidão o seu postulado identitário de um povo que tem raízes, ancestralidade, origem humana para além desse fato humilhante e desumano da escravidão negra.

Por mais que a escravidão negra no Brasil tenha sido longa, ela é apenas uma pequena parte da história dos povos africanos – além do mais, parafraseando Wedderburn (2007), a escravidão no Brasil e na América é um marco colonial que oculta a história africana e a história dos escravizados.

Sendo a escravidão um evento desumano, violador de direitos humanos, nessa pesquisa não é admitida, com efeito, como fator de valoração positiva de uma identidade racial ou étnica, mas justamente o seu oposto. Como afirma Nego Bispo: “o processo de escravização no Brasil tentou destituir os povos afropindorâmicos de suas principais bases de valores socioculturais, atacando suas identidades individuais e coletivas” (SANTOS, 2015 p. 37).

O processo de escravidão negra foi escrito pelos intelectuais colonialistas, como uma espécie de manjedoura que gerou uma nova categoria de seres humanos afrodiaspóricos, ao mesmo passo que alude ao passado um processo dito de civilização e embranquecimento das raças primitivas e inferiorizadas. Frantz Fanon

¹² Site: <http://www.nostransatlanticos.com/video/makota-valdina/>. Acesso em 16 de novembro de 2018.

(2008) fala dessa diferença entre os negros da diáspora para com os negros africanos inculcada no simbolismo dos colonizados: “quanto mais ele [o negro antilhano] rejeitar sua negridão, seu mato, mais branco será” (*Ibid.*, p. 34).

Do processo de escravidão, no mesmo momento em que o colonizado é compelido a se identificar com o colonizador, ele também é forçado a ocultar as suas raízes não-europeias, especialmente quando esses sujeitos são afrodiaspóricos. É muito comum encontrarmos ainda nos debates raciais contemporâneos, especialmente sobre políticas afirmativas de cotas, resquícios dessa violência identitária, que duplamente incide sobre o negro.

Nesse sentido, também Beatriz Nascimento (1985) critica os historiadores que desmembram historicamente o negro:

(...) a História deste [povo negro] só o é se tiver sido marcada por acontecimentos significantes da História da civilização ocidental. O risco maior de tal procedimento de historiadores desta parte do mundo repousa na ruptura da identidade dos negros e seus descendentes, tanto em relação ao seu passado africano quanto à sua trajetória na própria história dos países em que foram alocados após o tráfico negreiro. (NASCIMENTO, 1985, p. 117).

Assim, a história da raça negra é narrada na perspectiva colonial com viés político. Com efeito, como diz Quijano (2005), orchestra-se no processo de escravidão na América a manutenção do poder europeu como fato sustentador de uma narrativa unilateral, universal e hegemônica – conjecturada para o mundo. Já do ponto de vista de reação a essa imposição colonial, Nascimento (*Ibid.*) diz que o quilombo, por todos os seus atributos libertários, é, genuinamente, uma “instituição africana”.

Depreendo também que, para além dos atributos libertários que o quilombo evoca – e que faz dele uma instituição africana –, existem também outros fatores ancestrais dessa instituição que o liga às sociedades africanas:

Assim, a trama da evolução humana revela-nos o homem pré-histórico africano afastando-se penosamente da natureza para mergulhar na coletividade humana em forma de grupos, de comunidades primitivas, agregando-se e desagregando-se para se recompor de outras formas. O que impressiona nessa ascensão é a permanência, através do movimento histórico, até pleno século XX, de comunidades originariamente nascidas na Pré-História. (SILVÉRIO, 2013a, p. 135).

1.4 QUILOMBO: UMA INSTITUIÇÃO AFRICANA

Beatriz Nascimento (1985) apresenta “o quilombo como instituição africana”, porém sem reportar a ele como “um pedaço da África”.

Observando-se a interrelação entre Brasil e Angola, frente ao tráfico negreiro, não é difícil estabelecer conexão entre a história desta instituição na África (Angola) e aqui. A dificuldade está em se estabelecer linhas de contato direto, como, por exemplo, entre a formação de um quilombo aqui e suas origens territoriais e de composição étnica em Angola. Se os componentes nacionais eram descendentes diretos dos envolvidos na África, ou ainda se haveria relação direta com quilombos combativos aqui e grupos africanos que atuavam na zona de guerra naquele momento do outro lado do Atlântico. (NASCIMENTO, 1985, p. 119).

A autora diz ainda que a relação entre Brasil e Angola permaneceu mais próxima, ao passo que, quilombos formados por povos de outras nações, ou por nações mistas seguiram caminhos mais livres, conforme as necessidades que se apresentavam.

Infere-se que, o quilombo como instituição africana nos remete a múltiplos e variados sentidos: de união e de ligação com os atributos identitários dos povos africanos; distanciamento da mentalidade colonialista de opressão impetrada contra a raça negra, desde a escravidão; reconhecimento da capacidade autônoma do quilombo com seus saberes e fazeres – que institui a organização social da comunidade. Conforme relatos coletados no campo, observou-se como a figura da comunidade, mesmo com fortes limitações, autogerencia suas demandas. Isso não significa, portanto, que a reivindicação por políticas públicas do Estado não se figure como pauta elementar da luta quilombola.

“Isso aí... essa comunidade... começava pela igreja. Lá... celebra o padre, vinha de Luziânia, celebrar missa. [Tudo era feito na casa do senhor] Aleixo. Lá na sala é onde lecionava, celebrava missa, escola... vinha aquele padre fazer aquela... como é que fala? É. [Missão]. (Participante nº 8), [Com grifo meu].

“E outra coisa também... onde é minha casa... fizeram casa para muitas pessoas. Foi tudo mutirão. Professor que vinha... [de fora, o senhor Aleixo construiu uma casa de hospedagem para eles]. Tinha uma casa que ele que fez. (...), foi os... pais dos alunos que fizeram. Os pais dos alunos que fizeram a primeira casa para professora”. (Participante nº 11), [Com grifo meu].

“(...) O primeiro transporte que teve aqui, dentro do Mesquita, em setenta, desde de mil novecentos e setenta, foram eles que trouxeram... a associação. A [primeira] associação aqui chamava Redem.” (Participante nº 11).

“E vejo Sandra Braga, assim, muitos criticam [forte emoção, choro], mas eu acompanhei todo processo. Todos os projetos de dentro da comunidade, Direitos Humanos para os adolescentes. Tudo foi ela que trouxe. [solução, choro] todas as políticas públicas que veio pra comunidade, foi ela que trouxe. Toda agricultura familiar foi ela que trouxe. Todos os projetos que deu certo na comunidade ela estava conosco. (...). (Participante nº 1).

Destaca-se aqui algumas atividades do quilombo Mesquita dão continuidade a uma diversidade de trabalhos de interesse coletivo, e que não foram somente de inauguração dos primeiros momentos. Por exemplo, a Caixa Postal do quilombo e o viveiro de plantas comunitário funcionam no terreno da Arenquim. A criação e manutenção do museu do quilombo tiveram a Célia Braga como autora (Neres, 2016). O Poder Público ainda não assumiu essa responsabilidade no âmbito da administração pública.

O quilombo não necessariamente concorre com o Estado em termos de atuações de uma instituição. Porém, se relaciona com ele em diversos aspectos. Em boa parte das suas demandas, os quilombos têm desenvolvido e desempenhado um modelo orgânico de gestão. A principal característica de um quilombo é a resistência frente a um Estado opressor e omissor. E internamente, o quilombo possui inúmeras formas de atuação que caracterizam cada comunidade, e também no âmbito coletivo, em que se observa as associações quilombolas formadas em âmbito regional e nacional – além da associação local, conforme vimos pelos relatos.

O Estado Moderno, enquanto instituição do Poder Público, vinculado ao povo brasileiro (sociedades), às leis, ao território e aos bens patrimoniais, à língua, à nação, e enquanto Teoria Contratualista, é a insígnia materializada de concentração e gestão de múltiplas formas de poder com base em princípios europeus. O quilombo se apresenta como uma instituição africana, nos termos definidos por Nascimento (1985), por guardar características do modelo africano. O quilombo também é capaz de se reinventar a partir dos diversos contextos, bem como agrega múltiplas etnias africanas e não-africanas, e também reúne outros modelos culturais que se uniram aos quilombos, inclusive o próprio modelo europeu.

Portanto, quando pensamos em quilombo, nos referimos a uma conjuntura que destoa desse quadro europeu/universal, pois envolve fatores distintos que lhe confere *status* de instituição autônoma, por causa dos seus postulados: raciais; laços

ancestrais; tradições específicas; gestão econômica, questões políticas, território próprio. Além disso:

Durante sua trajetória, o quilombo serve de símbolo que abrange conotações de resistência étnica e política. Como instituição guarda características singulares do seu modelo africano. Como prática política apregoa ideias de emancipação de cunho liberal que a qualquer momento de crise da nacionalidade brasileira corrige distorções impostas pelos poderes dominantes. (NASCIMENTO, 1985, p. 124).

Diante da opressão do Estado, seja ele colonial ou pós-colonial, seja ele na África ou nas diásporas mundo afora, a dinâmica de existência dos povos negros tem sido significativamente expressiva porque está sempre envolta de “dimensões de resistência e dominação, muito presente no debate sobre quilombos” (SOUZA, 2016, p. 35). Diz ainda a autora:

Desenvolver um olhar analítico sobre os processos que permearam as comunidades quilombolas, marrons, palenqueras, em outros países latino-americanos e no Brasil amplia a percepção da conjuntura na qual se constituíram as estratégias de resistências nas diversas regiões do País. Apesar da extrema coerção e do grande investimento estatal para conter esses processos, esses espaços foram conformados onde houve escravidão e também após o seu término legal. (*Ibid.*, p. 43).

Depreende-se dos estudos acerca de “Povos Tradicionais de Matriz Africana” (BRASIL, 2016) que tradições possuem sentidos paradoxais que remetem a uma relação de saberes transmitidos pela ancestralidade, porém alude também possibilidades de serem reinventadas e ressignificadas nas diásporas. Assim também é que se compreende os quilombos. Ou seja, como um fenômeno que extrapola conceitos, pois seu dinamismo abarca uma diversidade de fatores, de conceitos, de contextos, de povos e de épocas distintas.

Não se pretende aqui o uso do significado de povo que, por injunção, aproxima-se daquele que fundamenta os sentidos modernos de nação, Estado, sociedade, comunidade, que se dissolve em abstrações como “cultura brasileira”, “nação brasileira” e “povo brasileiro”, comumente usadas com o propósito de negar identidades, descaracterizar e sufocar a diversidade, e que servem também de alibi para a não implementação de políticas públicas que contemplem e fortaleçam as identidades na sociedade. (BRASIL, 2016, p. 10).

Apresenta-se, portanto, a concepção de “matriz africana” e da dinâmica africana de resistência negra, no Brasil, na África e no mundo com um elo de ligação,

bem como de distinção. Por todas essas razões, concebe-se quilombo como uma terminologia que se figura como resposta a um regime de dominação que vem desde o Brasil Colônia. Pressupõe-se também que quilombo se constitui de elementos identitários externos de povos africanos, por possuírem saberes próprios e originais de existência e de resistência, embora se apresente por suas variadas formas e dinâmicas próprias.

Compreende-se esse conceito apresentado por Nascimento (1985), “o quilombo como instituição africana”, como sentido próprio da identidade quilombola que tensiona o constructo social pejorativo da identidade atribuída pelo colonialismo. Compreende-se do conceito da autora que a expressão evoca a força da identidade pela ancestralidade.

Resumindo - nessa pesquisa relaciono a terminologia “quilombo” aos povos de terreiro como sendo ambos de matriz africana, cujo intuito é o de expansão semântica do termo quilombo para além da classificação de categoria étnica ou racial.

Verificou-se também as sociedades africanas indígenas no pós-colônia comparadas aos nossos quilombos, como forma de “reunião ancestral” considerando as reflexões de Nascimento (1985), bem como das leituras feitas em Brasil (2016), em Silvério (2013a, b), em Poel (2013) e em Heidegger (1988). Nesse mesmo aspecto, justifica-se esses dois desdobramentos no campo da linguagem como campo epistêmico e ao mesmo tempo como crítica à postura colonialista, que também, por vias epistemológicas, incrustou atributos negativos aos quilombos a partir do processo de escravidão, da ciência e da história.

1.5 A ORGANIZAÇÃO SOCIAL, A IDENTIDADE E AS RELAÇÕES DE PODER

Por tratar sobre quilombo, o termo “raça” tem um relevante valor para este estudo. Uma vez que esta pesquisa expande a perspectiva de “povos de matriz africana” para os quilombos, será abordada a raça negra também como uma conexão africana, mas não como fator único ou isolado. No entanto, não exclui em outros momentos perspectivas outras que possam dialogar com o tema.

Será abordado também o fator raça num contexto que destoa do elemento identidade negra para compreensão do seu sentido num viés político, uma vez que a raça negra esteve e está intimamente ligada às relações de dominação colonial, na

África e nas diásporas. É no postulado de diálogo entre as diversas diásporas africanas que devemos evocar união e fortalecimento das lutas, escreve Garcia-Filice (2017) em *“Tecendo Redes Antirracistas”*.

É sob o espírito colonial que se funda um modelo de Estado moderno, cuja administração se sustenta numa lógica racional de “inclusão e de exclusão” (Santos, 2006).

As conjecturas históricas do sistema de dominação têm por base argumentativa o critério de classificação racial entre brancos, negros e índios. Para Quijano (2005), o sistema de dominação racializada se reproduz e produz na linguagem e no comportamento do próprio Estado, uma relação unilateral, alterista¹³, hierárquica com a sociedade, sobretudo com a parte mais vulnerável da sociedade, chamadas as minorias. Sendo assim, a relação hierárquica, unilateral produz, por sua vez, camadas sociais transversalizadas por blocos: racial, econômico e por gênero. O efeito, como sabemos, é uma massa de sujeitos socialmente vulneráveis.

Para Quijano (*in* PALERMO e QUINTERO, 2014), a questão racial surgiu a uns 500 anos, junto com a modernidade e o capitalismo a partir do processo de colonização das Américas. Para o pesquisador, a questão racial está diretamente ligada a fatores políticos de dominação:

La idea de raza es, con toda seguridad, el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años. Producida en el mero comienzo de la formación de América y del capitalismo, en el tránsito del siglo xv al xvi, en las centurias siguientes fue impuesta sobre toda la población del planeta como parte de la dominación colonial de Europa. Impuesta como criterio básico de clasificación social universal de la población del mundo, según ella fueron distribuidas las principales nuevas identidades sociales y geoculturales del mundo. De una parte: “Indio”, “Negro”, “Asiático” (antes “Amarillos” y “Aceitunados”), “Blanco” y “Mestizo”. De la otra: “América”, “Europa”, “África”, “Asia” y “Oceanía”. (QUIJANO *in* PALERMO e QUINTERO, 2014, p. 100).

Portanto, pensar raça no Brasil, sobretudo a raça negra, exige discuti-la também no contexto político, porque ela se relaciona historicamente com a fundação

¹³ (Aguiar *in* Costa, 2017), o termo “alterista” se refere à concepção filosófica de alteridade, que é muito utilizada pelo filósofo Lévinas para falar da condição periférica em que o Outro se encontra à sombra da definição centralista do Eu. Essas condições distintas de locais de fala tem um peso existencial na perspectiva levinasiana. Há ainda maior desigualdade quando as minorias, que se enquadram como Outro, não somente sofrem existencialmente como também não gozam política e socialmente de seus direitos básicos (direito à vida, à liberdade, por exemplo).

do Estado no seu formato colonial, que depois continua, nos regimes Império e República, as formas de tratamentos racistas para com os negros.

Quijano (*Ibid.*) entende que o postulado de dominação europeia utilizou uma estrutura assimétrica com base nas diferenças raciais, sendo, com efeito, a raça branca a hegemônica, e as demais raças as subalternizadas.

Por mais que a perspectiva decolonial quijanista explique os processos de dominação por critérios diversos, especialmente os racializados, a discussão sobre a raça negra somente em termos de dominação não abrange por completo a questão racial. Como vimos anteriormente, os fatores que compõem a questão racial envolvem múltiplos aspectos. Porém, a denúncia de dominação tem sido o mais caro para a raça negra. Embora a pesquisa se ocupe das questões de dominação, mesmo assim um breve conceito de raça para uma conversa preliminar é elementar.

A noção de “raça”, variável no tempo e no espaço, é conceitualizada por Banton (1979) como um idioma que remete a diferentes significados: primeiro como descendência comum, na medida em que os povos classificam a si e aos outros com base em características físicas inatas, deslizando posteriormente para o sentido do povo ou nação; segundo, o termo “raça”, empregado por monogenistas e poligenistas, tem significados diferentes, sendo utilizado por estes últimos como sinônimos de “tipo”, como o objetivo de sustentar a diversidade de tipos na origem do homem; e terceiro, o termo “raça” entendido como subespécie, seja como adaptação, seja como fase de uma evolução da espécie. Foi prevalecendo, porém, o conceito de raça como descendência. No uso corrente, graças ao crescente descrédito provocado por associação à ideologia racista sob o nazismo, foi dando lugar ao conceito de etnia ou minoria étnica. (SILVA, M., 2019, p. 39)

Ainda conforme o autor, ao tratar das situações de racismo no distrito de Braga em Portugal, ele diz que “alguns conceitos, se isolados, são insuficientes, mas, quando articulados, contribuem para compreender e explicar os conflitos étnicos” (SILVA, M., 2019, p. 49). Dessa feita, conteúdos tão amplos e tão multifacetados como raça e etnia não podem ser reduzidos a conceitos isolados, pois eles gravitam entorno de questões muito complexas. A minha reflexão aqui sobre identidade não abrange a totalidade do tema, mesmo fazendo breves considerações sobre raça e etnia, mas indaga as relações de poder arroladas a questão racial num contexto político de dominação¹⁴.

Mesmo após as observações aqui feitas o conceito sobre etnia trazido por Silva (2019) nos ajuda a compreender a dimensão da discussão em que se inscreve a

¹⁴ Sobre etnia ler: Wade, 1997; Carvalho, 2001; Arruti, 2008.

temática aqui abordada. E, portanto, quando falo de terminologias generalizantes elas não objetivam traduzir os sentidos gerais de tais terminologias, mas antes, provocar reflexões no grande horizonte de possibilidades de discussão.

O conceito de etnia, quer do lado do observador quando dominante, quer a partir da consciência dos próprios sujeitos-membros, sobretudo quando dominados, pressupõe uma identidade étnica que remete a subjetividade daqueles a quem se aplica. Assim, é possível relevar, segundo Poirier (Bréton, 1983), a percepção de uma “comunidade de memória (história e mito), de valores (conceitos, códigos e símbolos), de nome e de aspirações (o querer viver em conjunto). (SILVA, M., 2019, p. 39). (Grifo meu).

A terminologia “identidade étnica” demanda outros vocativos, por vezes, também abrangentes, por estar sedimentada na subjetividade das relações humanas. E nas subjetividades em concorrência, prevalece na correlação de forças instituída pelo poder hegemônico a assimetria do poder de dominação – que, com efeito, acaba por suprimir e oprimir nas narrativas ditas “oficiais” os elementos identitários singulares de cada povo subalternizado.

Como um dos impulsos “emancipatórios” (CARVALHO, 2001), é que a questão racial tem para esta pesquisa um sentido africano, ancestral, de matriz africana, quilombola – que, embora dialogue com os referidos conceitos em fundamentos gerais –, aqui se apresenta recolhido para além dos fatores de dominação política das relações de poder e do condicionamento epistêmico dos próprios termos técnicos da literatura. Nesse sentido, discuto os processos de dominação como um fator político e histórico num campo macro, mas também dimensiono no micro a comunidade estudada, porém sem tentar homogeneizá-la por paradigmas conceituais da amplitude do tema. Um caráter fundante da dominação hegemônica é o princípio da universalização, somado à uniformização, em que se suprimem as minorias. E no sentido inverso, reconheço que o aspecto local tem forças internas emancipatórias para firmar também os princípios basilares da identidade de um grupo porque “não precisamos contar a história do mundo para entender qual parte herdamos dela. Todos estamos inseridos em contextos próprios que nos revelam com sutileza cotidiana nosso recorte social (...)”. (TUKANO, 2019, p.100).

A expansividade – seja pela própria teia política do discurso de dominação, seja pelo princípio semântico dos termos, ou por outros elementos como a miscigenação – tende a engolfar a força local no paradigma da homogeneização. A nossa nação foi constituída pela “diversidade dos povos que foram trazidos para o Brasil e que alguns deles se constituíram ao longo da história enquanto Povos Tradicionais de Matriz

Africana e, que esses não se constituem em uma unidade homogênea” (BRASIL, 2016, p. 28).

Nesse aspecto, também Gomes diz:

(...): povos, tradições e culturas não podem ser transformados em homogêneos. E no vasto continente africano existiam vários povos (com diferentes sistemas políticos, culturais e sociais). Portanto não podemos buscar uma singularidade (aspecto comum) exclusiva em torno deles. Mas sim analisar mudanças e transformações permanentes que também continuaram com os africanos transportados como escravos. (GOMES, *in* BRASIL, 2006a, p. 114).

Sendo assim, infere-se de Gomes (*ibid.*), que os negros se constituem no Brasil como povos de origem africana. Porém, não se pode considerar que estes laços transgeracionais e ancestrais determinem uma cultura homogênea africana na diáspora brasileira. Pois, além da diversidade étnica na própria África, houve também no Brasil, por força da escravidão, uma mistura entre as diversas etnias africanas, e entre diversos povos africanos, indígenas e europeus.

A questão da identidade nos remete a abordagens cadenciadas especialmente pela antropologia. Porém, é interessante observar que um dos fatores emancipatórios para os Mesquita emerge da sua concepção própria de “identidade quilombola”. Pelos relatos dos participantes da pesquisa observou-se que a “identidade quilombola Mesquita” se coloca além dos fatores étnico-raciais aqui já discutidos – ela ganha na comunidade uma dimensão política, de luta, de defesa dos interesses da pauta quilombola.

Sendo essa inferência uma das considerações hermenêuticas da pesquisa, é imprescindível que se reforce aqui a ideia do “Horizonte de Compreensão” como dimensão que dissolve as contraposições das distintas narrativas. Por mais que, à luz da literatura, os termos empregados pelos quilombolas sobre ser quilombola Mesquita figure como algo ambíguo, equivocado, complexo ou de difícil assimilação e associada com a questão quilombola, os Mesquita perfazem um movimento fenomenológico entorno de um fundamento ontológico, cujo caráter dinâmico é político (relacional/situacional), e a base é o fator ancestral.

“Então, é isso. Assim mesmo tem muita gente aqui que fala que não é quilombola. (...). E... quem não quer ser quilombola, que vai embora. Aqui é livre. Aqui tem 3 saídas. Ele pode sumir. Pra mim, eu abraço com os dois braços e as duas pernas. Sou quilombola mesmo. Não quero nem saber. E

esses atrevidos que entram aí, eu quero que es sumam também. Que aqui eles não são, não foram chamados não. (...). (Participante nº 12).

“É muito difícil, que têm umas partes, lá, como está dizendo, uns querem ser quilombola, outros não. Tem uns padres que vem, que são convencidos pelo prefeito, né. Agora, graças a Deus nós temos esse. Esse padre que veio para cá agora. (...), ele é mais quilombola do que o prefeito. Ele não é chegado à prefeitura. Ele fala muito pelos quilombos. (...), que muita gente aqui (...) vive falando pra mim que não tá indo pra igreja, pra missa porque não gosta do padre. Que o padre fala que é quilombola.” (Participante nº 8).

“Eu sou (...) aquilombolado do quilombo Mesquita” (Participante nº 8).

“(...). Não sabia o quê. Aí agora eu estou vendo, né, o negócio do quilombo. E eu gosto. Eu quero ser quilombola. (...). (Participante nº 9).

Além do caráter subjetivo da identidade, como observa-se dos relatos, o Mesquita apresenta uma dimensão com mais requisitos além dos saberes tradicionais – que, a depender do contexto e das circunstâncias, evoca um caráter do quilombo enquanto instituição africana, mas que também é semelhante às prerrogativas do Estado no processo de concessão ou de suspensão de nacionalidade para um estrangeiro. Assim, além da identidade autodeclarada, ela é igualmente autoatribuída; ambígua, subjetiva, para efeitos de deliberação sobre a decisão de seu pertencimento ao seu seio Mesquita ou não.

A longa discussão apresentada até aqui traz um caráter fundamental para a compreensão da organização social do quilombo Mesquita, que, em alguma medida, nos remete às origens africanas. Silvério (2013b) nos mostra como o processo de dominação europeu incidiu sobre as estruturas sociais da África:

A primeira das consequências sociais ocorridas, é resultado direto do estabelecimento do colonialismo, foi a imposição da nova administração burocrática europeia, estranha aos sistemas políticos africanos preexistentes. No topo da antiga elite político-religiosa, havia agora uma nova classe de burocratas e homens de negócio europeus. (Ibid., p. 404).

E sobre a situação organizacional dos ex-escravizados da diáspora africana, especialmente nas Américas, vai dizer Silvério: “quanto menos estável fosse a sociedade, tanto mais os africanos e afro-americanos influenciariam a sua estrutura e conquistariam um espaço para si mesmos e para os seus descendentes”. (SILVÉRIO, 2013b, p. 325). Inere-se também do autor que a identidade e emancipação é um caráter determinante para a organização social, pois a emancipação não

necessariamente é uma total independência em relação ao dominador e nem a substituição do lugar que ele ocupava, mas, sobretudo, uma engenhosa estratégia adaptativa, porque “quando lhes era possível – caso não lhes restasse outro recurso –, os africanos e afro-americanos adaptavam-se às condições nas quais se encontravam” (*Ibid.*).

Conforme Silvério (2013a), o surgimento dos primeiros Estados na África Equatorial se relaciona diretamente com processos migratórios, inclusive a Angola, antes de se instituir Estado, foi precedida por formações étnicas antes do século XI. É interessante destacar nessa região africana as características preponderantes dessas formações:

A autoridade na aldeia se baseava em princípios territoriais e, portanto, políticos. Assim, desde o começo, os povos de língua banto tiveram chefes políticos a nível de aldeia. Já os povos que adotavam a sucessão matrilinear de outras línguas (...) não chegavam a exercer sobre eles o poder de chefe. (SILVÉRIO, 2013a, p. 529).

E dessa maneira também é que um Estado africano, enquanto instituição tinha sua originalidade:

Houve casos, porém, em que não nasceu um Estado, embora as condições sociais e ecológicas fossem favoráveis. Assistimos, então, à elaboração de distintos sistemas políticos. Alguns valorizavam a igualdade acima de tudo e recusaram-se a abandoná-la. Outros preservaram parte desse espírito igualitário, formando confederações de linhagens baseadas em associações ritualizadas sem chefe (o caso dos ngbandi). (SILVÉRIO, 2013a, p. 530).

O processo emancipatório de fato confere atribuições e responsabilidades à altura das conquistas. Nesse sentido, o quilombo não está para o Estado como um povo passivo de definições jurídicas, antropológicas e políticas acerca de sua identidade. As conquistas da questão quilombola e negra não foram concessões auferidas pelo Estado, mas, antes de tudo, as conquistas são fruto da resistência e da luta do povo preto. Num aspecto original, o próprio quilombo, enquanto instituição africana institui a sua organização social. Aliás, como se depreende de Silvério (2013b), as estruturas sociais das sociedades africanas sempre foram autônomas, portanto o movimento contracolonial é, para todos efeitos, um encontro ancestral.

É importante observar ainda que, tal como um estrangeiro, que têm os seus direitos restritos, em relação ao cidadão nato no Estado Moderno, o indivíduo não-quilombola, mas, reconhecidamente atuante em prol do quilombo e coletivamente

considerado “quilombola”, não faz jus aos direitos de um quilombola autodeclarado e reconhecido formalmente pelo Estado.

Também sob outra perspectiva, as raças não podem ser classificadas num mesmo tópico de globalização e de generalização como sendo meros frutos de processos coloniais, pois concorria com este quesito a hierarquização das raças sob postulados arianistas. Foi justamente com essa argumentação de que os povos originários da terra eram definidos como “sem alma” e que os negros eram “inferiores, animalizados e pagãos”. Argumentação essa que justificou a servidão, a exploração e a escravidão no Brasil.

Os fatores de miscigenação, desde o período colonial, juntamente com outros contextos, redesenham novas culturas, e, por estes mecanismos, conservaram as mesmas estruturas racistas. A miscigenação ainda é empregada como tangente para encobrir o antigo racismo. Novos rótulos figuram estereótipos racistas pela lógica da generalização e do embranquecimento. Por isso, ainda há quem diga que falar de raça no Brasil não faz sentido, pois “somos todos miscigenados”, e que, portanto, seria mais categórico se referir à “identidade étnica”.

Como dito anteriormente, o termo raça não é capaz de traduzir por si só o que quer dizer “negro”, “africano” ou “cultura africana”. Por isso, Gomes (*in* Brasil, 2006a) fala de uma “identidade étnica” como uma forma de reconhecimento da pluriétnicidade complexa, dinâmica, múltipla, e não como argumento de supressão das identidades das etnias imersas num processo de miscigenação. Os africanos que foram escravizados “não eram uma multidão ou massa trabalhadora – sem rosto ou forma – como ainda insistem em dizer alguns manuais” (GOMES *in* BRASIL, 2006a, p. 116).

É dessa feita que a terminologia “identidade étnica” também gravita entorno do quesito generalista. Esse termo não se dirige a nenhuma raça específica, por isso ele pode se referir a qualquer povo em sua singularidade histórica, de não-escravidão, por exemplo. E assim, se torna insuficiente para abarcar os elementos históricos da identidade negra – por sinal, caros para os movimentos de luta, nas reivindicações dos seus direitos e na autoafirmação de sua identidade negra.

Sendo assim, na contramão dos discursos hegemônicos, faz mais sentido empregar o termo “identidade étnica” para os nossos estudos quando houver marcadores da identidade negra como complementos que sejam incontestáveis nas discussões. Dessa feita, o processo de escravização é, para o meu entendimento, esse “marcador incontestável” que comprova o extermínio e o epistemicídio a que a

raça negra foi submetida. Porém, a violência da escravidão e todos os seus resultados que afetam a raça negra sempre foram negados pela narrativa histórica hegemônica.

Os próprios livros de história maquiaram, por muito tempo, esse fator genocida e epistemicida da escravidão. Em contrapartida, os quilombos são os “marcadores incontestáveis” do horror da escravidão. Como vimos, os quilombos também receberam o mesmo tratamento discursivo da narrativa hegemônica, porém os quilombos têm o caráter político de uma sociedade com organização social própria, com território próprio, com narrativas próprias, com estratégias peculiares, com memórias preservadas.

A identidade étnica, como já vimos, é um termo que se relaciona, em alguma medida, com a racionalidade de homogeneização e uniformização do pensamento ocidental – presente no discurso hegemônico –, cujos pilares é a cosmovisão do colonizador. Nego Bispo (SANTOS, 2015) descreve bem essa perspectiva:

O povo eurocristão monoteísta, por ter um Deus onipotente, onisciente e onipresente, portanto único, inatingível, desterritorializado, acima de tudo e de todos, tende a se organizar de maneira exclusivista, vertical e/ou linear. Isso pelo fato de ao tentarem ver o seu Deus, olharem apenas em uma única direção. Por esse Deus ser masculino, também tendem a desenvolver sociedades mais homogêneas e patriarcais. Como acreditam em um Deus que não pode ser visto materialmente, se apegam muito em monismos objetivos e abstratos. (*Ibid.*, p. 38 e 39).

Quando se lê Gonzáles e Hasenbalg (1982), depreende-se que o fator raça no Brasil, especialmente no período da ditadura militar de 64, não era declaradamente um *apartheid* ao modo norte-americano ou sul-africano. A ditadura militar brasileira, assim como a escravidão, não deve ser vista apenas no seu quesito político, pois, quando se verifica o fator raça, gênero, renda, residência, qualificação profissional, emprego, descobre-se o “lugar do negro”.

Se o quilombo é a prova patente e incontestável da escravidão e dos seus desfechos, a população negra em geral terá como marcador incontestável na discussão racial o seu “lugar de negro”. Lugar esse, assombrosamente real, mas invisibilizado pelo silenciamento do discurso hegemônico e homogêneo do Estado quando o assunto é raça.

Os diferentes modos de dominação das diferentes fases de produção econômica no Brasil parecem coincidir num mesmo ponto: a reinterpretação da teoria do lugar natural de Aristóteles. Desde a época colonial aos dias de hoje, a gente saca a existência de uma evidente separação quanto ao espaço

físico ocupado por dominadores e dominados. O lugar natural do grupo branco dominante são moradias amplas, espaçosas, situadas nos mais belos recantos da cidade ou do campo e devidamente protegidas por diferentes tipos de policiamento: desde os antigos feitores, capitães do mato, capangas etc., até a polícia formalmente constituída. Desde a casa-grande e do sobrado, aos belos edifícios e residências atuais, o critério tem sido sempre o mesmo. Já o lugar natural do negro é o oposto, evidentemente: da senzala às favelas, cortiços, porões, invasões, alagados e conjuntos “habitacionais” (cujos modelos são os guetos dos países desenvolvidos) dos dias de hoje, o critério também tem sido simetricamente o mesmo: a divisão racial do espaço. (GONZALEZ e HASENNBALG, 1982, p. 15).

É na perspectiva política e histórica entre raça e Estado que os quilombos também estão inseridos. Pois, a pauta de luta do povo negro esteve sempre relacionada a diversos fatores, tais como renda, moradia, qualificação profissional, combate ao racismo e ao preconceito, educação, alimentação, transporte e saúde, políticas públicas – enfim. E, para o quilombola, acrescenta-se a questão fundiária e as políticas públicas específicas para quilombolas.

O povo negro, como inferimos dos autores Gonzalez e Hasenbalg (1982), teve o seu lugar marcado por causa desse processo político da ditadura militar de 64 chamado “Milagre Econômico”, que, mais uma vez na história do país, confinou socialmente os negros em espaços de múltiplas violações de direitos, ao mesmo tempo que ocultou que esse procedimento esteve ligado a fatores raciais.

Partindo dessa realidade – de violações de direitos e de invisibilidade – é que os diversos movimentos negros se reorganizam, definem suas metas, fazem escolhas epistemológicas para modificar essa correlação de forças, bem como trabalham a identidade negra, a identidade étnica e as questões raciais numa perspectiva multidimensional, transversal, intersetorial, especialmente no que diz respeito às políticas públicas.

1.6 RAÇA NEGRA E OS MOVIMENTOS SOCIAIS BRASILEIROS

Raça negra e resistência é um ponto de reflexão em que seria necessário fazer um levantamento histórico dos diversos movimentos negros. Como o foco da pesquisa é raça num estreitamente com o quilombo, é necessário também fazer uma apresentação do movimento quilombola. Os caminhos de reivindicações de direitos dos negros não são muito diferentes para ambos os movimentos. O que muda essencialmente são as especificidades das pautas dos movimentos (negro e

quilombola), bem como os contextos em que eles se articularam, e as dinâmicas próprias de cada segmento. Bárbara Souza (2016) faz um histórico do Movimento Quilombola Brasileiro em que ela apresenta as relações de proximidade, assim como as especificidades de cada segmento na luta por direitos.

Destaca-se da autora a narrativa cronológica de ingresso da questão quilombola na esfera pública, especialmente na representatividade da Constituição Federal de 1988. Vencendo preconceitos, enfrentando violências e múltiplas adversidades, os quilombolas, através do Movimento Quilombola Brasileiro e das variadas articulações do movimento negro, foram se configurando em cadeias regionais e depois como pauta nacional.

Souza (2016) fala do surgimento dos movimentos mais expressivos para os negros e quilombolas, tais como a Frente Negra Brasileira-FNB (1931, SP); o Teatro Experimental do Negro-TEN (1944, RJ); o Movimento Negro Unificado-MNU (1978). Vários coletivos, urbanos e rurais, se reuniam em âmbito estadual, dos quais formaram-se congressos, seminários, encontros, fóruns. Na pauta quilombola, a mobilização de grande destaque foi no final da década de 80 “das comunidades negras rurais do Maranhão” (SOUZA, 2016, p. 137). Na mesma época também no estado do Pará, as comunidades quilombolas estavam em grandes articulações, as quais foram base das representações “para o processo de defesa dos direitos das comunidades do estado, e para fortalecer a articulação na Assembleia Constituinte para a efetivar o Artigo 68, do ADCT” (*Ibid.*).

Outros encontros e mobilizações regionalizadas das comunidades quilombolas, e seus desdobramentos políticos incidiram no processo da Assembleia Constituinte, comunidades quilombolas mobilizadas de alguns estados (com destaque para o Rio de Janeiro, São Paulo, Bahia, Goiás, Maranhão e Pará), como o apoio de organizações do movimento negro como o CCN (Centro de Cultura Negra do Maranhão) e o Cedenpa (Centro de Estudo e Defesa do Negro no Pará), estabeleceram articulações para a construção de uma proposta conjunta que abordasse essa dimensão, em uma perspectiva de direitos, na Carta Magna. (*Ibid.*, 2016, p. 137).

Conforme a autora, já nos anos que se seguiram após a CF/88, novos desdobramentos de articulações do movimento quilombola se ampliaram e se fortaleceram com o surgimento da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas-Conaq, fundada em 1996, em Bom Jesus da Lapa/BA, “durante reunião de avaliação do I Encontro Nacional de Quilombolas. É uma organização de âmbito nacional, que representa os quilombolas do Brasil. Dela

participam representantes de comunidade de 22 (vinte e dois) estados da federação” (SOUZA, 2016, p. 180).

Conforme Souza (2016), a Conaq tem em sua estrutura a representação de 24 estados, exceto Roraima e Acre que não possuem registros de quilombos. De acordo com o Relatório Final da CVN/SBB, excetuando o Entorno, o Distrito Federal também não possui formalmente registros de quilombos, embora exista no quadrilátero evidências de existência de comunidade quilombola anterior à construção de Brasília, assim como parte do território do DF que pertenceu ao quilombo Mesquita:

Hoje, após muitas perdas, a delimitação do Kilombo corresponde a uma fração insignificante do que um dia foi. Para se ter uma ideia, toda a região onde atualmente se encontram os Condomínios do Lago Sul e as Regiões Administrativas (RAs/DF) de São Sebastião, Jardim Botânico, a Reserva da Marinha do Brasil, todo o Lago Paranoá e o (*sic.*) bairros Lago Sul e Lago Norte, se estendendo até o Paranoá e parte de Planaltina do DF, já pertenceu comprovadamente ao Mesquita.

Além disso, praticamente metade da cidade de Santa Maria, pertence ou pertenceu aos ancestrais quilombolas, tendo por proprietários personagens como Manoel Pereira Braga ou Pereira da Paixão. Hoje, esta herança é alvo de disputa judicial entre o Governo do DF e os quilombolas que aguardam, além da indenização pela ocupação de parte desse território, a justa negociação pela fração que tende a expandir a cidade. (CVN/SBB, 2017, p. 159).

Conforme Neres (2016) e o Relatório do Incra (BRASIL, 2011b), a região de Santa Maria e onde hoje é o município goiano Santo Antônio do Descoberto, e outras áreas formava “(...) extensa era ocupada pelos negros fugitivos, abandonados ou alforriados. Os quilombos abrangiam pontos localizados desde o rural de Luziânia até Santa Maria, Alagado e Formosa com fluxos e trocas entre si” (BRASIL, 2011b, p. 77). Dentre essas relações também era que se davam os casamentos.

1.7 A TRAJETÓRIA JURÍDICA DA QUESTÃO FUNDIÁRIA QUILOMBOLA

A história da terra no Brasil vem de antigos sistemas fundiários da Coroa portuguesa. O condicionamento jurídico da questão fundiária do Brasil precede, portanto, a própria colonização do território. O mais comum desses dispositivos foi o sistema de Sesmarias, do século XIV.

Em termos gerais, os dispositivos jurídico-administrativos do Estado Absolutista consistiam em prerrogativas “discricionárias” da Coroa. Dessa feita, o sistema de

Sesmaria consistia numa s3ria de medidas do Estado para garantir as produ33es e a economia do reino. O sistema de Sesmaria passou por algumas modifica33es, mas a sua principal medida, destacada nesse dispositivo, consistia na escolha do sujeito que recebia de doa33o da Coroa as terras e todos os incentivos para a produ33o agr3cola na propriedade.

A discricionariedade 3 um princ3pio do Direito Administrativo do Estado Moderno. Mas, como vimos, a liberdade de a33o (arbitrariedade) do agente p3blico 3 uma prerrogativa pautada por seculares processos de concess3o de privil3gios, conforme os interesses do Estado, mas permeados de subjetividades formalmente legitimadas pelos atos administrativos.

Numa leitura cr3tica, pode-se considerar que houve, h3 um grupo de privilegiados pelo Estado e outros grupos desprestigiados. O crit3rio de escolha dos sesmeiros brasileiros n3o poderia ser diferente, tendo, portanto, como base o estere3tipo colonialista: homem branco, colono, de origem europeia. Um escravizado s3 poderia ser m3o de obra nas produ33es, pois ele era igualmente uma propriedade dos fazendeiros, e por isso, n3o poderia ter propriedade¹⁵. Por esse mesmo motivo de favorecimentos a um grupo de privilegiados, 3 que o sistema de colonato teve impulso no Brasil, ap3s a aboli33o da escravatura.

Desse pseudo-modernismo das for3as de produ33o do pa3s, depreende-se de Nei Lopes (2008) que o Estado arrolava um duplo processo, que, por um lado, se empenhava no embranquecimento da ra3a, e, por outro, o impetrava o exterm3nio da popula33o negra, conforme a fala de Oliveira Vianna:

Consultado sobre o projeto, Oliveira Vianna afirmou: “tamb3m sou contra a imigra33o de quaisquer outras ra3as que n3o as ra3as brancas da Europa [...] Devemos muito ao negro, mas, sem d3vida, teria sido infinitamente melhor que eles n3o se tivessem constitu3do num dos grandes fatores da forma33o da nossa nacionalidade”. (*Ibid.*, p. 205).

Em outros momentos, o autor apresenta mais provas do processo de exclus3o da ra3a negra, como veremos adiante a afirma33o de Osvaldo Aranha em 1938, em

¹⁵ Salvo em alguns casos – como depreendemos de Scarano (1994) –, em que os escravizados recebiam alguns incentivos parcos para o aumento dos lucros e da produtividade para os senhores, quando encontrava uma quantidade muito volumosa de diamantes, por exemplo. Dentre esses “regalos” para o escravizado estava a alforria/liberdade, o que n3o era pouca coisa. Por3m, diante das in3meras vulnerabilidades, a liberdade possibilitava ao alforriado trabalhar para si pr3prio.

que ele era ministro das Relações Exteriores. O resultado desse procedimento de exclusão social e racial é o extermínio em massa da população negra.

Ainda sobre a questão da terra, além da forma de aquisição da propriedade com o sistema de sesmarias, o Estado colonial fixou mais retrocessos para a população negra na questão fundiária, como se observa na Carta de Lei de 1809:

Da propriedade da terra eles (mulatos, pardos e/ou mestiços) são, por seu turno, prudentemente afastados. Na Carta de Lei de 1809, em que o Príncipe Regente institui, no Brasil, a Ordem da Torre e Espada, franqueia-se aos comendadores, para 'aumento da agricultura e povoação', o direito de aforarem parte do terreno das comendas, mas com esta restrição: de só o fazerem a 'colonos brancos'. No passado (...) essas prevenções afastaram os homens de cor da grande propriedade sesmeira. (Viana *in* CVN/SBB: 2017, p. 51). (Grifo meu).

Com a Lei de Terras de 1850, as terras passaram a ser adquiridas somente pela forma de compra, o que também limitava e impedia o acesso aos pretos, uma vez que suas formas de aquisição eram muito variadas. Destarte, poucas aquisições de bens eram feitas por meio de compra – uma vez que os escravizados não possuíam renda, e, quando possuíam, era para manutenção das necessidades básicas, tais como, alimentação. Conforme Souza (2016):

A Lei de Terras representou o retorno ao regime das Sesmarias adotado desde o período colonial, regime este que garantia a posse da Terra aos senhores sesmeiros e seus protegidos. Isso, na prática, significava dizer que os negros e mestiços não teriam direito àquelas terras que cultivaram; de fato suas terras, e o que faziam, muitas vezes, há décadas. Com a vigência da referida Lei, [os negros] passaram a ser legalmente invasores, justificando assim a ação do Estado no sentido da retomada e devolução das terras aos senhores sesmeiros. (CVN/SBB, 2017, p. 50). (Grifo meu).

Em linhas gerais, na história do Brasil, as violações de direitos aos negros sempre foram cumulativas, constantes e sucessórias. Em termos de justiça aos negros, ela nunca foi efetivada. Por isso, a abolição da escravatura foi um processo parcial e incompleto para efetiva justiça, pois, na mesma medida em que liberta os negros do jugo da escravidão, encarcera-os novamente através de impeditivos burocráticos para que eles não tivessem direito à propriedade, ao trabalho formal e à renda, à moradia, à dignidade, à igualdade de direitos e de acessos a bens, ao respeito.

Para além dos fatores humanos, dentro de um senso lógico e econômico, o Estado deveria ter criado um caminho de políticas públicas reparatórias,

compensatórias e de promoção da igualdade racial, concomitantemente ao processo abolicionista. Mas, por princípios puramente moralistas, racistas e arianistas, a ação do Estado foi justamente o contrário. Ou seja, incutiu em seus atos as políticas de extermínio, de embranquecimento e de exclusão da raça negra do projeto de Nação – criado após a abolição da escravidão. Quase na metade do século XX, Osvaldo Aranha, até então ministro das Relações Exteriores, do governo Vargas, pronunciou abertamente:

O Brasil precisa ser corretamente conhecido. Especialmente a sua situação política. E, já que vai estudar os negros, devo dizer-lhe que o nosso atraso político, que tornou esta ditadura necessária, se explica perfeitamente pelo nosso sangue negro. Infelizmente. Por isso, estamos tentando expurgar esse sangue, construindo uma nação para todos, limpando a raça brasileira” (*Apud.* LOPES, 2008, p. 206).

Inclusive após a abolição, o sistema de embranquecimento desenvolvido pelo Estado brasileiro fomentou a criação de colônias europeias e depois japonesas Brasil afora, dando a estes escolhidos lugares privilegiados no cenário econômico e social, negando, assim, mais uma vez o acesso dos negros aos bens coletivos.

Esse foi o estilo de vida, precária, em que os negros foram condenados a ter que viver, inclusive de forma quase que autossuficiente, ou senão se esquivando de tantas outras formas de violência.

Por meio de diversas formas de cerceamentos, legais e ilegais, o Estado manteve sua relação de segregacionismo racial entre negros e não-negros no Brasil. E a pseudo-democracia racial, sob o invólucro da miscigenação, é uma das maneiras mais sagazes de invisibilidade da questão racial.

Para os quilombolas, os laços ancestrais estão intrinsecamente relacionados com a terra. A propriedade tem para eles um valor elementar na questão identitária. Nas palavras de Souza (2016), “a identidade [quilombola] tem íntima relação com a noção de territorialidade” (*Ibid.*, p. 99). Ainda conforme a autora, a concepção de identidade quilombola tem esse viés associado ao território porque é nele que “a comunidade constrói suas perspectivas educacionais, de saúde, de sustentabilidade, enfim, seus aspectos sociais, culturais, econômicos e históricos” (SOUZA, 2016, p. 81).

No ano seguinte da abolição da escravidão, em 1889, o Brasil é proclamado República. As comunidades quilombolas já relegadas ao esquecimento são isoladas

e desconsideradas, por não haver mais expressamente proibições de sua existência, pois a escravidão já havia terminado. Porém, as reverberações do regime escravista ainda imperavam. Sendo assim, antes era o anonimato que conferia condições de as comunidades existirem socialmente. Após a promulgação da Constituição Federal de 1988, essas comunidades agora são obrigadas a operar sob uma lógica totalmente oposta ao anonimato, ou seja, a lógica da exposição – a partir do critério de autodeclaração para o reconhecimento étnico perante o Estado, conforme apresentei anteriormente sobre o nº Decreto 4887/2003.

O reconhecimento público de sua existência identitária, e autodeclaração são critérios para o quilombola fazer jus aos seus direitos, sobretudo em questões fundiárias. Conforme Santana (2008):

A ressignificação traz à baila as inovações quanto à titularidade e característica da propriedade atribuída às comunidades quilombolas, refletindo, conseqüentemente, na conceituação. O titular não se refere a um indivíduo, mas a uma coletividade simbolizada pela comunidade quilombola que afirma modos de vida a partir de processos de construção e afirmação identitária. (*Ibid.*, 2008, p. 99).

Pelo fato de os quilombolas serem reconhecidos etnicamente à luz das disposições constitucionais transitórias (ADCT 68) na Constituição Federal (BRASIL, 1988) e não diretamente pelos artigos da própria Constituição como os indígenas (Jorge e Brandão, 2016), foi preciso uma medida presidencial para levar a cabo a efetivação dos direitos daqueles.

É nesse sentido que, 15 (quinze) anos após a CF/88 que o Decreto Presidencial nº 4.887 de 20 de novembro de 2003 (BRASIL, 2003), promulgado no governo Lula, efetiva e resguarda a garantia dos direitos à terra, pelo menos em caráter provisório (BRASIL, 2003). E justamente pelo fato de o Decreto nº 4.887/2003 ser uma espécie de remédio paliativo para fins administrativos, sendo, portanto, de segurança jurídica recorrível, também não foi capaz de dar garantia permanente ao artigo da ADCT 68 – senão após uma longa tramitação processual, finalizada no Supremo Tribunal Federal-STF no ano de 2018.

Em 2004 o Partido da Frente Liberal-PFL (atual Democratas-Dem) ajuizou uma Ação Direta de Inconstitucionalidade-Adin contra o Decreto nº 4.887/2003, cujo julgamento no Supremo Tribunal Federal-STF só chegou ao término em dezembro de

2017. O resultado desse longo processo foi o reconhecimento da constitucionalidade do Decreto 4.887/2003 a favor dos quilombolas e remanescentes de quilombo.

A título de fundamentação dessa discussão é importante registrar que, mesmo após ser decretada a constitucionalidade do Decreto nº 4.887 no STF, em 24 maio de 2018, por meio da Resolução de nº 12, o Incra cedeu parte do território Mesquita para os concorrentes à terra:

(...) o órgão propõe a redução do território da comunidade de Mesquita – GO. De acordo com o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação-RTID da comunidade, a área tradicionalmente ocupada pelo quilombo e necessária para sua reprodução física, cultural e social é de 4.200 ha. A proposta do INCRA é que esta área seja reduzida à 761,2570 ha (setecentos e sessenta e um hectares vinte e cinco ares e setenta centiares) que, acrescido às áreas de vegetação e hidrografia vão para 971,4285 há (novecentos e setenta e um hectares, quarenta e dois ares e oitenta e cinco centiares). (CF. CONAQ, 2018a).

Embora a decisão do Incra, denunciada pela Conaq e por diversas frentes de luta quilombola, já tenha sido revogada por causa da pressão sofrida pelos movimentos quilombolas e outros conclamados (cf. Conaq, 2018b), é importante ressaltar o acontecimento, pois essa atitude de tentativa de retirada de direitos referente à questão fundiária quilombola não é uma ação isolada. Outra discussão, já de cunho técnico e jurídico apresentada por Almeida (*in* OLIVEIRA [org], 2016): diz que “a redução de territórios de comunidades quilombolas e a titulação (...) produz minifundiarização” (*Ibid.*, p. 41 e 42).

A partir da crítica do autor, compreende-se que essa prática de redução de território, motivada por divergentes características e argumentos técnicos do Incra, mesmo após o relatório antropológico do próprio instituto agrário, faz parte de um conjunto de estratégias da lógica “inclusão e exclusão”, falado por Santos (2006). Esse modelo operacional do Estado Moderno, que parece ser de base contundentemente racionalista, ressuscita das Monarquias Absolutistas estratégias arbitrárias de concessão e ou de garantia de privilégios ao grupo de protegidos do Estado, a saber as grandes corporações, indústrias, empresas, agentes do alto escalão do Poder Público, grileiros, fazendeiros.

Essa atitude do Incra provém da estrutura deliberativa (unilateral) e discricionária do Estado, fundada na conveniência política, econômica, agrária dos agentes das leis e dos operadores do Estado.

Ainda sobre essa forma operacional de discricionariedade do Incra, Penna (2015), na obra “*Conexões e controvérsias no INCRA de Marabá: o estado como um ator heterogêneo*”, realiza um estudo etnográfico na Superintendência Regional-SR do Incra, em Marabá, e faz uma análise das características da subjetividade e heterogeneidade da administração em Marabá. Seu estudo faz pensar as diferentes modalidades de ações das outras superintendências do Incra, bem como dos outros órgãos e instâncias do poder público.

E como as respostas institucionais se condicionam às pressões e jogos de poder, Penna (*Ibid.*), a partir da sua observação em campo, apontou alguns fatores estruturantes que fazem do Incra (de Marabá) uma instituição permeada e permeável por diversas ideologias: a relação entre os servidores antigos condicionados pelo mérito da experiência com os servidores novos; fatores políticos; cargos comissionados no alto escalão por indicação política, etc.

A relação entre movimentos e INCRA é um tema controverso na SR, sobre o qual os servidores têm pontos de vista contrastantes. Ela atravessa duas outras conexões igualmente controversas e relevantes: a relação entre servidores “novos” e “antigos”, e a relação do INCRA com a política partidária. O lapso temporal entre os servidores que entraram durante o regime militar e os servidores que entraram durante o governo Lula se reflete não apenas nas diferentes experiências vividas pelos dois grupos, mas também nas transformações que se deram na relação entre o INCRA e os movimentos sociais ao longo do tempo. Essas transformações alteraram significativamente a forma de trabalhar dos servidores, de uma rotina na qual o órgão controlava a organização da forma de acesso à terra para uma rotina na qual essa atribuição é compartilhada com os movimentos. (PENNA, 2015, p. 18).

A leitura crítica de Almeida (*in* OLIVEIRA [org.], 2016) e também os estudos de Penna (2015), nos ajudam a compreender como operam politicamente os interesses ruralistas nessas instâncias institucionais da esfera pública. Mas a lógica do formato burocrático da administração pública não nos permite definir com precisão os percalços dessas decisões. Porém, a observação dessas variantes nas instituições estatais nos mostra o efeito da dominação colonial que é, para todos os efeitos, racializada, pois sua conjuntura estrutural é elitizada, e, portanto, hegemônica.

A preponderância desse *modus operandi*, juntamente com o histórico de violências no campo, somadas às diversas chacinas de lideranças dos povos tradicionais e ativistas dos direitos voltados às minorias camponesas, permite inferir que, em raras exceções encontramos agentes do Poder Público na defesa do interesse das minorias.

A “dominação racializada” diz respeito a uma leitura crítica que me permite pensar em uma discussão na grande diáspora que explique porque as formas de dominação colonial operam no Estado-nação (Estado Moderno) ainda hoje:

As condições materiais de sobrevivência, as formas colonialistas de gestão por parte do Estado, das instituições, da educação (ou da falta dela), as múltiplas e históricas formas de tolher a independência do pensar e agir das (ex)colônias e de seus ex-colonizados, que estão hoje lado a lado com os povos da diáspora, é um exercício urgente. Mas, como alerta Mbembe, nenhum dirigente, seja de esquerda, seja de direita, aboliu os abolirá as formas de dependência econômica, social e cultural que alimentam os ‘laços’ com África e América Latina, simplesmente pelo fato de que o mundo euro-americano-centrado e desigualmente desenhado se beneficia disto. (GARCIA-FILICE, 2017 p. 70).

Esse modelo universal de Estado colonial, racializado, hierárquico e assimétrico, age camufladamente pela via de uma lógica racionalista – “inclusão e exclusão”. Por isso, parafraseando Tshiyembe (2014), em face da opção por uma estrutura política de Estado, a violência do Estado renega a pessoa humana. Ou seja, a sociedade é renegada, pois ela se constitui de pessoas humanas, de carne e osso, com sua sexualidade, raças e classes. Por esses fatores é que, com maior potência, as comunidades tradicionais são afetadas. Dentre elas destacamos os povos quilombolas.

CAPÍTULO 2. NOTAS SOBRE O PERCURSO METODOLÓGICO

As questões de método, as imagens do homem, as teorias do Estado e da sociedade e as conjecturas sobre história humana são problemas típicos da tradição da pesquisa filosófica. Ora, precisamente sobre esses problemas exerce-se a influência de toda uma série de teorias que se costuma agrupar sob a expressão “ciências humanas”. (REALE e ANTISSEI, 1990, p. 869).

Esta pesquisa está situada no campo das ciências humanas. Os Direitos Humanos é uma expressão multidisciplinar que dialoga com as diversas ciências desse campo, bem como dialoga também com as ciências exatas, sobretudo, quando se trata de pesquisas quantitativas. Mas essas distintas trajetórias do conhecimento nem sempre foram afetas. Pelo contrário, foram muito polarizadas em seu formato moderno.

Portanto, ao perscrutar a história das ciências, encontramos mais indícios da postura hegemônica do poder de dominação colonialista. Na esfera do saber, define-se paradigmas, estabelece-se epistemologias e critérios de validação do conhecimento científico a partir das ciências exatas. Por estas razões, o presente capítulo tem por objetivo criar um caminho epistêmico-metodológico que seja emancipatório.

E como veremos adiante, na leitura do físico estadunidense Thomas Kuhn (1998), a história das ciências é constituída por um processo mecânico de tomada de decisões científicas, a que ele chama de “paradigmas” (processos paradigmáticos). Ou seja, o viés crítico, reflexivo e filosófico, portanto, ético e humano não seria mais necessário nesta construção do saber.

Nesse capítulo, serão apresentados previamente elementos da história das ciências, em busca da compreensão dos Direitos Humanos como uma ciência, de caráter multidisciplinar, que se apresenta como encontro de saberes, que antes eram dicotômicos. Mas que, mesmo assim, os Direitos Humanos ainda são lidos na contemporaneidade como um saber de pouca envergadura científica, não apenas por uma crítica metodológica, mas por causa de fatores políticos que ele arrola. Enquanto é feita uma incursão por estes caminhos, realiza-se uma reunião metodológica no Horizonte de Compreensão.

Desde a apresentação dessa opção metodológica de pesquisa até o dado momento, a sensação que se passa é de que os meus arranjos epistemológicos são sempre suspeitos aos olhares do postulado hegemônico, e que, por isso, preciso

recorrer a um precedente válido – a fim fundar nos termos e critérios da ciência moderna a certeza do *cógito*.

A sensação de vácuo e de infundáveis incertezas do pensamento científico surge de Descartes. Ele que:

Tornou-se o pai da Filosofia moderna por ter generalizado a experiência da geração precedente bem como a da sua, desenvolvendo-a em um novo método de pensar e tornando-se dessa forma o primeiro pensador integralmente treinado nessa “escola de suspeita” que, segundo Nietzsche, constitui a Filosofia moderna. (ARENDR, 1999, p. 86).

Além daquelas colocações filosóficas feitas no capítulo 1 sobre a formação do pensamento ocidental, serão feitas algumas considerações no presente capítulo acerca da questão científica e política entorno dos Direitos Humanos. Seja a história dos Direitos Humanos ou das ciências humanas, há um pano de fundo político, indexador da própria noção de “história”, no discurso do pensamento hegemônico. Portanto, em vez de falar estritamente da história das ciências, serão feitas algumas reflexões sobre a “história” do pensamento hegemônico na construção dos discursos unilaterais sobre a ciência moderna.

A pesquisa levanta essa discussão como uma apresentação dos percalços do conhecimento no campo político e histórico das ciências, bem como expressa a fragilidade com que tais autores, colocam, especialmente as ciências humanas. Não se busca fundamentar ou justificar a autoridade das epistemologias contra-hegemônicas, até mesmo porque, quando “se deve explicitar uma retórica de autoridade, é porque se vê levado, concretamente, a exercer o seu poder de controle. No preciso momento em que sua força é desafiada ou repudiada, ela se [re]articula”. (CARVALHO, 2001, p. 125).

Além do caráter político do pensamento hegemônico, também opera eixos de dominação cartesiana na ciência, ao qualificar e hierarquizar saberes, fundando em critérios e discursos unilaterais, axiomáticos, estruturas de dominação epistemológica, pois “todas estas operações intelectuais são claramente interdependentes. E não teriam podido ser cultivadas e desenvolvidas sem a colonialidade do poder” (QUIJANO, 2005, p. 124).

Dessa feita, o pensamento crítico, as ciências contra-hegemônicas, especialmente as humanas, são indexadas epistemologicamente na nova inquisição moderna não mais como profanas, e sim como primitivas, periféricas. A inquisição

moderna não condena à fogueira, como antigamente, mas, sim, à subalternidade, à invisibilidade, ao silêncio, à inutilidade – motivadas pela visão do colonialismo eurocentrado. Com efeito, sendo os Direitos Humanos uma ciência multidisciplinar, maiores são e serão os seus desafios, pois tensionam justamente os pilares de sustentação do poder colonialista – seja esse poder de ordem política, científica ou da própria narrativa hegemônica.

Quijano (*Ibid.*) fala dessa subalternidade política e intelectual do mundo ao eurocentrismo, porém Carvalho (2001) fala de um movimento anticolonialista das ciências humanas dos países periféricos: “todas essas disciplinas, tanto nos países centrais como nos periféricos, estão envolvidas agora na tarefa de descolonização das paisagens mentais, a qual implica uma revisão radical dos seus cânones, tanto teóricos como temáticos”. (*Ibid.*, p. 111).

Em face do exposto, esse capítulo discute o percurso metodológico como um pré-requisito científico, no entanto, sem desviar da necessidade de se fundamentar também uma epistemologia “emancipadora” (CARVALHO, 2001), que seja crítica, embora dialogue com as epistemologias hegemônicas de dominação científica e política, e ao mesmo passo que reconhece a si mesma como saber autônomo e suficiente.

Portanto, esse estudo não advoga em defesa de um único modelo de discurso, nem mesmo que seja o contra-hegemônico. Busca-se basilar um discurso hermenêutico que extrapole a redoma teórica, na qual se aprisiona os Direitos Humanos em utopias e idealismos. O estudo apresenta, portanto, epistemologias dos Direitos Humanos que se proponham ser essencialmente humanizadas – parafraseando Habermas (2010). É nesse sentido que se busca um caminho epistêmico bem fundado, e que seja também autêntico, suficiente.

Nesse propósito é que penso na Entrevista Narrativa como abordagem metodológica, e na Roda de Conversa parte desta metodologia, mais do que uma técnica de coleta de dados. São vias investigativas do que há de mais humano, a subjetividade, as entrelinhas, a oralidade, as narrativas livres dos participantes.

Assim, não apenas porque se pode observar por estas vias a característica elementar do ser humano, mas também porque elas permitem analisar aspectos que se inscrevem em relações históricas do poder hegemônico que silenciam as minorias sociais, nas quais se enquadram especialmente os quilombolas.

Ao propor uma abordagem para os estudos com o público subalterno dos países periféricos, Carvalho (2001) sugere que um caminho indicado para os etnógrafos deve ser um “caminho emancipatório”. Embora a presente pesquisa não tenha realizado estudo etnográfico, é importante citar essa sugestão, pois a constatação das relações de forças num processo de dominação incide de alguma maneira não somente na pesquisa, mas também no pesquisador, porque, “quando se discute hibridismo, não essencialismo, terceiro espaço, descolonização, etc., tudo pressupõe uma dimensão terapêutica da palavra argumentativa que incentive a autoestima” (*Ibid.*, p. 140). Assim, um “caminho emancipatório” inverte a lógica de narrar apenas os processos de dominação.

Tal como a dinâmica de uma Roda de Conversa, diversos conceitos e contextos fluirão no presente estudo – produzindo um efeito de extensão das discussões –, mas nem todos os aspectos serão evocados para fins de análise sistemática. Sob a ótica hermenêutica, assim como no capítulo anterior, procura-se fazer discussões ontológicas que remetam à ancestralidade, à história, à antropologia, à política.

2.1 A ENTREVISTA NARRATIVA E A RODA DE CONVERSA

Neste sentido, é apresentada a metodologia escolhida por sua perspectiva que dialoga com esta pesquisa, devido a própria forma que os autores (MUYLAERT *et al.*, 2014) apresentam a Entrevista Narrativa. Dialoga-se, portanto, com a perspectiva de expor – sem exaustão do assunto – os fragmentos que permitem a compreensão da proposta de imersão no campo.

A Entrevista Narrativa tem, para esta pesquisa, uma empregabilidade metodológica e política, como foi dito anteriormente. Com efeito, vários são os contextos sobrepostos e justapostos que arrogam para este estudo um caráter político, pois estudo um povo tradicional subalternizado, através de uma ciência subalternizada, em um país que é visto, e, por vezes, se coloca como subalterno e periférico.

A Entrevista Narrativa, assim como Roda de Conversa, permitiu a estes estudos caminhar por estas diversas sendas filosóficas e metodológicas do discurso, endossando um caráter político a partir da compreensão do espaço de fala, a saber,

contra-hegemônico, sem, contudo, abrir mão do diálogo com os diversos saberes, técnicas e procedimentos metodológicos.

É claro que a tradição das narrativas orais possui um caráter fragmentário – essa é sua condição mais comum de apresentação. Porém são justamente esses fragmentos que falam da condição de subjetividade, que inscrevem as relações hierárquicas de poder que configuram nossa realidade. Aqui nossa estratégia é parcialmente inversa da estratégia pós-colonial: não a de revisar o quadro de significação (sempre caótico) das obras literárias já de prestígio consagrado dos países centrais, mas inscrever as obras (conjuntos de fragmentos) anônimas de nossas populações. E o ato de inscrevê-las não deve ser entendido como um ato neutro, puramente acadêmico. O efeito das narrativas deve fazer-se sentir, primeiro de tudo, no próprio etnógrafo: ele deve deixar-se impactar por um discurso que se apresenta como estranho, distante, inacabado, inadequado... porém desenraizado, pária, desimpedido, aberto à alteridade, com uma vocação irredutivelmente universalizante. (*Ibid.*, 2001, p. 140).

Nesse sentido, a Entrevista Narrativa e a Roda de Conversa são ricas por suas capacidades de “reunião”, porque elas conseguem “acomodar” as assimetrias narrativas no campo das ciências, sem sufocar suas peculiaridades. Em linhas gerais, o pesquisador é deslocado do lugar privilegiado de observador e conceituador para ouvir as vozes dos participantes, em que elas falam do local central do discurso do seu próprio sistema. Esse procedimento não é simples, pois exige compreensão epistêmica e empírica que desafiam os saberes universais instituídos.

No campo das ciências, sejam elas exatas ou humanas, a produção do conhecimento a partir das pesquisas está sempre propensa a uma série de intempéries. É nesse sentido que as metodologias de pesquisa contribuem para um grau de confiabilidade, seriedade, fundamentação e exequibilidade da própria pesquisa. Porém, firmando apenas em quesitos de regulação procedimental, a pesquisa também seria prejudicada, sobretudo as pesquisas cujo elemento de investigação é o ser humano, pois ele é sujeito a diversas influências – externas e internas.

Pensando nessas relações entre a maleabilidade e a subjetividade dos participantes da pesquisa e da objetividade que o rigor da pesquisa científica propõe, é que optamos pela Entrevista Narrativa. A Entrevista Narrativa se apresenta como uma opção que concilia a participação do entrevistador de modo mais espontâneo e natural, com o mínimo de interferência procedimental (no sentido daqueles procedimentos que conduzem as falas dos participantes).

Diferentemente de uma imersão “etnográfica realista”¹⁶, em que a figura do pesquisador se destaca no grupo pesquisado, a Entrevista Narrativa promove e estimula a fala dos participantes. A Entrevista Narrativa se apresenta como “ferramentas não estruturadas, visando à profundidade, de aspectos específicos, a partir das quais emergem histórias de vida, tanto do entrevistado como as entrecruzadas no contexto situacional” (MUYLEAERT *et al.*, 2014, p. 194).

É nesse aspecto que Muylaert (*Ibid.*) descreve a Entrevista Narrativa em comparação com a “Descrição”. A Descrição foi muito utilizada no século XIX. Na pesquisa ela consistia em coletar informações e dar explicações, ao passo que a Entrevista Narrativa se empenha em aprofundar internamente à procura de conteúdo, assumindo idas e vindas, contradições e evidências, aspectos relevantes imersos na complexa realidade, dada a conhecer.

O conteúdo da fala é subjetivo, por isso as narrativas enquanto método permite múltiplos olhares, respeitando inclusive aqueles sentidos contidos nos dados que não foram revelados – mostrando que é também possível outras interpretações, além daquelas do pesquisador. É dessa forma também que a Roda de Conversa é um meio utilizado em diversos trabalhos como técnica, que permite compor esse método de Entrevista Narrativa:

O recurso da história oral, bebendo na memória daqueles que viveram ou souberam, dos acontecimentos de um certo contexto explorado, permite que se aflore no presente realidades diversas do passado que foram ignoradas ou ofuscadas pelos “donos do poder” que ainda imperam numa sociedade patriarcal como é o caso do Brasil. (XAVIER e COSTA *in* MONTEIRO *et al.*, 2018, p. 70).

A Entrevista Narrativa combinada com a Roda de Conversa, considera os participantes da pesquisa como atores e atrizes que se expressam autônoma e espontaneamente suas falas, e além disso são coparticipantes no processo de produção do conhecimento. Em trabalho semelhante, Filice e Carnaúba (2019) articulam metodologias de pesquisa para investigar pessoas em situação de

¹⁶ Aqui me refiro a uma “imersão etnográfica” com base nas colocações de Creswell (2014) sobre a Etnografia Realista, mas o próprio autor fala de diversas abordagens e subtipos dessa metodologia, que por sua vez não se limita apenas a um tipo ou a uma forma. “(...), as abordagens científicas da etnografia se expandiram para incluir ‘escolas’ ou subtipos de etnografias com diferentes orientações teóricas e objetivos diferenciados, tais como o funcionalismo estrutural, o interacionismo simbólico, a antropologia cultural e cognitiva, o feminismo, o marxismo, a etnometodologia, a teoria crítica, os estudos culturais e pós-modernismo” (*Ibid.* p. 82), e outros.

vulnerabilidades numa perspectiva interseccional (racial, gênero, geração, renda, território e outras) em que afirmam que o pesquisador não produz o conhecimento sozinho. Nesse processo de reunir saberes em “pé de igualdade” entre pesquisador e participante, em que se corrigem assimetrias, também foi utilizado o princípio de “reunião”, para combinações, seja elas de ordem metodológica ou epistemológica, ao passo que as autoras, num aspecto metodológico bem delimitado, chamam esse processo de “metodologias interativas”.

Por metodologia interativa, entendemos que a coleta de dados por meio da HV [História de Vida] gera informações que, ao serem compiladas, destacadas e reorganizadas para dar sentido ao estudo das pesquisadoras possam ser desconectadas da proposta das coparticipantes da pesquisa [sem perder o sentido originário]. Nesse sentido, retornar ao campo, embora possa significar um trabalho mais demorado, significa, espera-se, uma relação mais próxima entre pesquisadoras e pesquisadas. Com isso cai por terra o entendimento de que a produção do conhecimento se dá pelas pesquisadoras. Pelo contrário, trata-se de uma coprodução sistematizadas pelas pesquisadoras, mas, e principalmente, devido à articulação respeitosa entre pesquisadas e investigadoras. (*Ibid.*, p. 119).

As combinações metodológicas têm um caráter instrumental que permite o alinhamento da pesquisa ao objeto de estudo, em suas múltiplas expressões profundas, que escapariam facilmente a uma abordagem metodológica unívoca. Porém, mais do que uma articulação instrumental e operacional da pesquisa, as combinações metodológicas, apresentadas em Filice e Carnaúba (2019), também evocam um olhar político para o objeto de estudo, pois “o intuito é dar visibilidade à voz dos/das coparticipantes, com vistas a promover a justiça social, os direitos humanos e a inclusão de gênero, com base num produto analítico antirracista e antissexista materializado em políticas públicas” (*Ibid.*, p. 128).

Nesse sentido também, a Entrevista Narrativa, ou Narrativas Orais, como alguns autores costumam chamar, se destaca como uma metodologia em condições em que os participantes da presente pesquisa é um grupo social em situação de vulnerabilidades – para qual o olhar do pesquisar não é apenas metodológico, mas, sobretudo, político. É também nesse aspecto que a Hermenêutica, enquanto abordagem geral, e a Roda de Conversa, enquanto técnica de coleta de dados, atuam conjuntamente para formar um quadro de participatividade e cooperação, que foge da lógica de dominação do discurso hegemônico. Retoma-se assim o fato de que a mudança do foco da pesquisa, somada aos fatores circunstanciais do campo, foi fruto de diálogo e propostas das lideranças.

Conforme Carvalho (2001), essas combinações permitem, por exemplo, o pesquisador compreender o seu próprio lugar na pesquisa, e, assim, criticar a sua pseudo-autoridade de representação dos participantes. A essa postura crítica o autor chama de “olhar pós-colonial”, em que o pesquisador compreende a estrutura política condicionante da situação de vulnerabilidade que envolve os participantes, bem como enxerga as condicionantes epistemológicas da ciência antropológica dos países periféricos, como o Brasil e o contexto macro da América Latina.

O “hibridismo” envolve a todos. Dessa maneira, o pesquisador é capaz de compreender que, “em sentido estrito, toda cultura é híbrida. A própria cultura dominante é híbrida no momento mesmo em que se anuncia como autoridade”. (CARVALHO, 2001, p. 124). A Entrevista Narrativa, que neste estudo se desdobrou em Roda de Conversa, e o compromisso com a própria forma de escrita pós-colonial visam a um caminho emancipatório desses processos de alienação e dominação colonial.

E já do ponto de vista operacional, Muylaert (*et al.*, 2014) apresenta, em breves explicações funcionais, a maneira como as Entrevistas Narrativas operam. Elas permitem reunir as individualidades dos fenômenos psicológicos e linguísticos de cada pessoa numa dimensão coletiva. É nesse aspecto também que a metodologia escolhida tem para esta pesquisa um fator que agrega elementos enriquecedores para este estudo, pois a Entrevista Narrativa vai “contribuir com a construção histórica da realidade, e, a partir do relato de fatos do passado, promover o futuro, pois no passado há também o potencial de projetar o futuro” (*Ibid.*, p. 195).

A narratividade, conforme Muylaert (*et al.*, 2014), é uma forma de aproximar de conteúdos subjetivos. Porém, esses conteúdos são passíveis de interpretações, por isso também essa metodologia permite variadas combinações de técnicas de coleta de dados, das quais optei pela Roda de Conversa.

2.2 TÉCNICAS DE COLETA DE DADOS: RODA DE CONVERSA

Para esta pesquisa utilizou-se como técnica de coleta de dados a Roda de Conversa. Há muitos relatos etnográficos e de muitas outras experiências de Rodas de Conversa, como, por exemplo, os diversos relatos presentes na obra de Monteiro

(*et al.*, 2018). Porém, foi encontrada pouca literatura que definisse em termos conceituais e teóricos a sua gênese.

Embora espontânea e pouco formal, a Roda de Conversa não se destina a “jogar conversa fora”. Há uma mística, uma pauta em torno da Roda de Conversa. Fora da reunião cotidiana, ela tem sido empregada nas salas de aulas de alfabetização, nas reuniões formais de famílias, em terapias de grupo, em encontros religiosos e sindicais e também nos espaços acadêmicos.

A Roda não é uma técnica que possa ser reproduzida independente da sensibilidade, do envolvimento das pessoas e da paixão pelos conhecimentos, nem foi inventada recentemente. Trabalhos comunitários e iniciativas coletivas, das mais diversas naturezas, se desenvolvem de maneira semelhante há muito tempo. Comunidades indígenas, reuniões familiares, mutirões para a construção de casa populares são alguns exemplos. Na educação, Celestin Freinet e Paulo Freire desenvolveram abordagens específicas com princípios semelhantes, seja por intermédio das atividades colaborativas das classes de Freinet, registradas no “Livro da Vida”, seja nos “Círculos de Cultura”, utilizados no método freiriano de alfabetização. (*Ibid.*, 2004, p, 2 e 3).

Monteiro (*et al.*, 2018), na obra *Diversidades, redes de sociabilidade e história de vida: outros modos de narrar*, apresenta na coletânea várias experiências narrativas em que História Oral é desenvolvida para a pesquisa de campo. Das experiências apresentadas no livro, é possível inferir que há uma quase infinidade de formas de estimular as narrações por meio de variadas técnicas e procedimentos empregados em conjunto, dos quais se destaca: Teatro Biográfico, Narrativas de Tecer, Colcha de Retalhos, Leituras Sem Grades, Autobiografia Feminina e outras. A Colcha de Retalho, por exemplo, é uma forma de entretenimento que induz os participantes a se envolverem na mística da fala em roda a partir do trabalho artesanal de fazer colcha de retalhos.

Conforme Creswell (2014), “histórias narrativas falam de experiências individuais e podem lançar luz sobre as identidades dos indivíduos e as imagens que eles têm de si mesmos”. (p. 69). As Rodas de Conversas são muito comuns, espontâneas nos quilombos, porque um aspecto forte é a oralidade, de sorte que a Roda de Conversa, no quilombo Mesquita, culminou em apenas um dia, ao passo que algumas experiências citadas na obra de Monteiro (*et al.*) discorrem de diversos encontros.

Mesmo não utilizando uma estratégia procedimental para auxiliar as narrativas da Roda de Conversa, este estudo não deixou de empregar outro meio adequado ao

contexto. Por exemplo, usou-se a data festiva e o local como estratégias de medida de segurança (será explicado mais adiante).

No presente capítulo, é abordada a culminância da experiência em campo, que, em alguma medida, veio sendo formada e articulada nas diversas visitas que antecederam a Roda de Conversa, e cujas falas foram sendo tecidas ao longo dos capítulos, com especial atenção no capítulo 3. Por isso, nessa pesquisa não haverá um típico capítulo final. Com este capítulo, não figura nesse sentido, para esta pesquisa, como “ausência de conclusão”, mas, antes de tudo, como uma conversa provocativa, apenas iniciada na roda, cujas reverberações poderão evocar na subjetividade dos leitores outros horizontes ainda não explorados no presente estudo.

Aqui é exposto o procedimento no campo. A Roda de Conversa possibilitou um fenômeno de aproximação com diversos elementos que saltaram para fora do quadro pensado anteriormente. Dos quais novos quadros se formaram.

Para a garantia do sigilo dos participantes, a pesquisa fez recortes nas falas de modo a não detalhar informações que pudessem identificar ninguém. E nos assuntos de relevância para os estudos, mas que poderia identificar os participantes, substituiu-se parcialmente e ou integralmente as falas através dos meus comentários – devidamente destacados com os dizeres entre colchetes: [grifo meu], [transcrição com grifo meu]. E toda a fala literal dos participantes está destacada em “*itálico*”, sendo os grifos e as transcrições sem o destaque.

Após algumas visitas esporádicas ao campo da pesquisa, enfim, chegou o dia da Roda de Conversa. Na proposta de Entrevista Narrativa, procurando ser menos invasivo possível, e, ao mesmo tempo mantendo princípios formais, o pesquisador estava diante de um horizonte que aguardava a chegada dos raios de sol.

Na Hermenêutica de Gadamer (1999), através da formação Hermenêutica, as contraposições se diluem na consciência do Horizonte de Compreensão, porém não se chega à luz sem as dores do parto. Sem o movimento hermenêutico, a compreensão não seria possível, assim como a fé para Kierkegaard é também uma constatação subjetiva dos conhecimentos formados.

Aproximadamente às 15h30, resolvemos iniciar a Roda de Conversa. Devido ao grande fluxo de pessoas no local, o barulho das conversas poderia prejudicar a qualidade da atenção na escuta e na qualidade da gravação do áudio. Então fomos para a varanda da casa vizinha. No grupo que destacamos para a Roda de Conversa, havia 13 participantes, dos quais 11 eram quilombolas das várias famílias, exceto da

família Pereira Dutra, cujos convidados não puderam participar por choque de agenda e imprevistos de última hora; e 2 participantes eram não-quilombolas. Internamente eles são chamados pelo grupo como “aquilombados Mesquita”, o que significa para eles o reconhecimento dos relevantes serviços dessas pessoas à luta em prol da defesa da comunidade.

Sentados em círculo, em bancos e cadeiras, tínhamos uma visão livre e direta da estrada e das casas vizinhas. Exposto o objetivo da pesquisa e tendo me apresentado demos início à Roda de Conversa.

2.3 A RODA DE CONVERSA E O ESPÍRITO DE FAMÍLIA

“(…) como um guia processual geral, os métodos de condução de um estudo narrativo não seguem uma abordagem fechada, mas representam uma coleção informal de tópicos”. (CRESWELL, 2014, p. 70).

Aliás, optou-se por um método menos fechado, uma vez que o método de entrevista é o da Narrativa Oral, cujas estruturas permitem diversas técnicas de abordagem. Por isso, escolheu-se fazer uma Roda de Conversa entre as famílias que compõem o quilombo Mesquita.

O fato de nos reunirmos para conversarmos sobre o quilombo num dia de carnaval, no dia do aniversário de um dos participantes e que também era o anfitrião que nos acolheu, foi uma espécie de “técnica natural” do encontro. A espontaneidade evocava o espírito de festa em família, sem cerimônias formais.

Optamos por proceder o encontro na casa de uma das atuais lideranças “pró-quilombo”, pois, no conflito instalado na comunidade, se destaca uma ala de representatividade, com aproximadamente oito integrantes que são “contrários aos interesses do quilombo”. O conflito que já era antigo tomou proporções políticas que envolveu a própria associação da comunidade quilombola, a Arenquim.

Para compreendermos esse contexto de polarização, destaca-se que, em termos gerais, a Arenquim tem na sua diretoria uns 35 membros, dos quais oito impetraram um golpe na gestão da associação. Na disputa de interesses da parte contrária ao quilombo, diversos documentos eram apresentados juntos aos cartórios e órgãos públicos no intuito de favorecer o grupo de grileiros e fazendeiros. Por fim,

esse grupo entrou com uma ação jurídica contra a antiga presidência, o que fez com que a associação ficasse *sub júdice*.

Com efeito, formalmente a Arenquim possui duas gestões, e, ao mesmo tempo, nenhuma. Uma parte pró e a outra contra os interesses quilombolas, embora as duas basicamente inoperantes, se digladiam em uma guerra fria de representatividade.

Esse “golpe” (terminologia utilizada internamente pelo grupo entrevistado) que se apresentou em meados de outubro de 2018 fez também com que toda a pesquisa tomasse novos rumos, pois, como será falado adiante, a priori a pesquisa estudaria a atuação da liderança quilombola Sandra Pereira Braga.

Dadas as condições dos conflitos de interesses instalados, e os possíveis embargos que as atividades de pesquisa, poderiam sofrer, optou-se por ter também o posicionamento político da pesquisa com a representatividade “pró-quilombo”. Com efeito, nos reunimos para proceder com a Roda de Conversa na casa de uma das lideranças quilombolas que defende os interesses da comunidade.

Para a abordagem inicial da conversa, foi utilizado como texto de fundo a seguinte questão: *“você poderia nos relatar como foi no passado e como é hoje a atuação das mulheres quilombolas Mesquita na defesa e na luta pela terra, por escola, saúde, transporte e cultura?”*

Após a provocação inicial, outras perguntas foram sendo feitas a alguns participantes, no entanto apenas como caráter de esclarecimentos de datas, de nomes e de alguns detalhes que alimentavam o discurso original, sem, portanto, induzir as falas, como, por exemplo: “você se refere a qual data? Qual o nome da pessoa a que você se refere?”

Inicialmente, na condição de pesquisador, propus que os integrantes de uma das famílias falassem primeiro, depois, sucessivamente, os integrantes das outras famílias iriam falando, e por fim os dois “quilombados” presentes. Porém, algumas “limitações da pesquisa” se apresentaram.

Como dito, os entrelaçamentos familiares faziam com que um mesmo sujeito pertencesse a duas ou mais famílias, o que, com efeito, dificultava a organização, que, dadas as condições, perdia o sentido de ser organizado por grupo familiar. Então, optamos por começar a Roda de Conversa com os Teixeira Braga, e à medida que os assuntos correlatos se interligassem, os demais iriam complementando. E assim foi feito com bastante produtividade. A própria discussão da proposta inicial de

organização gerou muita descontração e divertimento, pois pais e filhos, marido e esposa se separavam conforme os troncos familiares a que pertenciam.

2.4 ESTADO DE VIGILÂNCIA E ALERTA

Enquanto as pessoas se acomodavam nas cadeiras, eu aguardava o momento certo de apertar o botão de gravar, para que, assim, pudesse testemunhar o fenômeno que eu esperava que se manifestasse. Ledo engano.

Após a leitura da bibliografia era esperado encontrar uma comunidade que mostrasse o coletivismo do quilombo Mesquita. Que ligasse os pontos de encontro entre as matriarcas e as lideranças do presente. Aí sim, a pesquisa teria vencido a batalha. É como se as nuvens de chuva ameaçassem a exposição dos raios de sol que o pesquisador aguardava testemunhar.

Além dos fatores metodológicos da pesquisa científica, a Roda de Conversa apresenta naturalmente Horizontes de Compreensão próprio, uma Hermenêutica também própria, pois, dos participantes dela, vela saberes, um código e sistema de linguagem, um sentido, um contexto – praticamente impenetrável para um chegante, no caso o pesquisador.

Dadas as condições seculares, em que o antigo histórico de lutas, resistência, renova os conflitos e situações de inúmeros embates. A sensação que se tem ao aproximar do quilombo é de que tudo o que vem de fora configura-se como possível ameaça, ou que a exposição ao novo pode minar as estratégias de luta. O fato de maior expressão nesse sentido, foi o dito “golpe” sofrido pela Arenquim por parte de alguns membros da associação. Portanto, os aspectos que podem ser observados parecem ficar sempre condicionados à seleção e à exposição dos participantes.

Nota-se o cuidado com esses aspectos no que diz respeito às falas cerceadas, ao consenso de aprovação das falas na troca de olhares entre os participantes do grupo, na seleção dos participantes da Roda de Conversa, no momento da assinatura do termo de livre e esclarecido.

Portanto, o que parecia ser uma densa nuvem escura que cobria o que era esperado ver, já era por si mesma, a exposição de algo que era preciso compreender: uma estratégia ancestral de estado de alerta e vigilância do quilombo, defesa. Enfim,

diante dessa capa de proteção, percebe-se a afamada resistência quilombola, que se apresentou para esta pesquisa também no nível da linguagem – verbal e não-verbal.

O sentido africano de quilombo/kilombo, considerado pelo movimento negro e quilombola como genuíno, era também um formato de instituição com reconhecido conhecimento e postura militar para a defesa do seu território. Assim como um destacamento militar empenhado em uma missão, os quilombolas sempre andaram e ainda andam, em um constante estado de vigilância e de alerta. E sempre a cada nova visita, o mesmo visitante renova o protocolo de aproximação. Registre-se que, como membro da CVN/SBB, o pesquisador já era conhecido da comunidade desde 2016. E na própria pesquisa do presente estudo já houvesse realizado diversas visitas ao quilombo.

Interessante observar que essa estratégia se assemelha muito aos procedimentos de guarda aos quartéis militares das Forças Armadas brasileiras. As sentinelas guardam seus postos destacados, em que recebem as visitas inopinadas de seus superiores, que simulando, com efeito, ataques surpresa de possíveis inimigos. Toda aproximação é uma ameaça real. Se quem se aproxima do posto for um militar, ele pode enquadrar a sentinela por relaxamento das estruturas de guarda. Se quem se aproxima do posto for um estranho, o perigo é ainda maior, pois pode incidir em uma invasão ao quartel.

Diante desse estado de eterna vigilância, e constatada aproximação, a sentinela brada: “alto lá! Identifique-se”. E por mais que estando o rondante visivelmente reconhecido e visualmente identificado e responda à ordem de parar: “rondante”, a sentinela reforça: “avance a senha”. Então, o rondante diz a senha, e a sentinela diz a contra-senha, a sentinela diz ainda: “aproxime-se para melhor identificação”. Somente após esse ritual é que o estado de alerta e de prontidão para o emprego de arma de fogo – para o caso de proteção e ataque – é suspenso.

Interessante observar que o andamento da própria Roda de Conversa foi gerando um ar de segurança e de confiança entre os participantes e o pesquisador. E que, diante da espontaneidade, os assuntos foram se tornando familiar, as emoções foram se equilibrando, as expressões de choro foram se transformando em expressões de risos, com muitas gargalhadas.

Em linhas gerais, todos os relatos somaram mais de 2 horas de gravação de áudio, que degravados gerou 80 páginas. Mesmo resumindo o cerne do diário de bordo com algumas falas centrais, ainda seria bastante conteúdo para lançar em um

capítulo. Ficou decidido então, por sugestão da orientadora, distribuir os relatos dos participantes ao longo dos capítulos. Essa mudança apresentou mais significado para os processos de compreensão, pois se alinhou à epistemologia e a metodologia desenhadas para esta pesquisa.

Diante da opção de não expor integralmente os ricos relatos da Roda de Conversa na pesquisa, considerou-se relevante elencar em 16 tópicos os temas discutidos. Eles estão classificados de acordo com a ordem que a Roda de Conversa desenhou, por isso, em alguns tópicos, alguns temas são retomados. A classificação feita é aproximativa, foi dada ênfase às ideias centrais. Nas conversas secundárias, nas entrelinhas do discurso, nas particularidades das narrativas, nos gestos e no próprio silêncio, há muito conteúdo não analisado também, e que pode dar continuidade a estes estudos em outro momento.

- a) Mulher independente, autônoma, arrimo de família, lar monoparental;
- b) Compadrio/parceria/laços de solidariedade – sincronismo de gênero e trabalho;
- c) Mulher – parteira – agricultura – memórias – ofícios do passado;
- d) Lideranças – relatos sobre a atuação das lideranças contemporâneas e das matriarcas; ancestralidade;
- e) A educação e a história da escola do quilombo – atuação das lideranças do passado e do presente – identidade quilombola;
- f) Liberdade de autodeclarar-se quilombola – intrusões – cooptação – grilagem – conflitos;
- g) Transmissão de saberes – ligação com a terra;
- h) Início de uma nova organização social (escola, igreja) – mutirão;
- i) Saúde e a questão quilombola – servidores sem preparos específicos para a lida com a questão da saúde da população negra – servidores cerceados por ideologias e por agentes públicos do Poder Público local – influências políticas;
- j) Segurança pública – administração e gestão pública local;
- k) Arenquim – situação jurídica – golpe contra a associação – primeira associação;

- l) Plano Diretor municipal tenta descaracterizar o aspecto rural do quilombo para justificar alterações significativas no território em prejuízo identitário para o quilombo Mesquita - questão fundiária;
- m) O perfil político e social das mulheres Mesquita – gênero e funções masculinas e femininas – características das lideranças;
- n) Identidade quilombola – problemas com a autodeclaração – pertencimento;
- o) Liderança feminina e estratégias para a defesa da terra – gênero, funções masculinas e femininas;
- p) Saberes tradicionais – rezadeiras/rezadores, parteiras, raizeiros/as

2.5 DE ONDE PARTI?

Na perspectiva de compreender a relação das mulheres com a organização social do quilombo, no intuito de estudar a atuação das lideranças femininas, a pesquisa utilizou como técnica de coleta de dados a Roda de Conversa com um grupo de 13 participantes.

Anteriormente o foco da pesquisa se voltava para o estudo da atuação das lideranças quilombolas do passado (matriarcas) e a liderança quilombola contemporânea Sandra Pereira Braga, bem como a atuação da Arenquim na luta pela terra. Interessante frisar que o fator interno do quilombo (*Arenquim sub judice*) impulsionou a Sandra Braga solicitar que houvesse essa mudança de foco da pesquisa, pois ela não respondia mais pela presidência da associação, e também alegou que o estudo que destacasse apenas a pessoa dela poderia invisibilizar a figura das demais mulheres e tantas outras lideranças do quilombo. Dessa forma, a articulação para o procedimento com a entrevista passou a ser com a liderança atual que ocupa a presidência da Arenquim, senhor José Roberto.

Deslocando para outros rumos, chegou-se num novo foco – a organização social do quilombo Mesquita, em seus aspectos identitários, de raça, de gênero, do trabalho, dos laços de solidariedade, da pauta fundiária e da ancestralidade africana –, que igualmente levou a abordagem metodológica combinada da Entrevista Narrativa com a Roda de Conversa.

As abordagens, metodológica e epistemológica, adotadas pela pesquisa seguem pela via da multifocalidade, em que a própria pesquisa se apresenta em um

caráter hermenêutico. Assim, depreende-se que a abrangência e abertura da pesquisa deverá apresentar análises e reflexões que sejam igualmente multifocais, e que fossem, com efeito, capazes de dialogar com os diversos aspectos e panoramas de estudo. Nesse sentido foi que se pensou para estas considerações o Horizonte de Compreensão (GADAMER, 1999) como uma reunião dessas combinações.

2.6 A HERMENÊUTICA E O HORIZONTE DE COMPREENSÃO

A Hermenêutica, como dito anteriormente, é um termo filosófico que significa “arte de interpretar”, e até o presente momento ela foi referida como uma via filosófica de interpretação mais ampla do que os modos de discurso tradicional, cuja culminância desse filosofar hermenêutico é o Horizonte de Compreensão. A especialidade da Hermenêutica, em sua gênese, era a interpretação de textos religiosos. Encontramos em Gadamer (1999) a definição mais detalhada sobre ela, de modo que as considerações sobre a Hermenêutica nos aproximam com o Horizonte de Compreensão que também é tratado pelo autor.

O interesse hermenêutico do filósofo aparece primeiramente justo lá, onde se conseguiu evitar o erro, pois, justamente então, os historiadores e os dogmáticos testemunham uma verdade que está para além do que eles conhecem, na medida em que a sua atualidade própria e efêmera pode ser reconhecida no seu afazer e nos seus feitos. (GADAMER, 1999, p. 21).

A Hermenêutica considera que a polaridade epistemológica vista nas contraposições entre história (tradição) e dogma não pode ser classificada como algo absoluto e intransponível. A hermenêutica inaugura com Santo Agostinho uma forma de “compreender” que se traduz como “consciência hermenêutica”, em que, no mesmo momento, busca responder as indagações de todas as instâncias em que ela se apresenta. Da mesma maneira, a Hermenêutica se compromete com critérios firmes, porque “também em outros contextos, não se deixa restringir ou podar pela arbitrariedade” (*Ibid.*, p. 18).

Do autor depreende-se, em linhas gerais que, a Hermenêutica não se postula como um conhecimento fechado. Inclusive a Hermenêutica reconhece a provisoriedade do seu saber no curso epistemológico, pois ela é, antes de tudo, uma consciência condicionada a fatores históricos. Por isso, que Gadamer mostra como a Hermenêutica na filosofia agostiniana abrange um caráter de pesquisa que se opõe à

tradição da igreja romana no modo hegemônico de fazer ciência. O próprio Santo Agostinho, em certa medida, ao se converter, leva para o cristianismo traços das suas antigas crenças maniqueístas, nas quais se considerava que as forças opostas se relacionam por princípios dualistas – e não necessariamente por oposições. É nesse sentido que a antiga contraposição filosófico-cristã entre fé e razão (*fides et ratio*) encontra em Agostinho uma consciência hermenêutica de equilíbrio e não de polaridade.

Uma vez que essa pesquisa e o seu próprio objeto de estudo se apresentam em múltiplas dimensões assimétricas (como visto anteriormente), é também nesse contexto multifocal que a pesquisa é, no sentido amplo, uma “reunião”¹⁷ – tanto em procedimentos metodológicos como epistêmicos. Por estas razões, a partir das considerações da filosofia gadameriana e heideggeriana e de outros apontamentos, desenhou-se o que chamamos na pesquisa de “caminho hermenêutico”.

Caminho hermenêutico desenhado se apresenta como estilo do pensar, da atuação no campo da pesquisa e do escrever; a Hermenêutica referida não é o simples ato de interpretar um texto, mas, sim, um ato de filosofar sob múltiplas óticas, em que são analisados distintos prismas para a formação de um Horizonte de Compreensão.

Gadamer (1999), ainda no prefácio da obra, apresenta a hermenêutica como possibilidades do conhecimento científico, e também a apresenta os laços existenciais e ontológicos que a hermenêutica pode estabelecer através da dimensão da consciência em expansão histórica:

A consciência hermenêutica, que se há de despertar e manter em alerta, percebe que na era da ciência, a pretensão de domínio do pensamento filosófico teria algo de fantasmagórico e irreal. Porém, ela poderia, a partir da verdade da recordação, contrapor algo ao querer do humano, o qual, mais do que nunca, faz com que a crítica ao anterior se elevasse a uma consciência utópica ou escatológica: o sempre ainda e sempre de novo real. (GADAMER, 1999, p. 28).

Nesse sentido que a Hermenêutica que é definida para este estudo, no seu caráter de reunião, é uma filosofia do “além”. “Além disso”, quero dizer também aquilo, “além daquilo” também deixei de dizer isso. E também do “além” no sentido referir ao

¹⁷ Embora eu empregue o termo heideggeriano de “reunião”, vou resignificando-o à medida que caminho – mesmo sublinaramente –, acrescentando sobretudo o termo de “reunião conciliatória/reconciliatória” no sentido de expressão da proposta “emancipatória” (CARVALHO, 2001), em que as contraposições se apresentam num Horizonte de Compreensão, mas sem a pretensão de embate.

conteúdo metafísico e espiritual que compreende os antepassados quilombolas como registros de memórias, histórias, ancestralidades, que relaciona presente-passado.

Empregou-se, portanto, um olhar multifocal sobre alguns fatores apresentados. Com efeito, o texto apresenta ao leitor um Horizonte de Compreensão, em que se permite amplas reflexões, inclusive para além daquelas consideradas no próprio texto. Essa modalidade é uma característica de abordagem filosófica que tem muitas referências no ensino de filosofia e no exercício de filosofar, desde os livros didáticos até pesquisas e tratados sobre o filosofar.

O formato mais comum da filosofia tradicional é o caminho dialético, que se expressa por um esquema lógico-discursivo fundado em postulados da tríade: tese, antítese e síntese. Embora a dialética permita a crítica e consiga formar quadros distintos de diversas perspectivas, esse modelo gira, preponderantemente, em torno de um eixo com princípios universalistas verticalizados. Por isso, a pesquisa optou por um caminho hermenêutico horizontalizado. No entanto não foi feito nesse estudo uma discussão sobre a dialética tradicional, senão em alguns momentos específicos – quando falo das características do pensamento eurocentrado.

Gadamer (1999), ao fazer longas considerações sobre a história das ciências, apresenta as características das ciências da natureza (que aqui é chamada de ciências exatas ou associa à filosofia positivista) e das ciências do espírito (ciências humanas ou humanismo). Em que nesta sobressaem os pensadores humanistas e suas perspectivas da formação do conhecimento.

O que dá à vontade humana sua diretriz, acredita Vico, não é a universalidade abstrata da razão, mas a universalidade concreta, que representa a comunidade de um grupo, de um povo, de uma nação, do conjunto da espécie humana. O desenvolvimento desse senso comum é, por isso, de decisiva importância para a vida. (GADAMER, 1999, p. 63). (Grifo meu).

Outras abordagens filosóficas, por causa do seu caráter crítico e reflexivo, se aproximam da Hermenêutica: Metaxológica, Subjetivista, Alteridade, Teoria Crítica; Niilismo; diversos filósofos e pensadores trataram essa temática com maior profundidade: Willian Desmond (2000), Gaston Bachelard (1978), Theodor Adorno e Max Horkheimer (2006), Soren Kierkegaard (2010), e tantos outros.

Em outros contextos não estritamente filosóficos, diversos pesquisadores empregam a abordagem de leitura multifocal: Monteiro (et al., 2018); Garcia-Filice (2017); Aguiar *in* Costa (2017); Jesus e Sampaio (2017); Botelho e Nascimento

(2016); Carvalho (2001) e outros. Sejam as citadas abordagens de caráter metodológico, epistemológico, político, histórico; enfim, o conteúdo alude sempre um contexto que envolve as reflexões para a correção de assimetrias, hierarquizações, polarizações – sobretudo quando o fator marcante entre as dimensões é a desigualdade, especialmente de classe, de raça e de gênero. E essas leituras aqui empregadas procuram também correções assimétricas oriundas do poder hegemônico que incide entre pesquisador e participante, entre Estado e sociedade, entre segmentos de classes, entre saberes tradicionais e formais, e outros aspectos.

A pesquisa de campo procurou também caminhar nesta perspectiva não-cartesiana e contra-hegemônica. Em resumo, a pesquisa se empenhou nesse sentido por meio da Entrevista Narrativa, pelo formato de execução da Roda de Conversa, bem como pela devolutiva com os participantes. Ainda nesse sentido, justifica-se porque o tratamento sobre um assunto, na perspectiva plural, por vezes, se apresenta extenso. Esta pesquisa não busca fundar um conceito acerca do objeto, mas, sim, colocar o objeto sob diversas perspectivas e compreendê-lo em suas múltiplas formas de expressão, obtendo, com efeito, não apenas uma análise teórica objetiva, mas um Horizonte de Compreensão.

2.7 PROCEDIMENTOS PARA A COLETA DE DADOS

Conservei em alguns campos referências ainda com grande ranço positivista como este - “Coleta de Dados”; e o outro “Objeto de Pesquisa”, para ser coerente com a escolha dos próprios autores utilizados, porém, esta ingerência “narrativa” não suprimiu a tentativa de registrar um aspecto emancipatório na pesquisa. Foi feita uma escuta sensível, e os/as participantes tiveram voz ativa.

Várias são as formas de coletas dos dados “que podem constituir a fonte de dados principal, e também por meio de observações, documentos, imagens ou outras fontes de dados qualitativos” (CRESWELL, 2014, p. 69).

Os procedimentos para a coleta de dados em campo foram: a Roda de Conversa; Observação; Gravação de Áudio; Anotações; Registro de Fotos.

Pensado inicialmente com a orientadora e adequado conjuntamente com os participantes em campo, fora desenhado um quadro de procedimentos, que constou das seguintes etapas:

Quadro 1 — detalhamento do trabalho de campo

CAMPO		
Visita Técnica	02/11/18	Conversa com as lideranças – apresentação da proposta de pesquisa.
	11/11/18	Visita ao museu da comunidade – almoço de recepção à universitários.
<i>Observações Anotações, Gravação, fotos</i>	28/11/18	Acompanhamento da Vistoria do MPF ao quilombo.
	15/02/19	Organização da equipe de apoio da Roda de Conversa; detalhamento da agenda, local, horário da Roda de Conversa.
Roda de Conversa	03/03/19	Gravação da Roda de Conversa/Anotações/Observação.
Devolutiva	30/06/19	Leitura do Relatório/Diário de Bordo com os participantes

A realização da Roda de Conversa contou com os seguintes participantes:

Quadro 2 — detalhamento dos participantes

Total de 13 Participantes	
11 Quilombolas	Participantes Nº 1, 2, 3, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11 e 12
2 Não-quilombolas	Participantes Nº 4 e 13

Quadro 3 — detalhamento dos participantes por sexo

5 Mulheres	Participantes Nº 1, 3, 4, 7 e 9
8 Homens	Participantes Nº 2, 5, 6, 8, 10, 11, 12 e 13

Quadro 4 — detalhamento dos colaboradores

Apoios do Pesquisador	Participantes
Organização do espaço, da agenda, do convite aos participantes, das articulações, da coleta das assinaturas, da gravação do áudio, com liberdade para breves intervenções.	Nº 4 e 13

No dia 15 de fevereiro de 2019, houve reunião do pesquisador com as lideranças, com o apoio da gestão da presidência da Arenquim, e com o apoio dos dois não-quilombolas para detalhamento da Entrevista/Roda de Conversa. Discutiu-se acerca de 10 visitas preliminares ao quilombo em contato com a comunidade, o local, a data e foi coletada a sugestão dos participantes. A atuação dos participantes nº 4 e nº 13 foram fundamentais para a logística e articulação da Roda de Conversa.

Para o local, pensamos na casa de uma das lideranças, uma vez que a Arenquim, estando formalmente inoperante (*sub judice*), não deveria sediar o evento, pois, sendo a associação aberta a todos, incorreria em inconvenientes como chegada

de pessoas, ou ao expô-los poderia colocar em risco a integridade do grupo de defesa dos interesses do quilombo.

Devido ao fato de a Arenquim estar *sub judice*, pensamos também em preservar o local, pois a nossa presença lá provavelmente acirraria ainda mais o conflito de gestão já instalado. A data da Roda de Conversa, um domingo de carnaval, foi pensada também no sentido de resguardar o grupo participante.

A casa de uma das lideranças foi o local definido. Devido a toda a movimentação de familiares que se uniram para as comemorações do carnaval e também em virtude do aniversário da liderança anfitriã, e, pelo fato de nem todos os presentes participarem da Roda de Conversa, então nos deslocamos para uma casa vizinha. Não havia separação de muros e nem cercas. Da varanda da casa, avistávamos o movimento em todo o perímetro que envolvia as duas casas e o território. A relação entre perto e longe era confortável. Ouvíamos ao longe as conversas, as músicas e a gritaria da mesa de dominó na casa da liderança. Ao mesmo tempo, estávamos longe para uma conversa privativa, e perto para um caso de outras necessidades.

Foi sugerido inicialmente para participarem da Roda de Conversa, integrantes das quatro famílias mais tradicionais do quilombo, sendo um homem e uma mulher, pelo menos. No momento da reunião, a família Pereira Dutra não teve membros para representação. Essa foi a dinâmica pensada inicialmente pelo pesquisador. No entanto, com a discussão preliminar para a melhor forma de organização das falas, percebeu-se a concomitância das representações, por exemplo, uma única pessoa tinha descendência de duas ou três famílias tradicionais. Bem como, tinha também descendência cruzada de famílias quilombolas e não-quilombolas, formando assim, novas ramificações. Outro fator era que nem todas as famílias representadas possuía paridade de gênero dos presentes.

Foi pensado inicialmente em fazer duas reuniões, essa que contemplaria apenas os membros das famílias tradicionais, e uma outra que seria com os membros da Arenquim. Percebeu-se também que, os participantes eram praticamente as mesmas pessoas que concorriam aos dois requisitos, portanto eles eram membros das famílias tradicionais e membros da Arenquim – pois a representação estava sempre relacionada com as lideranças típicas que já atuavam em diversas frentes e representações do quilombo.

Outros fatores mostraram que não era necessária a segunda reunião. Primeiro porque boa parte dos participantes são membros da Arenquim, e segundo que, em termos formais, e até o momento da Roda de Conversa a associação estava *sub judice*. Então optou-se por inserir na Roda de Conversa assuntos referentes a associação também.

Diante da complexidade e impossibilidade de representação por grupo familiar, pensou-se, então, em solicitar informações das lideranças do passado, das referências de luta, das memórias, das histórias e das trajetórias dos antigos. A adequação tomou maiores proporções em que possibilitou uma mudança no formato, bem como incluiu, além de quilombola, outros sujeitos, cuja descendência vinha também de fora pela ligação com os moradores, bem como dos próprios não-quilombolas. Essa reorganização que incluiu os diferentes sujeitos foi feita com os próprios participantes no início da Roda de Conversa.

Antes de cada fala, os participantes se identificavam. Para resguardar a identidade dos participantes, foram enumerados e omitidos os nomes. Excluiu-se a possibilidade de identificação pelas iniciais, deixou-se, portanto, apenas a identificação numérica por ordem das falas, bem como no lugar do nome designei as pessoas pelo termo “Participante”. Destacou-se unicamente o pesquisador pelo mesmo termo “Pesquisador”. Este procedimento contou também com o consentimento de todos os presentes. No apagar das luzes, pensou-se em substituir o termo “Participante” por um nome fictício, porém, às vésperas da defesa, não seria mais cabível uma alteração nesse aspecto.

As falas que citaram nomes, lugares e datas foram conservadas na entrevista, pois havia nomes de algumas lideranças fundamentais. Conservou-se também os nomes dos falecidos. Porém, serão citadas apenas quando a situação não acarretar riscos de segurança – e sempre com o consentimento dos participantes. Nesse sentido, foi acordado com os participantes que a devolutiva da gravação seria dada antes da publicação da pesquisa.

Sobre a dinâmica de gravação/anotação e ordem das falas, o pesquisador coletou assinatura no Termo de Consentimento e Esclarecido, e, durante a Roda, fazia anotações. A Participante nº 4 segurava o celular/gravador, depois revezou com o Pesquisador. A ordem das falas atendeu as indicações da comunidade para iniciar. Depois foi seguindo espontaneamente por livre vontade e afinidade ao tema, e também foi seguida por algumas interrupções e coparticipações nas falas em

andamento. Todas devidamente identificadas. A dinâmica da Roda de Conversa: “(...) como um guia processual geral, os métodos de condução de um estudo narrativo não seguem uma abordagem fechada, mas representam uma coleção informal de tópicos”. (CRESWELL, 2014, p. 70). De um modo geral, a dinâmica da Roda de Conversa foi acordada com os próprios participantes que, com autonomia e liderança reorganizaram as estruturas conforme as justificativas já apresentadas. A apresentação da proposta inicial, em nenhuma medida, foi uma imposição, mas um procedimento inicial bem fundado, mas flexível – portanto, sujeito a alterações e adaptações.

Após a Roda de Conversa, todos nós seguimos para a casa da liderança. Nos juntamos aos demais e comemoramos os aniversários, concomitantemente com a comemoração do feriado de carnaval.

Em resumo, este capítulo procurou explicar algumas notas acerca do percurso metodológico desta pesquisa. Este estudo articulou os métodos Entrevista Narrativa e Roda de Conversa, que, em vez de designar essa articulação por “combinação”, foi chamada de “reunião” – fazendo alusão ao termo heideggeriano. Em relação ao aspecto epistemológico, que também está estritamente relacionado com metodológico, foi apresentado um desenho que articulou algumas discussões – sobretudo, filosóficas – para dar à pesquisa um caráter hermenêutico na produção das reflexões e dos resultados diluídos num Horizonte de Compreensão.

CAPÍTULO 3. QUILOMBO MESQUITA: MULHER NEGRA, ORIGEM E QUESTÃO RACIAL

Neste capítulo será apresentado um breve histórico sobre o quilombo Mesquita com o foco na sua origem e nas questões a ela atinentes. As fontes consultadas expressam um caráter preponderantemente histórico, em que serão evidenciados os aspectos que aludem à ancestralidade do quilombo. Embora a pauta interna do Mesquita seja fundamental para descrever as situações conflituosas em que se inserem o quilombo, especialmente no que diz respeito ao quesito territorial, essa pesquisa enfatizou as peculiaridades estruturantes da organização social.

As situações conflituosas que incidem sobre os quilombos, de um modo geral, não podem ser colocadas de lado quando se fala de povos tradicionais, até mesmo porque a violência e as violações de direitos – que afetam gravemente por séculos esses grupos – formam o caráter político de suas pautas (TERRA DE DIREITOS e CONAQ, 2018). Os conflitos marcantes no povo Mesquita são evidenciados também na questão quilombola como um todo, porém as questões particulares dos conflitos em andamento não entram como foco do estudo.

Compreende-se que, além do aspecto técnico-jurídico para a leitura e compreensão dos conflitos que envolvem o Mesquita, seria necessária uma abordagem bastante diferente da que é apresentada aqui. Até mesmo porque os quilombos, de um modo geral, têm um dinamismo próprio, em que expressa no caráter múltiplo, fatos para além de uma única moldura (SANTANA, 2008). Da mesma forma, o contexto e os fatos que incidem sobre os quilombos desenham a complexidade e o dinamismo dos conflitos, bem como a contingencialidade dos seus desdobramentos. Com efeito, o tratamento da pauta interna do quilombo Mesquita exigiria outros recursos e outras leituras – que por sinal são tão bem articuladas nos movimentos de resistência e de luta do povo preto. É nesse sentido que o presente capítulo, reconhecendo seus limites, procurou atender o objetivo geral e alguns objetivos da pesquisa – a saber:

Geral: analisar como o quilombo Mesquita constitui sua organização social a partir dos aspectos de gênero, de raça, trabalho, e como isto se vincula à sua origem da doação de terra para três negras alforriadas.

E os objetivos específicos: iii) analisar e evidenciar os aspectos marcantes do quilombo Mesquita que particularizam sua organização social, em termos de gênero, raça e ancestralidade; e iv) compreender como os aspectos marcantes do quilombo Mesquita influenciam sua atuação nas pautas de luta e de resistência – especialmente em defesa do território, e como a presença das mulheres é contemplada nas narrativas quilombolas.

3.1 O DIREITO À PROPRIEDADE NO CONTEXTO RURAL E URBANO

“A história do Quilombo Mesquita está diretamente ligada à de Luziânia, município fundado pelo bandeirante Antônio Bueno de Azevedo e sua tropa, no ano de 1746, quando percorriam a região de Goiás à procura de ouro (...)”. (NERES, 2016, p. 47). A comunidade comemorou em 2018 seus 272 anos de existência.

De acordo com Neres (2016), o quilombo Mesquita tem origem na primeira metade do século XVIII por três matriarcas fundadoras, a saber, Maria Abadia, Maria Pereira Dutra e Martinha Pereira Braga. Elas foram ex-escravizadas e receberam de doação do fazendeiro José Corrêa de Mesquita uma grande extensão de terras, que hoje está reduzida a um tamanho bem inferior. O sobrenome do fazendeiro justifica o nome do quilombo.

A comunidade Mesquita está situada na zona rural do município Cidade Ocidental, no estado de Goiás, Entorno do Distrito Federal. Mesquita é considerado um quilombo rural, devido as suas características de produção agrícola e localização geográfica; e também urbano, por causa da sua proximidade geográfica e suas relações de dependências com centros urbanos, tais como, Cidade Ocidental, Luziânia e o Distrito Federal.

O elemento contextual preliminar da comunidade Mesquita que apresento diz respeito às suas características rural e urbana. O Incra (BRASIL, 2011b) expandiu essa concepção “rural e urbano” nos estudos antropológicos realizados no quilombo Mesquita:

Resgatando o conceito, entende-se por formas padrões definidos nas diversas esferas da vida social, fixado em determinado momento histórico da formação socioeconômica que servem como instrumento de propagação de determinado modelo, garantindo sua evolução. Formas espaciais, formas econômicas, formas jurídicas, formas educacionais, etc. Um conjunto fragmentado que faz sentido em si. (...). As novas formas calcadas pelo

desenvolvimentismo, com o objetivo de implantar o modelo econômico capitalista, por linguagem e lógica em si era excludente. (BRASIL, 2011b, p. 126).

Outro tipo de relação de poder estabelecido no Mesquita está ligado às questões que envolvem o território enquanto espaço de investimento imobiliário, pelo fato de estar situado numa região do Entorno de Brasília-DF, a capital da República. Isto traz implicações econômicas conflitivas entre os especuladores do ramo imobiliário, grileiros e os quilombolas.

Ainda conforme o Relatório Antropológico do Incra (BRASIL, 2011b), em estudo realizado no Mesquita como parte do processo de certificação do território, essa dicotomia “rural/urbano” tem outro elemento além de uma estruturação geográfica. Nesse sentido, os relatores do Incra dialogam com o termo “formas” de Milton Santos para concluir que essa classificação “rural/urbano”, para além da esfera geografia, tem caráter étnico-racial:

Por isto Mesquita não conseguia compreender a ordem que chegava. Ora se não é a própria “fricção interétnica” relacionada à instância de classe e à dicotomia rural/urbano em determinação mútua. Narramos inúmeros fatos em que é percebida uma ordem cosmológica diferenciada em relação à terra, trabalho e família. A falta de acesso à forma jurídica Estatal impunha uma relação de poder; a forma médica e sanitária que chegavam, também. A forma da lida com a terra dos chegantes impôs um mercado que não podiam competir. A educação era de restrito acesso... Pode-se dizer que os elementos mais recentes que permeiam a história de Mesquita são reflexos de um processo de assimilação nacional muito mais abrangente. (BRASIL, 2011b, p. 127).

A CVN/SBB (2017) também fala dessa aproximação interétnica, em que:

Alguns fatores externos também interferiram na vida dos Mesquita, por exemplo, a construção de Brasília (inaugurada em 1960) e a de Cidade Ocidental (1976). Esses dois acontecimentos impactaram diretamente a realidade do Kilombo, positiva e negativamente. O fator positivo foi a criação de oportunidade de empregos e de comercialização de seus produtos. Já como elementos negativos, encontram-se a constante sedução de empresários em geral, de imobiliárias, construtoras, mineradoras e outros ramos de empreendimentos que têm buscado convencer ostensivamente os quilombolas a se desfazerem de suas terras. (*Ibid.*, 2017, p. 161).

Por causa de diversos interesses econômicos externos, o povo Mesquita se encontra numa situação complexa de disputa judicial das terras. Por isso, o quilombo está mergulhado também no embate conflituoso com uma série de agentes do ramo do agronegócio, do setor imobiliário, agrícola e empresarial. E um dos meios de maior

pressão aos Mesquita se dá em torno da identidade quilombola, pois, para o não-quilombola, é fundamental que o quilombola não reconheça a sua identidade enquanto tal. Porque, enfraquecido como sujeito de direitos com respaldo constitucional, e negado enquanto sujeito pertencente a um grupo social historicamente forte e resistente, a terra do quilombola especulada terá somente um valor econômico, inclusive, abaixo de mercado.

Sabendo o especulador que o território tramita em processo jurídico de titulação, a documentação da propriedade também se torna incerta. Fator este que faz, inclusive, com que as terras percam ainda mais valor econômico, pois as suas garantias de direito de posse são passíveis de interdição futura.

Dessa feita, uma vez adquirida a fração de terra por meio de diversas estratégias de persuasão, pressão, ameaças, fraudes na documentação, falsas promessas, cerceamento de liberdade, desvalorização do bem, impedimentos forçados e boicote nos processos produtivos da terra do quilombola, o especulador adentra ao terreno. Apenas a sua presença no território já agrava os conflitos, e tende a descaracterizar o território quilombola devido a sua intrusão.

Diversos interesses se instalam no contexto agourbano em questão. Com efeito, outros problemas de ordem jurídica, política, cultural, ausência ou inoperância das políticas públicas de saúde e de educação, por exemplo, justapostos, se desdobram, agravando ainda mais a situação na correlação desproporcional de forças entre quilombolas e os interesses econômicos dos especuladores nas terras.

Este estudo não fechará a discussão em classificação categórica num desses termos (rural ou urbano), mas procurará compreender em que medida essas categorias se relacionam com a luta pelos direitos à terra na dinâmica dos conflitos.

Uma vez que o conflito agrário instalado no quilombo Mesquita é mais urgente, parece pouco relevante classificar categoricamente o quilombo como rural ou urbano. No entanto, justamente no reconhecimento de povo tradicional – de matriz africana – que o conceito de quilombo como “resistência”¹⁸ na perspectiva dos intelectuais de vanguarda (Clóvis Moura e Abdias do Nascimento) e dos movimentos quilombolas, conforme Souza (2016), tem evoluído da concepção de “resistência para a esfera

¹⁸ A evolução do “quilombo de resistência” para “direitos” não anula o postulado anterior, mas antes sinaliza uma dimensão jurídica. Inclusive a resistência, como insígnia antiescravista, não é uma prerrogativa exclusiva dos quilombos, mas de toda as formas de mobilizações da pauta do movimento negro e quilombola, cujas variantes ressignificam a resistência como autoafirmação, enfrentamento, identidade negra.

jurídica como “categoria de acesso a direitos” (*Ibid.*, p. 59), sobretudo no que diz respeito ao direito à propriedade – como preconiza a ADCT 68 (BRASIL, 1988).

A propriedade quilombola é uma dimensão de múltiplas vertentes são elas: antropológica, jurídica, econômica, ambiental e histórica. Para os quilombolas, o território é basilar para a sua existência, pois dessa base decorrem os laços de ancestralidade, de cultura, das tradições, dos saberes, dos cultos, da produção e do manejo, referentes ao meio ambiente.

A organização de cada território tem a sua dinâmica própria. Porém, o Estado, constitucionalmente pluriétnico, ainda opera com seu rigor de jurisprudência uniforme e homogênea:

A definição da categoria/natureza jurídica dos territórios é simbólica dos limites e desafios do direito para os juristas da questão quilombola, ou seja, diante do modo de ser e fazer das comunidades quilombolas, as categorias “sociedade de fato, condomínio, associação etc.” – se mostravam insuficientes e violentas aos contextos sociais. Ainda que alguns procurassem a “categoria ideal”, tais elementos revelam a dificuldade do direito de afirmar a heterogeneidade sem homogeneizar os contextos, simbolizado na, por vezes, inevitável “categorização”. (SANTANA, 2008, p. 31 e 32).

Os conceitos de “patrimônio” e “propriedade” no âmbito jurídico são limitados para a abrangência das múltiplas realidades de configuração territorial quilombola, pois, é:

A partir da ideia de território, [que] o reconhecimento também afirma e requer uma ‘ressignificação’ do conceito e função da propriedade, relacionando-a aos desafios jurídicos e políticos de afirmação democrática em sua diversidade étnica e social. (*Ibid.*, p. 109).

“A *propriedade privada* da terra não foi a base da evolução social e econômica da África negra, como aconteceu com a Europa. Na África negra, antes da imposição da economia monetária, a terra era considerada um bem indiviso da coletividade” (SILVÉRIO, 2013a, p. 560).

Ainda nesse sentido, a propriedade adquirida pelos quilombolas está vinculada à representação coletiva das associações, que, por sua vez, administra como julgar adequado às especificidades da comunidade. Para efeito de comparação, essa modalidade difere do entendimento jurídico de propriedade das terras indígenas, que pertencem à União – impedindo aos indígenas de disporem das mesmas.

Com efeito, o entendimento oficial do Estado – fundado em princípios jurídicos – acerca do que seja um território, um povo, sua identidade, seus direitos não dialogam antropológicamente com as distintas realidades que caracterizam os

quilombos no Brasil. Por isso, que, em termos de frestas semânticas do entendimento jurídico, bem como das multiplicidades antropológicas acerca do conceito de território, que Santana (2008), na sua dissertação de mestrado em direito, questiona: “*A foto cabe na moldura?*” Ou seja, a “foto” é a representação das realidades quilombolas e a “moldura” o Estado com sua reduzida visão monofocal, em que vigora apenas um modelo de sociedade. O Estado exige das comunidades quilombolas que se enquadrem na sua moldura para que sejam reconhecidas enquanto tais, para que, somente assim, gozem de seus direitos.

Em referência à ambiguidade agroubano falada no Relatório do Incra (2011b), infere-se que há justificativas bem fundamentadas para se fazer crer que o quilombo é tanto urbano quanto rural. Porém, como se observa na fala de um participante, a caracterização do território como urbano se mostra ser prejudicial ao Mesquita:

“Estávamos vendo a coisa lá, sem... escondido aí nós foi lá e desmanchou o plano diretor dele. Aí tava lá com... como urbano, e nós não concorda. Nós concorda que isso aqui é rural. Como é que é urbano dentro do mato? Aí nós fez aquela confusão danada e... e jogou. Eles ficou em observação.”
(Participante nº 12).

Interessante observar que a fala do participante apresenta um caráter político acerca da questão fundiária, que, na condição de povo tradicional, alude às prerrogativas de territorialidade prevista em lei (ADCT 68; Decreto nº 4887/2003). Porém, o Plano Diretor de 2016 da Cidade Ocidental (gestão 2013 a 2016) define em seu parágrafo único que “o plano diretor é o instrumento básico da política de desenvolvimento e expansão urbana e engloba o[*sic*] todo o território municipal” (CIDADE OCIDENTAL, 2016, p. 3). O caráter de “expansão urbana” do Plano Diretor aplica de modo genérico a todo o território, embora em suas definições dos seus seis macrozoneamentos, que classificam em seis partes as áreas em zonas rurais e urbanas. No Plano Diretor municipal, o Mesquita está dentro da categoria urbana.

Há vários quilombos reconhecidos pelo Estado que são urbanos, como por exemplo, o quilombo Ana Laura em Piracanjuba-GO, e o quilombo Nossa Senhora Aparecida em Jardim Cascata em Aparecida de Goiânia-GO (CVN/SBB, 2016), sendo este, inclusive, um conjunto habitacional de casas populares. Em geral, os quilombos urbanos são compreendidos em centros urbanos e em regiões periféricas.

De qualquer modo, o que caracteriza a identidade quilombola não se reduz à terra e nem ao aspecto rural apenas, embora a terra seja um fator elementar. Porém,

como aponta Santana (2008), a concepção de território dos povos tradicionais quilombolas é muito mais abrangente do que o Estado conceitua. Compreende-se que território quilombola, além do fator ancestral, e dos desdobramentos históricos peculiares à cada contexto e à cada situação, se traduz pelo reconhecimento legal dos quilombolas como sujeitos de direitos. Que, com efeito, eles também gozam de direitos e liberdade de ocupação e uso do solo como convier ao grupo e aos indivíduos.

Pelos relatos compreende-se que, a classificação terminológica do território no Plano Diretor da Cidade Ocidental como urbano tende muito mais a abrigar conjecturas, procedimentos e ações de especulação imobiliária manobradas com pretexto de classificação das áreas do Município como urbano, do que representar políticas públicas voltadas ao desenvolvimento do quilombo Mesquita. As minhas considerações não são palavra final sobre o assunto. Porém, a experiência do quilombo Mesquita pode somar com articulações do movimento quilombola em parceria com considerações da Associação Brasileira de Antropologia-ABA.

Como já foi falado, a questão fundiária é elementar na pauta quilombola. Além dos diversos movimentos sociais e representações formais dos interesses e dos direitos quilombolas, a Associação Brasileira de Antropologia-ABA, na condição de comunidade científica, tem atuado fortemente junto aos povos quilombolas para pressionar o Estado na efetivação dos direitos desses povos. A ABA tem atuado também no próprio aspecto antropológico para discutir o conceito de “quilombo” em seus sentidos antropológicos e jurídicos, ou seja, para além da questão apenas fundiária (OLIVEIRA [org], 2016).

Na entrevista foi solicitado mais detalhes sobre o Plano Diretor:

“Era da prefeitura. Plano que ele [o prefeito] inventou a muito tempo atrás. Sem anuência de ninguém. Ele fez por conta dele mesmo. (...). Ele é grileiro. Não é fazendeiro não. (...). Era fazendeiro.” (Participante nº 12).

“Ele não tem menos do que quatro fazendas não. Uma no Mesquita e mais três fora.” (Participante nº 13).

Para fins de registro, o prefeito responsável pela criação do Plano Diretor na gestão de 2013 a 2016 é o senhor Fábio Correa, do Partido Renovador Trabalhista Brasileiro-PRTB, reeleito para a gestão 2017 a 2020. Fábio Correa não é quilombola, e é proprietário de terras dentro do território do quilombo Mesquita. Na página virtual

oficial do Governo da Cidade Ocidental, na aba denominada Gabinete do Prefeito, é apresentado um breve perfil do senhor Fábio Correa, e, no penúltimo dos cinco parágrafos, é possível obter a confirmação da residência e da moradia dele no território quilombola Mesquita, e o mais curioso, a confirmação de seus empreendimentos no território:

“Comprou terras que ninguém queria no povoado Mesquita e investiu no lugar, tornando-o seu lar até hoje, onde criou (e cria) seus filhos. Envolveu-se com a cultura local de modo a fomentar a primeira Corrida do Marmelo, juntamente com a comunidade”. (Disponível em: http://www.cidadeocidental.go.gov.br/estrutura_organizacional?id=1)

No entanto, conforme relato dos participantes, o prefeito utiliza da influência do cargo para atuar fortemente a favor dos seus próprios interesses e dos seus correligionários fazendeiros, e, ao mesmo tempo, atua contra os interesses do quilombo. O exercício do cargo de prefeito se expressa por uma relação de poder autoritário, que opera por diversas formas de articulação em que predomina uma correlação desproporcional de forças – de um lado os quilombolas (com suas representações Arenquim e Conaq) e, por outro, o Poder Administrativo Local, parlamentares, juntamente com grileiros, empresários, fazendeiros, cartórios, agentes públicos, quilombolas persuadidos pelas instâncias de poder.

Vale frisar também que o princípio normativo do Plano Diretor não excetua na lei municipal que institui o documento as determinações legais acerca do território quilombola Mesquita, bem como cita no artigo nº 30, no inciso I, o referido território apenas como “comunidade Mesquita”, ao lado de outras comunidades gerais do município. E, no parágrafo segundo, o mesmo artigo dispõe: “A comunidade que trata o primeiro inciso deste artigo é considerada de interesse histórico e cultural configurando-se como elementos de valor local, devendo ser devidamente respeitada” (*Ibid.*, p. 19).

Em referência a outras legislações, o Plano Diretor da Cidade Ocidental apresenta seis formas de macrozoneamento classificadas da seguinte maneira, conforme artigo 13:

I – Macrozona Rural – MZR; II – Macrozona Rural de Uso Controlado – MZRUC; III – Macrozona Rural de Interesse Urbano – MZRIU 1; IV – Macrozona Urbana 1 – MZU 1; V – Macrozona Urbana 2 – MZU 2; VI – Macrozona Urbana 3 – MZU 3. (CIDADE OCIDENTAL, 2016, p. 14).

E acrescenta no parágrafo único: “as descrições em coordenadas UTM do caminamento dos perímetros urbanos da MZU 1, MZU 2 e MZU 3 serão dadas pela Lei do Perímetro Urbano, segundo disposto nesta lei” (*Ibid.*).

“Tem muitas pessoas aqui que não sabem nem a origem da avó, da mãe deles, de onde eles vieram. Do que eles são, né. Porque só fica com conversa sobre o prefeito. O prefeito manda fazer. Vai fazer, que fica dependendo do prefeito”. (Participante nº 8).

Foi quando fora perguntado sobre a interferência do prefeito no quilombo Mesquita.

“Havia uma administração no Mesquita. Assim que o seu Fábio Correia assumiu [em 2013], ele tirou daqui a administração, e levou unicamente para o ABC. (...). A [“L”] tirou a administração, mas ela deixou alguém responsável. Hoje nem isso. Hoje se quiser resolver alguma coisa é com o administrador do Jardim ABC... Não existe ninguém aqui que represente a comunidade perante ele, né... Ele fala que é um, fala que é você, fala que é outro... É. Só informal. Mas não fala assim: ‘não, você é o cara que vai fazer a ponte da comunidade comigo’. Não existe essa pessoa. [Grifo meu – a inicial do nome foi substituída por letra aleatória]”. (Participante nº 10).

“O prefeito quer fazer, mas, as pessoas aqui não querem que ele faça. Ou seja, eles não dizem que, por exemplo, o prefeito não respeita aqui... a história das pessoas... que não respeitam, digamos, a área que é das pessoas. Por exemplo, ele vai fazer um negócio no terreno, ele nem pede licença. Ele já vai lá, já quer invadir, e tal. Mas, é a narrativa que a gente encontra na Instituição pública de saúde: ‘que a culpa do atraso é das pessoas daqui’”. (Participante nº 13).

Depreende-se que existe um grupo de quilombolas, membros da associação do quilombo, que foram cooptados pelas forças de oposição. E através desses cooptados, diversas estratégias de persuasão e de manobras contra o quilombo Mesquita foram realizadas. Os cooptados utilizam das suas prerrogativas formais de associados da Arenquim para fazer representação não consensuada com todo o grupo nos cartórios e nas instituições a favor dos grileiros. De acordo com a fala dos Participantes, muitas coisas articuladas entre os mandantes parecem ser de desconhecimento dos próprios cooptados. Quando foi perguntado quantas pessoas compunham o grupo de articulação que representavam a Arenquim indevidamente e como eles agiam, foi respondido que:

“Eles são... acho que uns oito. Aí vem o pessoal por trás, os fazendeiros. Alguns fazendeiros que tem interesses em redução, aí tem também o Sarney, tem o prefeito. Uma galera aí que, acaba... de uma certa forma tirando o sossego”. (Participante Nº 10).

“Sim. A gente espera que a justiça resolva [a situação da Arenquim] né. (...) de certa forma ele se assumindo [presidente], se auto identificando [quilombola] ou não, elas continuam como representante legal, né. Até então com documentação falsa, com o cartório aceitando. Mas, querendo ou não, eles acabam estando à frente. Apesar de que não sabem de nada. Não conhecem nada. Estão lá só para fazer as... para dar legalidade às coisas erradas que o prefeito e a turma dele querem. É só para isso que eles estão lá. Só para isso. Eles não entendem nada, é, só ele botar o papel na frente deles para eles assinar e acabou. Eles não querem saber do que se trata, no que vai prejudicar, no que vai impactar. Não querem saber de nada. Eles simplesmente estão lá para fazer os malfeitos deles. Simples”. (Participante Nº 10).

“É Fábio Correia. Ele é prefeito, ele era... não era nada, né. Ele não era prefeito, nem vereador. Depois quando ele viu... ele era fazendeiro. Depois que ele viu o negócio dos quilombos... (...), aí ele candidatou para vereador, né. Na época o infeliz ganhou. Ganhou, depois ele candidatou para prefeito. Ganhou. Era pra derrubar o quilombo.” (Participante nº 8).

Em outros momentos, são apresentadas mais algumas formas de atuação das forças de oposição no quilombo Mesquita, embora o caráter da pesquisa não seja focar nesses aspectos e nem nos conflitos, mas na organização social do quilombo. As razões pelas quais esta pesquisa não se detém nesses aspectos se justifica pelo que já fora dito, os conflitos e o próprio quilombo são dinâmicos. Portanto, o interesse dessa pesquisa foca na compreensão da estrutura ancestral do quilombo, em que a lida com os conflitos, as adversidades e as vulnerabilidades sociais são também um *modus operandi* da questão racial e quilombola no histórico combate ao colonialismo, à escravidão e aos seus desdobramentos.

No próximo item procuro apresentar alguns tópicos da estrutura ancestral do quilombo Mesquita, a partir dos aspectos já mencionados e também em destaque no fator de gênero e suas questões atinentes, em que as mulheres se relacionam profundamente com a organização social do quilombo. E dessa maneira procuro responder à questão central da pesquisa – pelo menos parcialmente em cada tópico, até uma discussão mais ampla nas considerações finais.

3.2 QUILOMBO MESQUITA: MULHERES NEGRAS, ORIGEM E ORGANIZAÇÃO SOCIAL

Ao apresentar a comunidade quilombola Mesquita na sua constituição histórica, o intuito é investigar sua origem, conexões entre o passado e presente, em particular se o fato de serem mulheres negras, as matriarcas fundadoras, singulariza em alguma

medida a organização social na comunidade. E também verificar se há relações de características matriarcais¹⁹ que possam ter contribuído para a formação da identidade quilombola do Mesquita, em função do histórico fundante do local, pelo fato de o quilombo ser originário da doação de terras às 3 mulheres negras alforriadas, já citadas. Este histórico da fundação é chamado pela comunidade, conforme Neres (2016), de “o mito fundador”.

Ainda conforme o autor, a presença da família portuguesa Mesquita em Luziânia se deveu às expedições dos bandeirantes. O autor diz que essa família já estava presente em São Paulo, em Minas Gerais e em Goiás. O sobrenome Mesquita nos três estados citados e em diversas regiões próximas entrecruza personagens, datas e locais distintos. Mas o quilombo Mesquita parece fundar sua história na figura de José Corrêa de Mesquita:

(...) o qual parece ter sido de fato o antigo proprietário da Fazenda Mesquita, onde se constituiu o quilombo de mesmo nome. Era português e ocupava o cargo de sargento-mor do exército de Antônio Bueno de Azevedo. Na listagem dos pioneiros de Luziânia feita por Álvares (1978) Mesquita ocupa a segunda posição na ordem de importância, vindo logo após o bandeirante Azevedo. Álvares (1978) registra ainda a participação do sargento-mor na lista (ano 1762) dos participantes da comissão de construção da Igreja Matriz dedicada à Santa Luzia. (NERES, 2016, p. 28).
Em 1775 houve uma grande crise da extração de ouro, fato que levou muitas das famílias pioneiras a deixarem Luziânia. Dada a hipótese de doação de terras à três mulheres escravizadas, é provável que a família de José Corrêa de Mesquita tenha feito parte das que migraram do município. (*Ibid.*, p. 29).

Neres (2016) diz que atualmente muitos Mesquita de descendência portuguesa vivem em Luziânia, Ipameri e Pirenópolis, exceto no próprio quilombo, o que confirma o abandono das terras (do quilombo) pela família lusitana, de acordo com o autor.

Essa é a relação dos portugueses com a comunidade e como veremos mais adiante, José Corrêa de Mesquita parece ter tido algum grau de parentesco em relação a uma das matriarcas fundadoras do quilombo:

De acordo com seus remanescentes, Maria do Nascimento [filha da matriarca Maria Abadia] é descendente de José Corrêa de Mesquita, o que nos leva a deduzir que Maria Abadia era filha ou neta do referido português. (NERES, 2016, p. 32).

¹⁹ Discorrerei nesse estudo o aspecto da presença feminina nas atuações de lideranças como características quilombola, política e uma questão de gênero. Portanto, não tenho, a pretensão de fazer incursões antropológicas nos termos “matriarcado”, “matrifocalidade” ou “matrilinearidade”, embora possa empregá-los em alguns momentos nessa pesquisa, porém com o sentido na finalidade que aqui expressarei.

Além do complexo fator semântico do termo “quilombo”, como já foi analisado, somados a esses registros do quilombo Mesquita, observa-se internamente um forte impacto da influência portuguesa no quesito identidade quilombola para a comunidade:

Aqui, pode estar a chave para o enigma que envolve conflitos entre quilombolas favoráveis e contrários à quilombidade²⁰ de Mesquita (isto sem acrescentar as influências e interesses de pessoas externas). Por conseguinte, é acertado falar tanto da descendência africana (angolana em particular), mas também da portuguesa. Todavia, não resta dúvida de que, no caso da comunidade em questão, a ancestralidade africana sobressai ostensivamente. (NERES, 2016, p. 136).

Com referência à literatura, é interessante frisar que a miscigenação – por si só – não é critério de invalidar o reconhecimento de uma comunidade como sendo remanescente de quilombo. Nesse aspecto, vai dizer Gomes (*in* BRASIL, 2006b) que, em muitos dos quilombos (campesinatos), além das relações econômicas e culturais com indígenas e brancos, também a miscigenação era presente. Também Souza (2016) diz que:

Nas regiões próximas a engenhos, fábricas de alimentos, nos morros, chapadas e serras que cercavam áreas auríferas e de diamantes, nas pastagens e plantações, avançando fronteiras, os quilombolas abriram suas estradas, seus caminhos, e formaram suas comunidades, adaptando estratégias aos diversos cenários existentes, nas mais variadas regiões do Brasil. De predominância negra, destacam-se também as relações interétnicas na formação das comunidades quilombolas, tais como as estabelecidas com indígenas e brancos. (*Ibid.*, p. 43).

Mesmo que o povo quilombola Mesquita já tenha sido reconhecido formalmente pelo Estado, em 2006, como remanescente de quilombo, ainda há algumas divergências internas na comunidade quando se trata de autodeclarar-se quilombola. Um argumento para a negação da identidade é o aspecto miscigenação, além do fato de a comunidade quilombola ter sido constituída de negras e negros alforriados – embora a historiografia insista em abordar como negros fugidos. Divergências internas essas que produzem bases de fortalecimento de argumentos dos não-quilombolas interessados em descaracterizar o território da sua condição quilombola, causando, com efeito, empecilhos ao processo fundiário.

²⁰ O termo “quilombidade” utilizado para o autor tem o efeito de “identidade quilombola”.

Já no que diz respeito à origem africana dos Mesquita, Neres (2016), citando Artiaga, diz que os comerciantes de escravizados eram obrigados a registrar a origem africana dos escravizados. Isso facilitou a identificação da origem africana dos escravizados. Daqueles trazidos para Goiás foram identificadas 19 etnias:

Quissama, Congo, Egbana, Cacimba, Angola, Benguela, Bamba, Dahomeana, Guiné, Ginga, Balanto, sudanesa, Nagô, Mussuconga, Mina, Cabinda, Benim, Quibunda e Vrumana”. (Neres, 2016, p. 30). Formando quatro grandes grupos Papuásia (papua e malanésia), Tasmânia, Negrítica (sul-africana, sudanesa, milótica e paleotropóides) e Etíope. (NERES, 2016, p. 30).

O Relatório Antropológico do Incra, (BRASIL, 2011b), afirma que os escravizados do estado goiano vieram de Santos, Rio de Janeiro e Salvador. E afirma também que na região de Luziânia preponderam os africanos das etnias Bantu (de Angola, Congo e Moçambique).

Os estudos de Neres (2016) afirmam que esses eram os escravizados mais caros e mais requeridos para a mineração. Na genealogia das matriarcas do Mesquita, constam os nomes das fundadoras do quilombo: Maria Abadia, Martinha Pereira Braga e Maria Pereira Dutra. Maria Abadia certamente era filha ou talvez neta de José Corrêa de Mesquita, como já falado anteriormente.

3.2.1 Organização social, mulheres e temas conexos: trabalho, coletivismo e questão fundiária

Como já sabemos, ao que tudo indica, pelo menos duas das três mulheres não eram somente escravizadas, mas familiares diretos de José Corrêa de Mesquita. Embora não sendo este fato no quilombo Mesquita oficialmente comprovado, mas consultando algumas literaturas (SEGATO, 1985; FREYRE, 2006), observamos que esta não seria uma exceção – em que o colonizador português tem filhos com escravizadas.

A presença das mulheres nos registros históricos do quilombo Mesquita é muito marcante na história da comunidade, desde a fundação aos desdobramentos atuais. Por isto, um dos objetivos de pesquisa é verificar como a figura das mulheres se relaciona com a organização social da comunidade.

Conforme Oliveira (2012), o nome Abadia tem a ver com o nome da santa, Nossa Senhora da Abadia, venerada nessa região. A tradição nas famílias portuguesas era batizar os filhos com nomes de santos. Acerca de Maria Pereira Dutra, foi encontrado documento de 1800 que atesta registro de terreno que pertenceu a ela e fora arrematado em leilão ao público. Esse terreno já fora recuperado em favor dos Mesquita. Outros marcos referenciais do nome de Maria Pereira Dutra é o batismo aos locais de referência na região “Passagem Maria Pereira” e o nome de um rio no Mesquita.

Talvez devido à precariedade da posse seja possível compreender a dificuldade de Maria Pereira Dutra em manter sua propriedade, a qual foi levada a leilão e arrematada pelo capitão Manoel de Souza Vasques (...). Tal infortúnio foi amenizado com a atitude dos descendentes de Maria Pereira de recomprar as terras. (NERES, 2016, p. 54).

Nesse caso, o fato não ficou sendo de todo negativo, pois esse registro de leilão, bem como o da compra das terras, foi fator contundente para legitimar a posse da propriedade pelos quilombolas. O que antes era fruto de doação, agora se tornou de aquisição com recursos próprios.

Uma vez fundado o quilombo a partir das três matriarcas, alguns traços identitários, para além da genealogia descrita, começaram a se constituir a partir dos modos de produção da agricultura. Neres (2016), ao citar Melo, diz que existe uma relação comunitária com a produção do marmelo, que, por sinal, seu cultivo (desde 1770) é tão antigo quanto o próprio quilombo, formando, assim, um traço identitário em termos culturais e econômicos fundamental para o Mesquita (*ibid.*, p. 58).

O marmelo do Mesquita, para além dos fatores econômicos, ocupa no plano simbólico um aspecto da identidade quilombola da comunidade, inclusive chamado de “ouro do Mesquita”. Assim, inferiu-se, pelos relatos obtidos na entrevista, o marmelo não parece ser somente um produto da agricultura familiar do quilombo, mas o seu cultivo, a colheita, as receitas, a economia é o cerne da identidade do quilombo Mesquita em contínuas épocas da história.

Conforme os relatos de alguns participantes, os avós de Sandra também foram exemplos “matrilineares” para a família dela e para a comunidade, pois o senhor Aleixo e dona Ana cederam sua casa para o acolhimento da primeira escola da comunidade. A mesma casa também serviu para a realização das primeiras missas da comunidade, até a construção da igreja do quilombo. Bem como, serviu como ponto de encontro

para as produções coletivas de farinha, de marmelada e para as atividades da agricultura familiar em geral.

Como se observa pelos relatos, o marmelo e a produção da marmelada estão presentes nas memórias e histórias dos quilombolas, compondo traços marcantes da comunidade. Esses traços identitários compõe, inclusive com a expressão da identidade quilombola Mesquita na relação com o público externo, e, de forma profunda, com o trabalho, com a organização social e com a solidariedade constituídas na comunidade.

“Então assim, para mim que já sou, né, de muito tempo, já conheço a história e já sei como trabalhar... então eu trabalho. Só que os professores que chegam de fora, até então não sabem da realidade... enfrentam muitos desafios daqui... eu vou conversar... passo para eles... levo a marmelada... vou contar a história da nossa comunidade... então, parece que eu que sou a coordenadora pedagógica lá. Por isso que muitos falam assim: (...), ‘eu gostaria tanto de estar sempre junto com você, mas nós temos as nossas limitações’”. Entendeu?” (Participante nº 3).

Ainda sobre o marmelo, algumas falas se referiam ao antigo modo de fabrico da marmelada. As lembranças e memórias revelam não apenas a mudança de um hábito tradicional na produção, mas o afetuoso reconhecimento de que, dadas as condições do rigoroso trabalho artesanal, se expressa os elos de ligação ancestral com os antigos. Portanto, o marmelo e a marmelada, enquanto traços da identidade quilombola Mesquita, não se inscrevem apenas como tradição centenária, mas também como um símbolo afetivo de memórias e de ancestralidade que liga épocas, pessoas, fatos históricos, e compõe a organização social do quilombo Mesquita.

“(…), minha mãe pesando a massa e colocando no tacho para produzir a marmelada. Ela trabalhava fazendo farinha. Uma luta muito grande, a fábrica de farinha, e tudo. Toda luta da roça, e plantando roça”. (Participante nº 2).

“O que eu tenho que falar dos mais velhos é o seguinte: que é... fala muito aqui na parte do quilombo. Fala da marmelada. Fala muito da marmelada, mas sempre esquece, esqueceu do açúcar de fôrma. Meu avô fazia muito açúcar. Meu... todos foram criados, fazendo rapadura, açúcar de cana, para vender. Saía com o carro daqui cheio para vender em Luziânia. Chovia, atolava pelas estradas, né. Carro quebrava. E, foi essa vida para criar os filhos. Minha vó, era no tear. Tecendo... fiando, fiando é... linha de algodão para fazer a linha para fazer o tecido. Para fazer calça, fazer camisa”. (Participante nº 8).

O trabalho, tanto do passado quanto do presente, se inscreve como sinônimo de luta, de honra, de respeito e de resistência – dialoga, mas não se restringe a uma

leitura específica acerca da estrutura capitalista das relações de produção econômica que o circunda, e já foi tão exaustivamente (nem por isto menos importante) discutida pelo marxismo e por suas correntes afins. Nessa pesquisa, a categoria trabalho – que se compreenda, não tem o mesmo sentido da abordagem marxista clássica, embora, em alguns casos se conecte com ela. No Mesquita, o orgulho e a dignidade observados nos relatos se associam muito com uma espécie de “fé pública” para o gozo do respeito nos círculos sociais para aqueles que são identificados como pessoas trabalhadoras, batalhadoras, esforçadas, dedicadas aos afazeres e à família. Portanto, o trabalho nessa pesquisa se apresenta como ofício, afazeres, transmissão de saber, memória, afeto, educação e cuidado de forma geral e variada.

Conforme estudos de Garcia (1997), sobre a modernização da cidade de Uberlândia-MG, na década de 1930, fortes foram as transformações na transição do seu caráter rural para o urbano. Porém, o comportamento social das pessoas ainda estava profundamente arraigado a um modelo interiorano. Nesse contexto, a conduta, o estereótipo de ser “bom trabalhador” ou “mau trabalhador” era critério informal, mas marcante da população para contribuição à polícia no enquadramento de crimes, cometidos na cidade em pleno desenvolvimento urbano naquela época.

Há que se destacar, que na trama dos processos, os crimes eram avaliados e interpretados com flexibilidade, sendo que a avaliação sobre o caráter e a gravidade dos mesmos, muitas vezes dependia do grau de convivência entre indiciados, vítimas e testemunhas. Conforme o grau de intimidade e da avaliação geral do comportamento que se fazia dos indiciados, esses poderiam, para o mesmo delito, ser considerados ou culpados ou inocentes. Nesse sentido, o ser “bom/mau trabalhador”, “bom/mau pai de família”, “bom/mau marido”, “não ser dado a valentia/ser avalentado” eram adjetivações utilizadas com uma certa frequência na defesa dos indiciados e que tinham grande peso na hora dos relatos das testemunhas. Muitas vezes eram esses argumentos que levavam a diferenciação entre crimes aceitáveis e os inaceitáveis. (GARCIA, 1997, p.55)

Este comportamento social, descrito pela autora, típico das décadas do enquadramento legal da “vadiagem” como crime, parecia operar em outros locais do país no simbólico dos brasileiros em geral, especialmente na zona rural. Esse comportamento também se mostrou relevante critério dos antigos quilombolas para a admissibilidade das pessoas estranhas em seu território. Conforme os relatos obtidos em campo, infere-se que, muitos oportunistas utilizavam da confiança dos anfitriões, e também da simplicidade do campo em relação às novidades da cidade, para articularem processos de intrusão, a curto e a longo prazo.

“Naquela época, quem fazia, para comprar o terreno, igual ela mesmo, chegou um caboclo lá. Quando essa pessoa queria é... começou Brasília... e vinha pra cá, nossa! Era o rei. Chegava, trazia as coisas, porque as pessoas aqui, naquela dificuldade que era, né, vinha trazia um pão que seja, trazia um quilo de carne, a carne era... de sol...(...). Carne de segunda, carne era de sol. Aquilo ali era uma... nossa! Trazia aquilo, trazia... era uma coisa para o pessoal que estava aqui. Então eles faziam aquela amizade. Então: “ah, fulano é bom demais”. Era aquela coisa. Vinha todo final de semana, estava aí na sua porta, dormia. Nos feriados estava aí, comendo, bebendo, comendo galinha caipira. Era muita, né. Aí, quando pensa que não: “fulano, você não quer me vender um pedacinho de terra aí?” “(...)”. Vendo”. “ – eu dou você tanto para eu fazer uma chacarazinha”. O cara faz... E aonde eles pegava? Nascente. No lugar melhor: “não! eu quero aquele pedaço ali”. Ele pegava, entregava. Mandava fazer. E quando ia para o cartório, ia para o cartório fazer os documentos... o cara não entendia, não lia, não levava um advogado, não sabia, não entendia de nada...deixava por conta dele. Chegava lá, fazia o documento. (...)”. (Participante nº 8).

“Eles entraram. São grileiros. Pegando o melhor lugar aí. Enganando o povo, os mais velhos. [Eles], chegavam aí – o coitado não tinha leitura nenhuma – chegavam aí como... que nem um anjo que caiu do céu aí, para eles... mas (...) eram o demônio vestido de carneiro aqui, para adular os outros, passar a mão nas coisa... E agora os outros estão pagando. Os mais novo estão pagando. Por essa passagem que está acontecendo aí. Tudo foram os mais velhos que fizeram. Esse povo bobo, que pegou os outros sofridos, chegava, e enganavam eles aí. Comprava por casca de banana. Aí, eles, quando chegavam estavam bonzinhos. Que nem ouro. Depois viravam o Satanás. Morando, né. É difícil. Aí os outros tão pagando, essa dívida. É. É. Muito ruim”. (Participante nº 12).

“O que eu falei foi o que está acontecendo aí, com o povo hoje, que...quando esse povo trabalhava à meia, lá... plantando... nas terras deles mesmo. Agora tem um bandido de lá está entrando aqui nessa área. Tem disputa. Ele foi criado com mão dos “mesquiteiro”... agora interessa tomar a terra dos Mesquita aqui. De novo, entrando, no meio. Foi muito difícil. A gente fala, porque a pessoa não conhece. Enricou o safado, agora ele tá entrando aqui praticando o mal no povo Mesquita.” (...). (Participante nº 12).

Além do aspecto das relações sociais em que ancoravam diversas formas de persuasão e de intrusão, outras formas também se articulam onde se manifesta fragilidade. Em um dos relatos, uma participante ilustrou com uma situação de uma quilombola, idosa, que recebeu ordem judicial de despejo para desocupação da sua própria residência.

“E, nessa idade, ela ainda continua, né, vamos dizer, como uma guerreira. (...) o caso que tá acontecendo, lá na terra deles, agora, e que chegou uma intimação para que eles deixem a terra, (...). Então ela nessa idade, ela vem acompanhando o processo, apesar de ela não ter, é, condições de assinar. Por conta da idade, que já está beirando os 90 e existe uma questão judicial que a pessoa idosa, até por uma questão de salvaguarda, né, de manter os direitos daquele idoso, a partir de uma determinada idade ele não pode assinar. Mas pode acompanhar, e ela vem acompanhando esse processo de uma forma assim, plausível, participando das reuniões, é, conversando com a gente, né, quando a gente precisa para esclarecer como que se deu esse

processo contra eles, que aliás, veio de uma forma injusta, questionando a terra como se eles fossem invasores, quando na verdade eles são herdeiros da terra, né, e são colocados no processo como réus. Então é interessante passar também esse... essa referência, né". (Participante nº 4)²¹.

A partir de relatos obtidos em encontros anteriores (antes da Roda de Conversa), observou-se que alguns processos que afetam diretamente os direitos dos quilombolas – como este do relato de despejo – que corre em segredo de justiça, no qual o próprio quilombola ou a associação colocada como ré; não está ciente do fato até o seu desfecho. E pelo que se observa na literatura sobre a luta quilombola, essas situações no Mesquita não são fatos isolados. Eles são classificadas pela Terra de Direitos e a Conaq como violação de direitos, e que, portanto, registra-se esse *modus operandi* de despejo e de ameaça de despejo como articulações de atores e também de instituições públicas e privadas.

Mais que isso, é preciso aprofundar a análise sobre as decisões judiciais que determinam despejos e que criminalizam lideranças quilombolas. Até aqui, é possível dizer que as informações coletadas mostram a seletividade do sistema de justiça no tratamento da questão quilombola. (TERRA DE DIREITOS E CONAQ, 2018, p. 143).

Em consulta a literatura, percebi o coletivismo como um elemento da organização social quilombola e negra, com forte atuação feminina, de onde parti como foco inicial da pesquisa. Porém, como falado anteriormente, a imersão no campo e nas suas dinâmicas demandas alterou o percurso da pesquisa. E com efeito, outro cenário se apresentou ainda mais abrangente, e também, mais significativo para o estudo.

Em resumo, o coletivismo não se apresenta como caráter africano marcante da identidade quilombola Mesquita. Porém, quando foi realizada a entrevista, percebeu-se que o aspecto do trabalho se sobressaiu a ele – evocando um aspecto ancestral relevante.

²¹ Na ocasião da última visita ao campo, dia 30 de junho de 2019, em que realizei a devolutiva da entrevista, os Participantes informaram que a senhora que fora relatava havia falecido a quinze dias. E que, logo após o seu falecimento, antes mesmo do sepultamento, uma ordem judicial de desocupação/despejo fora despachada para um dos filhos da falecida, determinando a desocupação da casa principal, situada no pequeno território da família da falecida, em que se encontra um grupo de 16 famílias. Embora a situação ainda esteja em trâmite judicial, a família se encontra na provisoriedade contingenciada pela incerteza, correndo o risco de ter que entregar para um não-quilombola a casa centenária por eles adquirida por herança dos seus antepassados.

Em leituras posteriores, compreende-se em Ângela Davis (2016), que o histórico de relações de opressão da escravidão, influenciou o modo de atuar da mulher negra e do homem negro, evidenciado especialmente nas relações de trabalho. Portanto, para fins de uma compreensão ampla do fator identitário, é imprescindível considerar o processo emancipatório como um ato contínuo, atemporal, extemporâneo, multidimensional, pois os registros históricos atuam ancestralmente no campo mental, em que, tanto o indivíduo quanto a coletividade, se reconhecem como um “ser de lonjura” (HEIDEGGER, 1988). Também em Gadamer (1999) nota-se essa prerrogativa existencial em que a consciência da lonjura do ser segue uma via que não pode evitar seus registros:

Também a experiência hermenêutica tem sua própria consequência, a de ouvir sem extraviar-se. Tampouco a ela as coisas se apresentam sem um certo esforço, e também esse esforço consiste "em ser negativo contra si mesmo". Aquele que procura compreender um texto tem também que manter a distância alguma coisa, ou seja, tudo o que se faz valer como expectativa de sentido a partir dos próprios preconceitos, desde o momento em que o próprio sentido do texto o rechaça. (GADAMER, 1999, p. 674).

A escravidão fora ressignificada anteriormente para fins de emancipação dos processos colonialistas, em que era atribuída identidade aos seus dominados. Agora a escravidão negra é, ambigualmente, retomada como um registro histórico para a compreensão da ancestralidade africana, mesmo com seu histórico de opressão. A retomada dessa memória tem aqui nesse estudo uma finalidade depurativa da história, que não se cura cobrindo a ferida, mas tratando a memória pela via da Administração Pública. E da mesma maneira cabe ao Estado – em relação à história da escravidão negra –, primeiramente reconhecer seus efeitos nefastos. Dessa maneira, pelo mesmo processo purgador, as políticas públicas deveriam existir considerando a transversalidade de gênero e de raça, da historicidade da escravidão, e dos fatores de classe.

3.2.2 A mulher negra e o trabalho

Conforme fora constatado nos relatos em campo, o aspecto do trabalho no quilombo Mesquita não se figura apenas como um elemento dos processos das relações de trabalho, mas, antes de tudo, se expressa com uma fundamental

característica africana e afro-brasileira aprendida nas senzalas – mesmo que este quilombo tenha se constituído de negras e negros alforriadas.

A concepção a que esta pesquisa chegou não é a palavra final sobre o assunto. Há outras compreensões que defendem que esse elemento de coletivismo tem fundamento no convívio mútuo entre os negros escravizados, como retrata as afroamericanas Ângela Davis e Hudson-Wems (1993). Para elas, esse senso de coletivismo, solidariedade e igualdade foi aprendido pelos negros e negras que vivenciaram juntos a situação de escravidão. Nesse aspecto a Hudson-Wems cita Ângela Davis:

O tema que sobressai da vida doméstica nas senzalas “americanas” é de igualdade sexual. O Trabalho que os escravizados realizaram pra si próprio e não para o engrandecimento de seus mestres foi realizado em termos de igualdade. Dentro dos limites de sua vida familiar e comunitária, portanto, os negros transformaram essa igualdade negativa que emanava da opressão que sofreram igualmente enquanto escravos em uma qualidade positiva: o igualitarismo que caracterizam suas relações sociais. (DAVIS in HUDSON-WEMS, 1993, s/p.).

“Então, eu vejo que a mulher, aqui na comunidade ela preserva muito esse orgulho de ajudar o esposo, a conduzir seus filhos nos projetos de estudo de escola. Então, eu afirmo que, tanto faz o homem, tanto faz a mulher, são parceiros fiéis na comunidade, principalmente na história do Quilombo que vem arrastando, brigando, lutando, a preservação que leva à parceria”. (Participante nº 2).

E Davis (2016) destaca uma característica elementar no trabalho das afroestadunidenses, pois elas desempenham papéis e funções tipicamente masculinas: “desde então, percebi que a característica especial do trabalho doméstico durante a escravidão, sua centralidade para homens e mulheres na condição de servidão, envolvia afazeres que não eram exclusivamente femininos” (DAVIS, 2016, p. 29). O mesmo aspecto foi observado no Mesquita na ocasião da entrevista. De onde compreendo que, a igualdade sexual na divisão do trabalho remete ao quesito ancestral africano enfrentado no histórico da escravidão.

“(...). Minha mãe trabalhou muito. Ajudou meu pai demais, na roça. Capinar. E tudo. As mulheres... tem a força do homem”. (Participante nº 12).

“(...). E a criatura tem tantos pensamentos assim, eu falo assim: “mãe, a senhora veio errada. Eu acho que a senhora era homem, que era para ter sido”. Porque ela sabe capinar, ela sabe cortar, ela olha um emadeiramento assim ela sabe como é que faz. Tudo, tudo que você imaginar ela sabe fazer.” (Participante nº 3).

“Ela tem uma curiosidade assim que... não é brincadeira, né. O cara acha que ela não tem noção daquilo [serviço de construção civil], ela manda fazer, mas ela sabe tudinho o que é para fazer, né. Então o cara não adianta discutir com ela, que ela está falando com autoridade, né, para fazer o serviço. Acho bacana aquela briga dela...” (Participante nº 2).

“(...). Eu mexo com horta. Eu capino. Eu tenho umas plantas de laranjeira, muito bonita. Graças a Deus. Eu luto com tudo, e não tem marido não. Meu marido é Deus. Que me ajuda, né. Meu marido separou de mim, mas não me fez falta não. Estou oh... do mesmo jeitinho. Minha vida continua do mesmo jeitinho, com Deus, com Nossa Senhora, com os amigos que me ajudam. Eu pago uma pessoa para me ajudar. Quando não pago eu mesmo faço”. (Participante nº 9).

Embora aqui tenha-se destacado o trabalho tipicamente masculino exercido pelas mulheres, no Mesquita é muito comum também ver os homens exercendo funções tipicamente femininas.

“Então eu acho que a mulher aqui que tem um papel realmente muito forte, tanto no passado quanto agora. Eu acho que isso é uma das riquezas daqui, né. A gente sempre aprende... e uma coisa bem interessante... só um pequeno parêntese: que enquanto a mulher é tão forte aqui também parece que os homens, eles fazem algumas coisas assim que, em algum momento, parece que em alguns lugares, se diziam ser esse serviço de mulher. Por exemplo, os homens que cozinham, né. Nas grandes festas são eles que cuidam... da comida. Aqueles panelões, eles que fazem. E não tem nenhum problema em relação a isso.” (Participante nº 13).

Davis (2016) mostra a mesma semelhança na experiência americana “a divisão de trabalho entre os sexos nem sempre era rigorosa; às vezes, os homens trabalhavam na cabana e as mulheres podiam cultivar a horta ou mesmo praticar a caça” (*Ibid.*, p. 30), o que permite pensar que o mesmo ocorra nas demais diásporas, uma vez que as afrodiásporas tinham um mesmo sistema de opressão a enfrentar:

Os arranjos econômicos da escravidão contradiziam os papéis sexuais hierárquicos incorporados na nova ideologia. Em consequência disso, as relações homem-mulher no interior da comunidade escrava não podiam corresponder aos padrões da ideologia dominante. (DAVIS, 2016, p. 24).

E já de uma perspectiva acerca da liderança e da atuação da mulher, seja no lar ou na comunidade, muitas sociedades se arranjam também de modo distinto da ideologia dominante sob a égide do patriarcado, da matrilinearidade, da matrifocalidade (matrilocalidade) ou de estruturas organizacionais mistas – que se

supõem que seriam melhor verificadas numa abordagem metodológica etnográfica²². Embora a organização social do quilombo Mesquita não tenha sido estudada nessa pesquisa por estas estruturas citadas, é interessante apresentar breves considerações sobre elas, uma vez que as sociedades africanas matriarcais possuem um aspecto marcante nesses quesitos – que também aludem ao compadrio, à solidariedade, ao trabalho.

Conforme Silvério (2013a, b) e Santos (2015), muitas sociedades africanas e afrodiaspóricas têm como base da chefia o matriarcado. As reconheço pela literatura uma forte vocação para a chefia feminina nas sociedades africanas e diaspóricas. Nesse sentido considera-se necessário fazer breves considerações nessa perspectiva antes de aprofundar no item que trará a atuação da mulher negra quilombola Mesquita.

Termos antropológicos, tais como matriarcado, matrifocalidade e matrilinearidade foram trabalhados teoricamente por Hita (2004), no sentido de lançar perspectivas da organização social de grupos familiares de negros urbanos, chefiados por mulheres, em que se destaca o coletivismo, a ajuda mútua e a solidariedade.

Um grupo matriarcal e ou matrilinear estaria relacionado à organização do grupo familiar em cuja estrutura o poder da autoridade esteja vinculado à mulher ou à sua ascendência, por inúmeros fatores, financeiros, por exemplo, mesmo que essa autoridade matriarcal e ou matrilinear se refira a um homem do grau de parentesco em última instância. Ou seja, o *matriarcado* se refere ao poder da governança de uma mulher por causa dos atributos históricos precedentes.

Em termos gerais, com base na leitura feita em Hita (2004), é apresentado o seguinte quadro didático para melhor compreensão.

²² Mesmo não sendo o matriarcado e as outras concepções supracitadas o foco da pesquisa – e mesmo não sendo a etnografia clássica a metodologia utilizada, faço uma breve apresentação das reflexões sobre mulher e liderança em contextos distintos pois, diversas são as formas de organização dos grupos africanos e afrodiaspóricos que se sustentam para além do modelo patriarcal. Portanto, a pretensão aqui não é esgotar o assunto, muito menos ser superficial, mas aludir as diversas formas ancestrais africanas de sociedades.

Quadro 5²³ — Formas de governanças femininas

Matriarcado	Estrutura organizacional de um grupo humano com o poder de governo instituído na figura feminina, a partir de características que – em geral – evocam diversos elementos culturais, históricos, ancestrais femininos.
Matrilinearidade	Forma de continuidade do matriarcado no grupo, em que os novos governantes tem sua autoridade firmada nos elementos que os conecte à uma figura matriarcal por fatores históricos, sanguíneos, econômicos etc.
Mafrifocalidade	Estrutura organizacional de um grupo com o governo instituído na figura feminina. Termo que se refere a um grupo menos complexo, e quiçá, casual. O vínculo de governança não abarca necessariamente aspectos étnico-raciais, históricos e tradições, mas sim, focal/local. Isto não quer dizer que a mulher “focal” não imponha relações singulares na organização social.

Fonte: elaborado pelo autor.

O quilombo Campinho da Independência, assim como o Mesquita, também foi fundado por 3 mulheres, e o coletivismo é muito forte em ambas as comunidades. “(...), a história do Quilombo Campinho da Independência foi escrita por 3 mulheres: Vovó Antonica, Tia Marcelina e Tia Luíza, que, com base no regime matriarcal, conduziram o processo de desenvolvimento local” (*Ibid.*).

Os homens, como vimos nos relatos, do mesmo modo, operam juntamente papéis de liderança na condução do coletivismo com maestria, mas não sem a contribuição das mulheres, ou seja, mais do que uma hierarquização, predomina o compadrio e a solidariedade. A atuação masculina também pode ser de ordem matrilinear, se observarmos, por exemplo, o tronco familiar da família de Sandra, o seu avô, Aleixo Pereira Braga²⁴, cedeu sua própria casa para funcionar como escola para o quilombo. Atendendo assim ao interesse coletivo, Aleixo deu apoio de hospedagem e alimentação aos professores da cidade, até que mais adiante foi construída a escola Aleixo Pereira Braga I, a partir da doação das terras pelo senhor Alípio.

Assim é que o quilombo Mesquita e o quilombo do Campinho da Independência, por exemplo, podem ter fortalecidos no seu plano simbólico a figura das fundadoras como insígnia de governança para as gerações da contemporaneidade, mesmo que elas sejam exercidas em algum momento por

²³ O presente quadro pode apresentar limitações para uma ampla discussão, uma vez que ele é uma breve síntese do assunto – que por seu turno pode ser expandido em outros teóricos: SCOTT, 1990; SEGATO, 1985; SANTOS, 2015 (Nêgo Bispo) e outros.

²⁴ “Um dos principais personagens do Quilombo Mesquita foi Aleixo Pereira Braga, filho de José Pereira Braga. Adquiriu muitas propriedades e formou uma extensa plantação de marmeleiros. Sua produção chegou a ser uma das maiores da região, se tornando um importante referencial econômico ao ponto de gerar associações como “marmelo: o ouro do Mesquita” em períodos da história posteriores à decadência do Ciclo do Ouro”. (NERES, 2016, p. 118).

homens. Firma-se na memória não simplesmente o aspecto da ancestralidade africana, mas da governança feminina em sua gênese, como guardiã das raízes africanas, mas não só.

Conduzido tanto por mulheres quanto por homens, o coletivismo é uma máxima nos quilombos do Entorno do Distrito Federal, conforme pesquisas realizadas pela CVN/SBB (2017), e também por Neres, porém chamado de “treição”²⁵. É nesse sentido que a comunidade quilombola Mesquita tem na produção do marmelo não apenas a principal atividade econômica, mas também uma forma de solidariedade na festa da colheita, da poda, da produção, no preparo das refeições, etc.

Além dos aspectos de trabalho conjunto na comunidade quilombola Mesquita, as mulheres sempre se destacam nesses eventos irrompidos em prol da comunidade, sobretudo, no elo com a ancestralidade, com a memória e com identidade e a cultura, como relata a CVN/SBB (2017), onde cita, inclusive, os “mutirões de mulheres nos períodos de festas” (*Ibid.*, p. 166), o que parece ser forte característica da comunidade em termos de organização social.

Inferindo da literatura consultada, o coletivismo é um fenômeno quilombola, com destacado impacto na estrutura social dos quilombos e se relaciona às mulheres, e, na mesma medida, uma estratégia interna de segurança, de proteção, de produção da comunidade. Leite (1999) chama a atenção para as múltiplas formas de compreensão antropológica dos elementos que caracterizam um quilombo. Ela diz que o risco de se buscar superficialmente elementos que arroguem autenticidade quilombola para um povo tende a folclorização, sobretudo, o próprio termo “quilombo”, que pode ser forçosamente fixado como um modismo – caso não se observe a conjuntura histórica e política que envolve a comunidade desde a sua origem.

Também Freitas (...), mesmo considerando as condições da época e a própria tradição agrícola dos africanos, faz uma tipologia dos quilombolas a partir de sua base de sustentação econômica, indicando sete tipos principais: os agrícolas, os extrativistas, os mercantis, os mineradores, os pastoris, os de serviços, os predatórios (que viviam de saques). A agricultura não está totalmente ausente dos demais mas não é propriamente o que viabiliza e define cada um deles. Por outro lado, Almeida (...) chama a atenção para a importância de um elemento que passa a ser enfatizado em sua gênese: “o da unidade familiar que suporta um certo processo produtivo singular, que vai

²⁵ A sobrevivência dos quilombolas se dava primeiramente por atividades agrícolas, pelo cultivo de milho, feijão, mandioca, batata doce, amendoim, arroz, abóbora, frutas, rapadura, açúcar, cachaça. Produziam também sucos e vinhos de jabuticaba e vinagreira (quiabo de Angola). Para tal produção, além do trabalho individual, apreciavam a prática do mutirão. Surgiu, inclusive, uma modalidade exclusiva chamada “mutirão treição”. (NERES, 2016, p. 57).

conduzir ao acamponesamento com o processo de desagregação das fazendas de algodão e cana de açúcar e com a diminuição do poder de coerção dos grandes proprietários territoriais”. Pois mesmo antes, ter uma base econômica que permitia a sobrevivência de um grande grupo significou uma organização social com posições e estrutura de poder bem definida, até porque o inimigo externo, caracterizado pelas invasões frequentes, sempre impôs, ao longo da história, a necessidade de uma defesa competente da área ocupada. (LEITE, 1999, p. 129).

Já vimos anteriormente, a exemplo do quilombo Campinho da Independência em Paraty, no estado do Rio de Janeiro, e, conforme registros do Relatório Final da CVN/SBB (2017), que o mutirão, a chamado “treição”²⁶, são elementos organizacionais das comunidades de matrizes africanas. Nos relatos da entrevista com os Mesquita, observa-se como os mutirões são muito presentes nas construções do passado e nas atividades e construções do presente:

“(...) Tudo era feito na casa do senhor] Aleixo. Lá na sala é onde lecionava, celebrava missa, escola... vinha aquele padre fazer aquela... como é que fala? É. [Missão]. (...). E muito esses antigo... tudo mutirão. Reunião, lá, pra fazer essa igreja. E fez o colégio com... coleginho também, lá perto da igreja. (Participante nº 8), [Com grifo meu].

“E outra coisa também... onde é a minha casa... fez casa para muitas pessoas. Foi tudo mutirão. Professor que vinha... [de fora, o senhor Aleixo construiu uma casa de hospedagem pra eles]. Tinha uma casa que ele que fez. Toda feito de adobe. Todo feito... foram os... pais dos alunos que fizeram. Os pais dos alunos que fizeram a primeira casa para as professoras”. (Participante nº 11).

“Aí a gente é que fez... que levantou ela, né. (...). É aquele barracão [da Amopom] (...). Aquilo ali foi a gente que levantou aquela associação”. (Participante nº 8).

Mas não deixam de evidenciar o que poderia ser, na perspectiva da comunidade, uma igualdade de gênero:

“As mulheres têm um papel muito importante aqui, de muita garra. Todas as festas que têm elas são assim... olha o exemplo, as meninas aqui que ajudam, é... nos pouso de folia, né. Nas festividades que tem dentro da igreja”. (Participante nº 3).

De acordo com Neres (2016), os conflitos fundiários se acirraram entre as décadas de 1950 e 1960, período este em que a capital federal estava sendo construída. Ainda conforme o autor, em virtude da crise do marmelo que assolava o

²⁶ Termo que sofre pequenas variações entre quilombos de Goiás representa o sentido de solidariedade entre os quilombolas no trabalho, produção, construção. (CVN/SBB, 2017).

povo e em vias de possibilidade de ascensão social, vislumbrados pelas narrativas oficiais sobre a construção da nova capital, se viram persuadidos a dispor de suas terras em troca de um terno, alimentos etc.

No entanto, outros Mesquita com sonhos maiores fizeram outros tipos de barganha, o que para a época foram as soluções possíveis para salvar a comunidade de um período de miséria. Foi o caso de Antônia Pereira Braga, inspiradora das lutas contemporâneas do quilombo. Filha de escravizados, trocou parte de sua herança por grandes quantidades de sal, arroz, feijão e açúcar, em um momento de decadência econômica decorrente da crise do Marmelo. Por este motivo, ela que viveu por mais de um século e não pode ter filhos biológicos foi considerada por seus contemporâneos a “mãe do quilombo”. (NERES, 2016, p. 107).

Mais uma vez, a figura da mulher se destaca na organização social do Mesquita, no passado e no presente. A Dona Antônia recebeu esse título social de “Mãe do quilombo” por realizar centenas de partos no quilombo Mesquita, e a “Mãe do quilombo”, como observei pelos relatos, tanto as parteiras quanto as rezadeiras e rezadores, razeiras/os também é reconhecimento na comunidade na linha dos saberes ancestrais.

“(...). E, assim, as parteiras também. Muitas pessoas chegam para gente e falam: ‘olha, a sua vó foi uma grande pessoa. Ela fez o meu parto, o parto da minha mãe. Ela foi isso, ela foi aquilo’. Então a gente tem essas lembranças boas, que não tiveram médico, mas tinha a parteira que cuidou. Eu mesmo nasci em casa. Minha vó que fez meu parto. Então é importante a gente ter, né, essas pessoas que um dia fizeram parte da nossa história, da nossa memória”. (Participante nº 1).

“Você está de frente pra um rezador. (...). Aliás, minhas tias todas são benzedeadas e raizeiras”. (...). (Participante nº 10).

“Me chamou a atenção nesse dia, (...), lá no posto de saúde, que a moça falou assim pra mim: “(...), você mora aqui?”, Eu falei: “– moro”, “– mas você nunca veio aqui e tal”. Eu falei: “não é que eu moro ali, mas é... a vida é muito ocupada e tal”. Ela falou: “ah, então se você não vem aqui você vai na dona Joana ou no Mamede, né?”. [Gargalhadas].” (Participante nº 13).

“(…), [a casa das minhas tias] parece um posto de saúde. De segunda a segunda chega gente para procurar remédio. Procurando benzimento. O tempo todo.” (Participante nº 10).

Evidencia-se nesta relação a força da mulher negra e pobre que se dedica à comunidade. A prática tradicional de parteira é popular, e também é comum em muitas cidades interioranas do Brasil, assim como a prática das benzedeadas, das rezadeiras, das raizeiras, porém sobressai no Mesquita o aspecto de caráter ancestral.

O que chama a atenção no Mesquita é a forma de tratamento dado a Dona Antônia como “mãe do quilombo”. Isto parece representar em sua essência um aspecto que reúne e estrutura também no plano simbólico uma espécie de ancestralidade, evocado a partir dos laços de fraternidade e de unidade da comunidade.

Se o contexto mudou da década de 60 em diante, em virtude da criação de Brasília e da Cidade Ocidental, não significa dizer que o quilombo de agora tenha perdido em identidade – pois, de uma perspectiva antropológica, as mudanças sociais, comportamentais e culturais são processos globais dos grupos humanos em geral. Embora o fracionamento do solo, os processos de intrusão e urbanização influenciaram na organização social da comunidade, não se pode pressupor que tal situação incorra em perda da identidade quilombola. Subjaz, por certo, nesse pressuposto de Neres (2016) que as mudanças descaracterizam a identidade quilombola Mesquita.

Conclui-se que, conforme observado dos relatos, que, além dos saberes ancestrais que conectam os quilombolas Mesquita, existem algumas pessoas que evocam nas famílias e mesmo na comunidade o caráter da ancestralidade, são eles: os pais, os avós, os mais velhos. Portanto, a figura do que veio antes, que ancestralmente remete à origem, opera nos diversos fatores de iniciação, no ensino, nos cuidados dentro do simbólico do quilombo através do fator social, do trabalho, da saúde, da educação, da religiosidade etc. E também opera no simbólico – no sentido de reunir nos laços de unidade entre os entes compromisso e responsabilidade com os seus interesses, pessoais e coletivos.

“(...) a minha avó ela já era um símbolo de luta né. (...) ela sempre estava ali à frente. Meu avô, ele ficava ali, conduzindo, (...)”. (Participante nº 1).

“(...) E sem esquecer da minha mãe, né, que foi minha mãe que me criou. A minha mãe foi meu pai, e minha mãe, ao mesmo tempo. Tudo que eu sei, eu aprendi com ela. Foi ela que me ensinou”. (Participante nº 5).

“(...). Vivo sempre vendo essa luta... é, principalmente essa do quilombo Mesquita, com a luta que o meu pai deixou. (...) deixou essa luta maravilhosa para nós. Inclusive, da minha mãe, parceira dele (...).” (Participante nº 2).

“Bom. Eu me lembro do meu avô. Quando ele ia plantar, ele levava a gente para o quintal, aí ele ensinava” (...). (Participante nº 1).

“(...). É... você falando a questão da terra, né. eu lembro do avô, do meu sogro. Porque ele sempre falava para a gente: ‘oh, a terra nunca se vende. Terra se compra’. E ele falava para a gente assim sempre que a terra que ele deixou para nós, que sempre era para ser cultivada, né. Para deixar para as futuras gerações. Nunca para vender. Realmente, hoje eu vejo, né, a importância de você sempre dar continuidade, manter o que você tem para os seus descendentes.” (Participante nº 3).

“Plantar já veio da família, né, do meu pai, do meu avô, dos meus tios. [Silêncio]. Até hoje estou aqui. Continuo plantando. E (...) a vida da gente é plantar. [Silêncio]. Trabalha para o outro plantando. Trabalha para gente”. (Participante nº 11).

As lutas contemporâneas do Mesquita pela terra e pelo quilombo não se refere apenas a estratégias e técnicas destacadas de lideranças no quesito específico da regulação fundiária, mas envolvem em outras instâncias os fatores ancestrais como um todo. Portanto, o engajamento na luta se articula por diversas formas de atuação dos quilombolas, direta ou indiretamente, seja pela função de parteira, rezadeira, benzedeira, professora, mãe, pai, avó, avô, e nas práticas do mutirão.

Será apresentado o item a seguir em resposta sintetizada à questão central: “em que medida a origem do quilombo Mesquita (fundado por três mulheres negras alforriadas) se constitui num aspecto marcante na sua organização social?”

3.2.3 As lideranças femininas quilombolas e a atuação no Mesquita

Como já anunciado, o território se origina de 3 mulheres, negras, escravizadas, as matriarcas Maria Abadia, Maria Pereira Dutra e Martinha Pereira Braga, delas se formaram os atuais troncos familiares da localidade.

Considerando os sobrenomes das personagens mencionados (...) é possível definir quatro troncos familiares existentes no Quilombo Mesquita, que compõem a ancestralidade africana: Pereira Braga, Pereira Dutra, Teixeira Magalhães e Lisboa da Costa. (NERES, 2016, p. 34).

Os quatro troncos elencados são os primeiros, portanto mais tradicionais. Novos ramos familiares foram sendo criados. Um mapeamento completo das árvores genealógicas exigiria um destacado empreendimento antropológico.

Tanto o José Roberto Teixeira Braga (presidente atual da Arenquim [2019]) quanto Sandra Pereira Braga (vice-presidente da Arenquim) são do tronco familiar Pereira Braga. Conforme árvore genealógica desenhada por Neres (2016), a família Pereira Braga está ligada à Maria Abadia, uma das três matriarcas fundadoras do

quilombo, que casada com o senhor José Teixeira deu origem à 2ª geração somente com uma filha, Maria do Nascimento. Maria do Nascimento, casada com José Pereira Braga (ou Pereira da Paixão) gerou 5 filhos, a 3ª geração: “Isidora Pereira Braga, Jonas Pereira Braga, Leonarda Pereira Braga, Eugênio Pereira Braga, Aleixo Pereira Braga” (NERES, 2016, p. 42).

Consta que Maria do Nascimento (avó de Senhor Roberto e bisavó de Sandra) se destacou na luta pelo registro das terras recebidas pela sua mãe (Maria Abadia) e as outras duas matriarcas. E nesse sentido, Maria do Nascimento foi a formadora de uma geração muito aguerrida também noutros aspectos do quilombo. Da descendência existem outras figuras notáveis na constituição de destaque no quilombo Mesquita, como, por exemplo, Aleixo Pereira Braga, conforme relato, principal criador da única escola ainda hoje existente no quilombo; dona Joana, rezadeira e dona Antônia Pereira, parteira, (Mãe do Quilombo), ambas da 3ª geração, são tias-avós de Sandra Pereira Braga.

Ao falar sobre as lideranças da comunidade, Braga (2016) dá destaque:

[Ao] papel da mulher na sociedade Mesquita [que] é muito forte. Como a própria história conta foram elas quem despertaram para a importância da conquista das terras que hoje pertencem à comunidade e pela sua manutenção. Em sua maioria, foram as mulheres que lideraram a comunidade em diferentes épocas. (*Ibid.*, s/p.).

Nas atuações das lideranças do quilombo Mesquita em diversas frentes, mas especialmente acerca da pauta fundiária, sempre se destaca o papel das mulheres.

“(...). As mulheres do quilombo Mesquita, dentre outras coisas, eu vejo como grandes referências, no sentido de serem muito (...) estrategistas. Desde as matriarcas, desde as primeiras, elas tiveram aquela preocupação na época delas, de algum modo garantir o registro da terra. Porque naquele tempo se você não tivesse um registro... a gente podia estar até hoje aqui falando: “ah, direito a quê? A nada”. Porque só vale hoje que tá no papel.” (Participante nº 4).

“E assim, com relação a defesa do território, por exemplo, eu admiro quando vejo as manifestações, (...), por exemplo, é uma coisa maravilhosa como elas se apropriam mesmo e diz: “não, isso é nosso. E que nós estaremos até aqui para defender e quem quiser ficar fica, e quem não quiser tem três entradas e três saídas ao mesmo tempo”. Elas são muito firmes com relação a isso. As mulheres aqui são guerreiras.” (Participante nº 13).

Como falado anteriormente, sobre os quilombos em geral, vamos encontrar em diversos autores a referência à atuação das mulheres na resistência e na estruturação

da organização social. E no caso do quilombo Mesquita, é difícil agregar em um único tópico o papel das mulheres Mesquita pinçando algum aspecto específico. Como já foi apresentado até o momento, bem como será apresentado daqui para frente, o papel da mulher quilombola Mesquita na organização social do quilombo, embora se destaque como parteiras, como benzedeiras, como mães e educadoras, como parceiras nos afazeres, como arrimo de família dentre tantas outras funções, é, em sentido profundo, ancestralmente africano.

Diante dos relatos obtidos e pelas falas, infere-se que as organizações sociais dos quilombos, de um modo geral, apresentam as mulheres em múltiplos papéis – que, por vezes, escamoteiam os quesitos classificatórios de matriarcado, de matrilinearidade ou de matrifocalidade –, o que faz dessas comunidades não somente sociedades alternativas ao Estado oficial, mas as inscrevem como formas africanas de ser. Os quilombos se afastam do modelo patriarcal do colonizador como único meio possível de gestão do território, e as mulheres têm um papel fundamental nesta dinâmica. Conforme Souza (2016):

Assim como em Minas Gerais e Maranhão, Pernambuco tem em seu histórico uma forte presença de resistência negra por meio dos quilombos. As lideranças femininas apresentam uma face importante da luta dos quilombolas desse estado. Nas comunidades de Conceição das Crioulas e Onze Negras, por exemplo, os registros indicam que foram as mulheres as fundadoras dessas comunidades. (*Ibid.*, p. 154).

Depreendemos de Nego Bispo que a cosmovisão e a política dos não-eurocrístãos (politeístas) é comum a liderança feminina e os regimes matriarcais entre as sociedades de matriz africana, “por terem deusas e deuses tendem a construir comunidades heterogêneas, onde o matriarcado e/ou patriarcado se desenvolvem de acordo com os contextos históricos” (SANTOS, 2015, p. 39). Porém, paradoxalmente, as mulheres sofrem um pesado fardo por essa atuação na defesa dos direitos.

O Coletivo de Mulheres da Conaq compreende que a questão das mulheres quilombolas em seus papéis de liderança precisa também sair da invisibilidade e do silenciamento para o “reconhecimento das mulheres quilombolas enquanto seres políticos atuantes na defesa, sobrevivência e proteção dos quilombos” (TERRA DE DIREITOS E CONAQ, 2018, p. 101).

O coletivo apresenta alguns argumentos sustentadores dessa reivindicação dos quais destaca-se o que nos remete ao cerne do sentido da organização social dos

quilombos em que sobressaem a atuação das lideranças femininas: “a luta das mulheres quilombolas, se é um elemento estruturador da comunidade, porque não é interpretada e classificada como política?” (*Ibid.*).

Ainda conforme o Coletivo de Mulheres, além da violência externa que as mulheres sofrem em decorrência de suas atuações frente às comunidades que elas defendem, está a invisibilização. A invisibilização da atuação das mulheres está atrelada a uma postura colonial do patriarcado em desmerecer o trabalho político e de chefia da mulher nos interesses coletivos. No patriarcado, predominantemente, o gênero masculino está à frente destes referenciais de representações coletivas.

Em decorrência dessa ocupação feminina num cargo de poder político, é que a violência contra uma mulher quilombola é tratada como se fosse conflito oriundo da vida privada, e não como uma pauta política. Um crime tipificado como feminicídio, por exemplo, encobre a verdadeira violência contra uma liderança quilombola feminina. “É preciso ter em conta que as violências tidas como domésticas e familiares têm uma íntima relação com a violência institucional e racista que acomete os quilombos” (TERRA DE DIREITOS E CONAQ, 2018, p. 109).

Conforme depreende-se de Terra de Direitos e Conaq (*Ibid.*), e já pelas inferências feitas nesse capítulo, as múltiplas formas de atuação das mulheres quilombolas, sob a aparência de uma função privada ou individual, inscreve ancestralmente a luta dessas mulheres na organização social do quilombo. Porém, de forma ambígua, essa singularidade também camufla as diversas formas de violências de gênero cometido contra elas e os seus algozes. A violência cometida contra a mulher quilombola reverbera em sua magnitude no seu próprio quilombo.

“A minha avó ela já era um símbolo de luta. (...) ela sempre estava ali à frente. Meu avô, ele ficava ali, conduzindo, mas a mulher sempre ela estava à frente, na luta. E assim, eu vejo que, até hoje, nos dias de hoje a mulher ela sempre sai, ela trabalha, ela chega ela conduz a casa, ela orienta, ela orienta os filhos. Então a mulher é aquele marco dentro da sociedade aqui no quilombo Mesquita.” (Participante nº 1).

“Então a gente tem essas lembranças boas, que não tiveram médico, mas tinha a parteira que cuidou. Eu mesmo nasci em casa. Minha vó que fez meu parto. Então é importante a gente ter, né, essas pessoas que que um dia faz parte da nossa história, da nossa memória. E vejo Sandra Braga, assim, muitos criticam [forte emoção, choro], mas eu acompanhei todo processo. Todos os projetos de dentro da comunidade, Direitos Humanos pros adolescentes. Tudo foi ela que trouxe. [solução, choro] todas as políticas públicas que veio pra comunidade, foi ela que trouxe. Toda agricultura familiar foi ela que trouxe. Todos os projetos que deu certo na comunidade ela estava junto com nós. (...). (Participante nº 1).

“(...). Ela [Sandra Braga] tem uma história assim de muitos anos de luta, né, participou de várias ações aqui dentro da comunidade colocando a sua vida em risco por todos aqui da comunidade. (...)” (Participante nº 3).

Dentre as Participantes da entrevista, havia duas professoras, que relataram um trabalho muito significativo das mulheres na área da educação, desde a construção da escola Aleixo Pereira Braga I. Elas trouxeram muitos registros acerca da construção da escola pelos quilombolas; a formação dos primeiros professores quilombolas; a gestão da escola por professoras quilombolas; apresentaram algumas estratégias de enfrentamento à gestão da escola, que, em articulação com a prefeitura da Cidade Ocidental, boicotam a identidade quilombola da escola – apagando e ou ocultando da Síntese Curricular e do Projeto Político Pedagógico a identidade do quilombo Mesquita e a educação quilombola.

As falas possuem informações passíveis de identificação das Participantes, portanto, os relatos foram suprimidos na íntegra. Noutras partes desse estudo alguns aspectos isolados desses relatos acerca da educação e da escola são apresentados.

Por todas essas considerações sobre a estrutura ancestral do quilombo já apresentadas nos itens anteriores, bem como neste próprio, a questão central da pesquisa não é fácil de responder objetivamente sem que corramos o risco de generalizar, de reduzir ou de superficializar a complexidade em que se inscreve as diversas questões aqui abordadas acerca da mulher negra quilombola. No entanto, depois de já apresentadas as considerações mais pertinentes acerca da questão da pesquisa: “em que medida a origem do quilombo Mesquita (fundado por três mulheres negras alforriadas) se constitui num aspecto marcante na sua organização social?” é possível já reunir num Horizonte de Compreensão uma interpretação.

Destaca-se que, o papel dado a conhecer das mulheres na organização social do quilombo Mesquita, segundo a própria comunidade, bem como o registro da história da luta das lideranças quilombolas em geral, evidencia-se um caráter político e ancestral. Embora as narrativas da própria comunidade ampliem os termos de “garra”, “luta”, “resistência”, “força” e outros, no sentido de dar ênfase ou destaque a atuação das mulheres, o seu ponto mais forte é a performance delas através dos laços de solidariedade e compadrio expressos no trabalho – compartilhando assim suas tarefas, funções, demandas com seus maridos, filhos, vizinhos, parentes, amigos, em mutirão ou de modo particularizado nas suas próprias especificidades.

De modo amplo e estrito a pauta da mulher negra quilombola é política. O caráter do seu trabalho compartilhado com o homem não pode ser classificado como uma dupla jornada da mulher comum, que por seu turno, acumula tarefas domésticas com suas atribuições fora do lar. Como vimos, os homens quilombolas Mesquita, e afrodiaspóricos (quilombolas) em geral, também atuam nas funções domésticas, assim como as mulheres atuam em funções de lideranças. Além da pauta da luta quilombola já ser um fator preponderantemente político, a própria atuação das mulheres, seja em prol do quilombo ou de suas próprias demandas, é também uma pauta política, porque se articula com uma característica ancestral das comunidades tradicionais de matriz africana no seu modo ser, e ou devido ao fato de se opor ao modelo hegemônico europeu.

Por este mesmo princípio ambíguo, como uma espécie de camuflagem, traduz-se também por esta via de multiplicidades laborais, a violência impetrada contra a mulher negra quilombola Mesquita, em que ela é criminalizada pelos seus algozes na fachada da invisibilidade social da sua própria atuação como liderança feminina. Pois, sua liderança, ao invés de ser centralizada ou focada na gestão masculinizada do patriarcado, é compartilhada, compadriada, solidarizada, articulada em estratégias de execução de significativas funções sociais para o plano simbólico e ancestral do quilombo (liderança da comunidade, parteira, benzedeira, rezadeira, costureira, cuidadora, educadora, serviços como um todo).

Embora a atuação da mulher na chefia da liderança do quilombo Mesquita (a exemplo de Sandra e de outras mulheres) ou atuação histórica, essa que se refira a fundação da comunidade pelas três matriarcas, esses não são elementos únicos para classificar a organização da comunidade em seu aspecto marcante de feminilidade, mas, sim, um caráter que antecede o quilombo Mesquita, a sua ancestralidade africana – que, de modo consciente ou não, ensaia seus passos na contemporaneidade, porém sempre em referência aos seus antepassados africanos.

A pauta da mulher quilombola Mesquita na sua essência ancestral, se traduz como uma epistemologia do velar e desvelar do Ser, que escapa aos juízos reducionistas dos observadores, pois o quilombo Mesquita, ao mesmo tempo em que se intui um saber do passado, ele sempre se mostra novo, porém de difícil de apreensão. De tal modo que ao perscrutar as sendas do quilombo Mesquita não encontramos apenas encruzilhadas semânticas, mas “três entradas e três saídas”, como diz o relato do Participante nº 12. O que nos leva pensar que as três entradas,

as três saídas, as três matriarcas, formam labirintos de tríades hermenêuticas com características fortemente sólidas e dinamicamente moldáveis do presente, do passado e do futuro – em que se perfazem as lutas, as identidades, as questões marcantes da organização social da comunidade.

3.3 HISTÓRIAS VIVIDAS E VIDAS HISTÓRICAS: MARCAM O QUILOMBO MESQUITA

Em 1892 foi criada pelo governo do presidente Floriano Peixoto a expedição para a construção da nova capital federal. Em virtude do nome do engenheiro chefe da expedição de exploração, Luis Cruls, é que a chamada “Missão Cruls” foi batizada²⁷.

Conforme Neres (2016) e a CVN/SBB (2017), a Missão Cruls, quando fizera sua expedição no ano de 1894, seis anos após a Lei Áurea, trouxe em seus registros evidências da existência de um quilombo em Goiás, na região onde fora demarcado o quadrilátero do Distrito Federal. Dado esse que, de acordo com o autor, compõe o reconhecimento da existência da comunidade Mesquita, no século XIX. Além disto, o Rio Mesquita está firmado como principal referência no Relatório da Missão; os outros rios (Saia Velha e Santa Maria) são pilares da história dos quilombolas nessa região (Neres, 2016). Há possibilidade de este ser o primeiro registro histórico oficial do Estado sobre o quilombo.

Como evidência histórica, esse registro fez com que “o primeiro reconhecimento oficial de sua quilombidade [tenha se dado] em 1894 e não em 2006 com a certificação emitida pela Fundação Cultural Palmares (FCP)”. (NERES, 2016, p. 58).

O Quilombo Mesquita foi também palco da Coluna Prestes. Desse movimento liderado por Luiz Carlos Prestes, fazia parte Siqueira Campos o qual passou com sua tropa no Arraial Mesquita. Segundo Borges (...), este fato ocorrido em 1927 provocou agitação em todo o município de Luziânia. Os revoltosos, como ficaram conhecidos, passaram pela Fazenda Água Fria, próximo ao Rio São Bartolomeu, e pelas fazendas Barreiros, Xavier e Mesquita. Então, seguiram viagem sem chegar ao centro de Luziânia, porque lá o Exército Nacional estava alojado (...). (NERES, 2016, p. 60).

²⁷ Informações disponíveis em: <http://doc.brazilia.jor.br/Historia/Cruls.shtml>. Acesso em 29 de junho de 2018, às 13h40.

Outro grande evento histórico que marcou o quilombo Mesquita foi a construção de Brasília, na década de 1950. Esse fenômeno paradoxal, sendo permeado por temor e ufanismo, conforme Neres (2016), estimula a possibilidade de expansão de lucros na comunidade. Com efeito, começaram a surgir no quilombo hospedarias, restaurantes, cantinas. Tudo isso é destaque de protagonismo quilombola nas realizações de trabalho pesado da construção civil.

Esses grandes eventos históricos, tais como Missão Cruls (1894), passagem da Coluna Prestes em Luziânia e Mesquita (1927), a criação do município Cidade Ocidental (1976), mas, sobretudo, a construção de Brasília (década de 1950), causaram impactos em grandes proporções na comunidade Mesquita, levando para o seu território, inclusive, acirramento dos conflitos de terras e mudanças estruturais no local (emprego e renda, educação, cultura, produção e economia).

O relatório final da CVN/SBB (2017) também relata que a construção da capital federal produziu impactos no Mesquita em seus quase três séculos de existência, em especial no aspecto do coletivismo social – como já relatamos. Esse feito, conforme a CVN/SBB (*Ibid.*), também causou reconfiguração geográfica e social para toda a região do Entorno do Distrito Federal. A pobreza, a violência, a exclusão social e a desigualdade fizeram parte dessa história da construção de Brasília.

Todos esses eventos de intrusão acabaram provocando alterações na configuração estrutural do quilombo Mesquita. Entretanto, não há escritos sobre as modificações específicas no sistema organizacional da comunidade. Mesmo sob forte impacto, ainda resta na comunidade características de coletivismo na produção agrícola e nas relações vivenciais (festas, atividades culturais, especialmente) no Mesquita. A entrevista não contemplou os detalhes de conflitos atuais, mas, conforme relatos, verifica-se pela narrativa quilombola algumas violências silenciosas articuladas por grileiros, pelo Poder Público local. Destaca-se aqui relatos que apresentam estratégias de intrusão em que mostram as variadas formas de violências sofridas pelo quilombo Mesquita.

“(...) E esses atrevidos que entram aí, eu quero que eles sumam, também. Que aqui eles não foram chamados não. Eles entraram de grileiro aí. Pegando o melhor lugar aí. Enganando o povo, os mais velhos. [Eles], chegavam aí – o coitado tinha leitura nenhuma – chegavam aí como... que nem um anjo que caiu do céu aí, pra eles... mas eram o demônio... eram o era o demônio vestido de carneiro aqui, pra adular os outros, passar a mão nas coisas... E agora os outros estão pagando. Os mais novos estão pagando. Por essa passagem que está acontecendo aí. Tudo foram os mais

velhos que fizeram. Esse povo bobo, que pegou os outros sofridos, chegava, e enganavam eles aí. Compravam por casca de banana. Aí, eles, quando chegavam estavam bonzinhos. Que nem ouro. Depois virava o Satanás. Morando, né. É difícil. Aí os outros estão pagando, essa dívida. É. É. Muito ruim". (Participante nº 12).

"O que eu falei foi o que está acontecendo aí, com o povo hoje, que...quando esse povo trabalhava à meia, lá... plantando... nas terras deles mesmo. Agora tem um bandido de lá está entrando aqui na, na nessa área, tem disputa. Criado com mão dos "mesquiteiros"... interessa tomar a terra dos Mesquita aqui. De novo, entrando, no meio. Foi muito difícil. A gente fala, porque a pessoa não conhece. Enricou o safado, agora ele está entrando aqui praticando o mal no povo Mesquita." (...). (Participante nº 12).

Diante deste contexto de mudanças e conquistas no âmbito da regularização das terras, carece de registro, a articulação do movimento organizado na luta pela terra. Neste sentido, como anunciado, a presença feminina é destaque, em particular, a atuação da Arenquim, por isso hoje a sua presidência. O item a seguir pretende relatar um pouco da história da associação.

3.4 O QUILOMBO MESQUITA, A ARENQUIM E SANDRA PEREIRA BRAGA NAS ENCRUZILHADAS DA LUTA

Neres (2016), em entrevista com Sandra Pereira Braga sobre a história da criação da Arenquim, registra-se que, a ex-presidenta da associação, ao participar de um seminário promovido pela Fundação Cultural Palmares/FCP – acerca dos povos quilombolas, percebeu pela primeira vez que seu povo, Mesquita, era remanescente de quilombo e se enquadrava no perfil descrito pela Palmares.

A comunidade quilombola nasce e se estrutura formalmente para diálogos e representações do quilombo junto ao Estado e todas as suas instâncias por meio da Associação Renovadora Quilombo do Mesquita-Arenquim.

Conforme Oliveira (2012), a associação foi fundada em 2003, e tinha como presidenta Sandra Pereira Braga, filiada ao Partido dos Trabalhadores-PT, sendo naquela ocasião o vice-presidente seu pai, senhor João Antônio Pereira Braga. Além da presidência e da vice-presidência a associação conta também com alguns diretores como membros.

Conforme a Terra de Direitos e a Conaq (2018), as formas de violências e as violações de direitos cometidas contra lideranças quilombolas, quilombolas e suas comunidades são múltiplas e concomitantes.

A presença dessas pessoas [intrusas] no quilombo [Mesquita] representam todos os tipos de intimidação que vão de conflitos verbais a ataques às formas de subsistência: desvio de regos, contaminação das águas, intervenções nos projetos direcionados aos quilombolas, invasão de terras e de espaços de convivência da comunidade. Por exemplos: 1- A terra sob posse de José Sarney é uma das maiores em produção de soja, razão de desmatamento de ampla área de Cerrado nativo para a monocultura e contaminação das águas por agrotóxico; 2- A terra em nome de Marcos Pereira Lombardi é constantemente desmatada sob o argumento de manutenção de pasto, porém, permanece inativa; 3 - A terra onde reside o prefeito da Cidade Ocidental, Fábio Correia, também é um horizonte de soja; 4- Já Manuel Junqueira, é conhecido por praticar tiros na fazenda onde vive ignorando que por trás da estreita faixa de Cerrado, da qual parte ele próprio desmatou, existem áreas de plantio e residências de quilombolas. (CVN/SBB, 2017, p. 166).

Além de toda essa tensão em que se instauram os quilombos, a atuação da associação do quilombo Mesquita se assenta em diversas funções, muitas das quais estão especificadas no documento interno criado pela Arenquim, em 2016 (Braga, 2016). Mas, de modo geral, o trabalho da associação consiste no acompanhamento dos processos jurídicos (civis, penais, fundiários), no resgate e manutenção do histórico da comunidade, no apoio aos agricultores, na participação efetiva e constante na escola para que ela se reconheça e seja reconhecida, de fato, como quilombola. A busca por políticas públicas na esfera pública Municipal, Estadual e Federal também compõe a tarefa da Arenquim.

Oliveira (2012) fala dessa representação coletiva, mas no sentido de organização formal frente às demandas que surgem na comunidade, desde aquelas demandas relacionadas ao processo de titulação das terras junto ao Estado bem como aquelas situações de conflitos de interesses envolvendo os fazendeiros, grileiros, posseiros, empresários e políticos, que pressionam e ameaçam a associação e os quilombolas diuturnamente. Sendo assim, mais do que uma representação dos interesses dos quilombolas Mesquita, a Arenquim se torna também uma espécie de alvo privilegiado dos concorrentes à terra.

O quilombo está comemorando 270 anos de existência [em 2016] e 10 de certificação. Há uma Associação que já supera os 10 anos de vida e dispõe de uma sede (embora a propriedade seja de fato da presidenta da Associação), de uma caixa postal e uma pequena estrutura de secretaria. Há o projeto de um viveiro de plantas em funcionamento, embora ainda de forma precária. A associação promove também outras iniciativas como o atendimento a turistas e entidades interessadas em parcerias. A despeito do importante trabalho a entidade carece de melhor organização, no que diz respeito a atividades de rotina, como realização de reuniões, elaboração de uma agenda, elaboração e gestão de projetos, atendimento qualificado às pessoas, comunicação e mobilização da comunidade. Além disso, há

necessidade de uma melhor atenção à gestão documental e financeira. (CVN/SBB, 2017, p. 168 e 169).

É fundamental destacar que a fragilidade referida é aparente. E essa condição só pode ser compreendida se se considerar as dinâmicas e tensões que envolvem a associação frente a pauta de luta que ela aciona e sustenta – justamente por ter a organização social que tem e pelo que representa em termos de conflitos fundiários. Portanto, frente a esta discussão e suas formas de resistência, a Arenquim é bastante forte em termos de luta. Considerando estes fatores, a presente situação nos leva a pensar que a correlação de forças entre quilombolas e não-quilombolas é desproporcional.

Especificamente sobre as políticas públicas, os pesquisadores Neres, (2016) e Oliveira (2012) não chegaram a tratar nesses termos, embora em muitos aspectos falaram da questão fundiária, educacional e cultura. Mas nessa pesquisa é destacada a avaliação que a CVN/SBB (2017) fez em sua visita de campo, embora intitulando “violações de direitos vivenciados pela comunidade” nos permite compreender a existência ou não de políticas públicas no quilombo Mesquita, ou as formas de gerenciamento das políticas existentes descritas no Relatório Final da CVN/SBB (2017).

Embora na presente pesquisa, as situações de conflitos que envolvem o quilombo Mesquita não tenham um tópico específico, na entrevista acerca da Arenquim os participantes interpretaram as razões pelas quais houve uma disputa conflituosa pela gestão. Nesse aspecto, os participantes também explicaram como a nova gestão atua.

“Eles tentaram né. Eles tentaram tomar [a Arenquim], né. Mas quando eles viram que o documento [do lote da associação] estava no nome da Sandra aí...” (Participante nº 8). [Grifo meu].

“É. O maior interesse deles era na área, né. Aquela área boa.... Visível, né... aí eles cresceram o olho na área. Não sei qual era a deles. Mas, aí quando eles viram que lá era uma área particular... que era só cedida para fazer os trabalhos da associação...” [Participante nº 10].

Como se depreende das falas dos participantes, o objetivo dos grupos contrários aos interesses da comunidade quilombola Mesquita era o de forjar formalmente uma representatividade com ar de legalidade. Com efeito, estando alinhados com a gestão forjada, os objetivos secundários seria o de apropriar do

terreno da Arenquim, bem como servir de massa de manobra para os interesses particulares do operador do Poder Público local, bem como dos fazendeiros.

Para além de um pequeno terreno em que está sediada a Arenquim, o efeito dessa representatividade implicou em risco de perda de terras em extensão muito superior, e também o risco de perda de direitos ou de violação dos mesmos em outras dimensões que aqui não foi analisado. Um exemplo dessa representatividade truncada mais recente foi a publicação pelo Incra da redução do território do quilombo Mesquita, em maio de 2018.

Em nota à BBC News Brasil, o Incra disse que a redução havia sido proposta pela Associação Renovadora Quilombo Mesquita, uma organização comunitária dos quilombolas. Presidente da associação, Valcinei Batista Silva diz que a redução permitiria destravar a demarcação do quilombo e é apoiada pela maioria dos moradores. Segundo ele, a intenção original do Incra de reservar 4,3 mil hectares para a comunidade se mostrou inviável, pois o governo não tem recursos para desapropriar todos os não quilombolas que vivem na área. (CONAQ, 2018c) [Com grifo meu].

A partir do movimento de resistência da Conaq, de outras associações quilombolas, de diversos movimentos sociais, ONG's e as instituições públicas (MPF), a decisão foi revogada. Esta decisão do Incra só foi possível por causa da formalidade cartorial da representação da Arenquim por aquela articulação já citada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para fins de conclusão geral, retoma-se a questão central da pesquisa: “em que medida a origem do quilombo Mesquita (fundado por três mulheres negras alforriadas) se constitui num aspecto marcante na sua organização social?”. Mas, considerando a proposta da abordagem desta pesquisa, parece ter pouco significado conferir uma resposta. Em contrapartida, o movimento hermenêutico trilhado até aqui possibilita apresentar um quadro geral com algumas considerações relevantes, porém, sem definir uma resposta, mas somente um convite a uma nova roda de conversa. Talvez o nome “roda” de conversa represente, além do formato circular do grupo que conversa, uma genuína formação hermenêutica, circularizada, espiralada, ziguezagueada.

Talvez seja possível uma resposta para a indagação do objetivo geral dessa pesquisa. Porém, nesse momento, significaria talvez mais um aspecto da memória acerca do caminho já trilhado do que um caminho que deveria ser cursado. Objetivo geral: analisar como o quilombo Mesquita constitui sua organização social a partir dos aspectos de gênero, de raça, do trabalho, dos laços de solidariedade, do compadrio e da ancestralidade.

Apresenta-se aqui, nas considerações finais, alguns temas para fins de conclusão de uma pesquisa, mas não de um assunto. Mas, convidamos os leitores a pensarmos juntos na questão que permeia a grande discussão da família africana e diaspórica, a ancestralidade.

AS CHUVAS SOBRE O COLETIVISMO E O SOL SOBRE O TRABALHO

Como vimos anteriormente, o coletivismo é uma forte característica identitária de grupos afro-brasileiros. Ele, portanto, apontava ser a peça central para compreensão da organização social do quilombo Mesquita. Por isso, os pressupostos indicavam que, compreendendo o coletivismo se compreenderia a organização social da comunidade quilombola.

Os participantes fizeram suas falas sempre na primeira pessoa, destacando o histórico das famílias, em especial na atuação do trabalho. Eles falavam das mulheres e homens da sua família. E todas as falas pareciam tratar o que seria uma luta

quilombola, mas como trabalho doméstico e rural das figuras destacadas. A priori, as histórias não pareciam se vincular a uma ideia de identidade quilombola.

“A minha avó ela já era um símbolo de luta. (...) ela sempre estava ali à frente. Meu avô, ele ficava ali, conduzindo, mas a mulher sempre ela estava à frente, na luta. E assim, eu vejo que, até hoje, nos dias de hoje a mulher ela sempre sai, ela trabalha, ela chega ela conduz a casa, ela orienta, ela orienta os filhos. Então a mulher é aquele marco dentro da sociedade aqui no quilombo Mesquita.” (Participante nº 1).

Depreende-se também que o coletivismo se expressa fortemente pela atuação dos quilombolas com o trabalho, especialmente no que se refere ao trabalho com a sua propriedade e as suas atribuições particulares em primeiro lugar. E partindo do seu lugar individual é que ele se encontra com os seus pares, e também pelo trabalho se reúne espiritualmente com os seus antepassados pelos laços de memória.

Interessante observar que, mesmo que o trabalho se restrinja, a priori, à estreita estrutura da família nuclear, a questão do compadrio, da solidariedade, da associação de moradores, dos mutirões nas festividades e no trabalho rural, é que o coletivismo é coroado, mas como articulações realizadas precedidas por demandas de trabalho. E em todos estes ambientes a presença da mulher quilombola é marcante.

E o coletivismo se apresentou também como um aspecto de solidariedade entre os membros da própria família, e não o coletivismo idealizado no sentido de envolver a comunidade como um todo num modelo de mutirão. As parcerias entre mulheres, cônjuges e os filhos se apresentam como engajamento da família nas tarefas atinentes ao sustento, à manutenção, à diversão, aos compromissos religiosos de interesse de todos os membros da família.

O Participante nº 2 relatou como era a atuação dos seus pais nas tarefas diárias, e, nessa linha, muitos dos participantes também fizeram seus relatos, dos quais muitas narrativas acompanhadas de forte emoção.

“Nascido e criado aqui nessa comunidade, vivo sempre vendo essa luta... principalmente essa do quilombo Mesquita, com a luta que o meu pai deixou, (...), e deixou essa luta maravilhosa para nós. Inclusive, da minha mãe, parceira dele (...). Ela veio lutar junto com ele e dando aquela garra. Dando aquela assistência e fazendo aquela luta, de parceria”. (Participante nº 2).

Ainda conforme o Participante nº 2, e, depois através da fala de outros participantes, a igualdade sexual entre os afroestadunidenses falado por Davis (2016) se mostra também no quilombo Mesquita como reconhecida igualdade de gênero,

expressada na divisão das tarefas domésticas e rurais, nas atuações de lideranças, nos compromissos sociais.

“Então, o que eu tenho a dizer é que, em toda comunidade, tanto faz, a mulher como homem, nós lutamos, e esperamos um futuro melhor. (...), [para que assim] nós possamos deixar um futuro para nossos netos, nossos bisnetos também ao longo do tempo. É o que eu tenho a dizer”. (Participante nº 2).

A partir da fala dos demais participantes, já era possível ter uma visão de como as histórias das famílias quilombolas se entrelaçavam. Mas, mesmo que algum elemento se apontasse como coletivismo o aspecto nuclear, dissolvia-o. Talvez também porque, na perspectiva que essa pesquisa apontou, o coletivismo tivesse sido compreendido com um empreendimento que envolve todos os indivíduos numa relação como se fossem uma única família.

Essa consciência histórica de resistência, embora apresente o elo ancestral das lideranças do passado com as lideranças do futuro, não evidencia os elementos de atuação coletivo das mulheres que nos permitia compreender a estrutura da organização social do quilombo Mesquita. Seria, então, as nuances do coletivismo, do matriarcado, da ancestralidade a formação de uma conjuntura ampla que nos permitiria ter essa compreensão? A organização social de um quilombo apenas figura um caráter político como resposta ao histórico sistema de opressão da escravidão negra?

Não seria recomendável atribuir pura e simplesmente os efeitos do colonialismo um caráter total de dominação sem antes compreender os processos ambíguos evocados pelos dominados. Negar a possibilidade de superação dos processos de dominação é negar igualmente as conquistas da resistência negra e quilombola. Negar a possibilidade de emancipação e de libertação seria admitir, em alguma medida, um caráter passivo do dominado. Portanto, os dominados, as vozes subalternas (CARVALHO, 2001) e a inteligência africana (MBEMBE, 2005) são capazes de se rearticularem num processo de luta em que, além da identidade firmada e autoafirmada, articulam-se nessa correlação de forças uma inteligência ancestral que não se qualifica apenas pelas conquistas da luta empenhada. A ancestralidade é um patrimônio cultural obtido por toda uma trajetória de luta e de saberes.

Aleixo Pereira Braga, Alípio, Benedito são fortes lideranças do passado, muito atuantes nas demandas de interesse coletivo, como, por exemplo, na educação das crianças do quilombo. As iniciativas deles giraram em torno de ceder terras,

hospedaria, transporte, alimentação, e a própria casa para a formação da escola do quilombo. As lembranças e memórias não são trazidas sem emoção.

Numa discussão puxada na roda, questionou-se porque o empenho nessa área da educação era feito pelos homens, e questionou-se também porque a maioria dos primeiros professores eram homens e não mulheres.

O que Hudson-Wems(1993) e Ângela Davis (2016) chamam de igualdade sexual originada da convivência nas senzalas, parece ter laços ancestrais africanos, pois encontra também na história da África uma evidência de igualdade fora do contexto da escravidão. Conforme Silvério (2013a), as lideranças africanas do sexo masculino não tinham destaque como figura isolada no *hall* dos heróis, pois todos eles eram sujeitos de um grupo “dinâmico e participativo” num processo histórico que é coletivo. E nesse sentido ele diz ainda que:

A mesma observação vale para as mulheres, que ocupam na consciência histórica africana uma posição sem dúvida mais importante que em qualquer outro lugar. Nas sociedades de regime matrilinear isto é facilmente compreensível. As mulheres são vistas como protagonistas na evolução histórica dos povos. Filhas, irmãs, esposas e mães de reis ocupavam posições que lhes permitiam influir nos acontecimentos. Essa ideia permanece viva até hoje na África. Pela sua participação no trabalho da terra, no artesanato e no comércio, pela sua ascendência sobre os filhos, por sua vitalidade cultural, as mulheres africanas sempre foram consideradas personagens eminentes da história dos povos. A mulher é a vida e a promessa de expansão da vida. É através dela que os diferentes clãs consagram suas alianças. (SILVÉRIO, 2013a, p. 31).

Além do matriarcado e da matrilinearidade serem elementos marcantes de muitas das sociedades africanas, Silvério (2013b) falará – num tópico intitulado “A evolução relativa aos papéis dos homens e das mulheres” – que as funções de gênero estão relacionadas a uma concepção antiga da África, e também que, por influência do colonialismo no século XX, muitas das práticas se modificaram – de onde também depreende-se que, nas diásporas, a escravidão tenha reinscrito e ou invocado tais aspectos ancestrais em novos contextos.

Na África, após 1935, os papéis e as funções atribuídos aos homens e as mulheres transformaram-se sobremaneira em numerosas culturas tradicionais. Acreditava-se que a mulher era a guardiã do *fogo*, da *água* e da *terra*.

Na qualidade de guardiã do fogo, a mulher devia prover energia a coletividade. Como guardiãs da água, fonte a um só tempo da sobrevivência e da limpeza, as mulheres estavam encarregadas de fornecer a família essa indispensável substância. Elas percorriam enormes distâncias para encontrá-

la; conquanto, frequentemente, coubesse aos homens a perfuração dos poços.

O papel das mulheres, em relação a guarda da terra, ligava-se a ideia da *dupla fecundidade*. As mulheres garantiam a *sobrevivência* da geração presente, desempenhando uma atribuição primordial no âmbito da cultura do solo, do qual elas mantinham a fertilidade. Assim como, em sua função materna, em virtude da sua própria fecundidade, a elas se outorgava dar *vida* a geração seguinte. Essa dupla fecundidade constituía um aspecto do triplo papel-guardião, próprio as mulheres africanas, em que pese o seu trabalho estar sempre associado ao dos homens.

Qual seria a manifestação concreta, pós-1935, da tradicional concepção sobre o triplo papel feminino? Diversos elementos da experiência colonial modificaram, de modos distintos, os papéis dos homens e das mulheres no continente africano.

O surgimento de novas técnicas, e os seus efeitos nos processos de transformação das funções masculina e feminina, também estão entre as substanciais mudanças ocorridas na África durante este período. O uso da enxada dava as mulheres africanas um posto central na atividade agrícola, entretanto, a mecanização da agricultura tendeu a marginaliza-las. As prerrogativas conferidas aos homens pelas novas e mais avançadas técnicas ameaçaram o papel feminino de “guardiãs da terra”. (SILVÉRIO, 2013b, p. 598).

Nesse sentido, parece pouco satisfatório em referenciar um aspecto identitário sob uma única ótica, ou mesmo pouco patente considerar apenas um aspecto fundante da identidade de um grupo. Seja ele classificado como matriarcal, patriarcal ou mista – parece ter no horizonte mais coisas do que possamos perceber. Longe de buscar generalizar os distintos contextos, ao invés de uma resposta para a questão central, formei hermeneuticamente nesse grande Horizonte de Compreensão a seguinte consideração: quando se trata de raça negra, parece fazer mais sentido evidenciar o aspecto ancestral africano da família negra e suas singularidades instituídas nas suas organizações sociais locais, regionais (multidiaspóricas) – em que se expressam o matriarcado, o coletivismo, o trabalho, as questões de gênero, os laços de solidariedade etc.

O que a literatura considerava coletivismo não fora captado no mesmo sentido no quilombo Mesquita se comparado com os relatos da Roda de Conversa. Porém, o trabalho se apresentou como aspecto fundante do quilombo. Com base na literatura consultada e a imersão no campo, dessa formação hermenêutica, compreende-se que o coletivismo tão falado por Neres (2016), em alguma medida, pode se referir ao caráter ancestral – que traduz e atualiza a luta dos antepassados africanos e afrodiáspóricos escravizados – para um modo de trabalho contemporâneo.

Se esta pesquisa fosse um empreendimento fenomenológico como o de Heidegger (1988), mas com especial atenção para o Ser do homem, cujo fundamento

ontológico carecesse de compreensões sobre as suas origens ancestrais, eu diria que, esta pesquisa natural e espontaneamente encontrou no aspecto do trabalho também uma das vias de expressão da linha invisível que liga as gerações da família ancestral africana. No entanto, o trabalho também se inscreve na contingencialidade dos fatores condicionantes como as organizações dos grupos de afrodescendentes nos variados locais e contextos, porém, o quilombo reúne mais elementos que formam um quadro de compreensão privilegiado para olhar de uma altitude destacada as estrelas no céu.

Após discorrer por estas sendas filosóficas, esta pesquisa define sua concepção de ancestralidade numa perspectiva ontológica – que neste estudo se apresenta como um processo filosófico de expansão do “Horizonte de Compreensão” (GADAMER, 1999).

Analisando a trajetória do povo negro, na África e no mundo, acreditamos que, após as batalhas mais sangrentas, é preciso parar um pouco. É preciso parar um pouco para ativar as memórias extemporâneas, envoltas na lonjura, e acender os lampejos de consciência.

Não existe entre nós negros, nem tempo, nem fronteira, nem vida e nem morte que nos separe. Porque nós somos gente de longa caminhada.

Quando nos sentamos para conversar, lembramos dos grandes feitos históricos dos nossos povos. Nossa história foi sufocada e, por vezes, silenciada nos púlpitos do poder. Porém, nas nossas memórias, nas nossas almas e nos nossos corpos estão registradas a nossa própria história.

Recontamos a nossa história em todas as rodas de conversa do mundo. Relembramos a nossa história a cada toque de tambor, a cada toque de berimbau, a cada discussão sobre questão racial, em cada reunião de quilombo, em cada favela, em cada terreiro que se venera um Orixá.

Mesmo para aqueles que ainda estão dormindo, quando eles escutam a nossa história, eles também se reconhecem nossos irmãos, porque eles se recordam do seu próprio berço, porque eles se reconhecem filhos de toda a família humana. Porque a família humana quando ainda era criança, era mimada nos braços da Mãe África.

Quando nós pretos e pretas, apertamos as nossas mãos, ou quando nós nos abraçamos, levamos os filhos que estão longe para perto dos seus pais.

Nós lembramos também das formas de resistência destas famílias que se unem numa só. Lembramos das suas estratégias de sobrevivência – num mundo que tenta a séculos exterminá-la da Terra.

Assim, ao parar e ao relembrar nossas histórias escritas “com o próprio sangue”, nos quatro cantos do mundo, nos fortalecemos em laços de fraternidade, nessa grande reunião de família.

Quando ouvimos sua voz, acessamos a nossa própria história. Ao ouvir a minha voz você vai se lembrando de um caminho que se perde na curva do tempo e nas encruzilhadas dos espaços.

Quem ouve as nossas histórias relembram suas origens e reconhecem seus familiares na nossa família, sejam elas negras ou não. Ouvir e contar é também reconciliar com essas memórias sobre os nossos pais e sobre nossas mães do passado. Vamos relembrando os nossos saberes. Vamos procedendo as curas dos filhos feridos no presente. Isto é viver a memória. Memória é rememorar.

Eis a grande linha ancestral da família de guerreiros e de sábios, que mesmo a toda prova, que mesmo a toda distância, marcham de mãos dadas desde o passado, aspirando um futuro em que a dignidade humana urge por ser respeitada em todos os seus irmãos e irmãs da Terra, porque ser negro, é ser, sobretudo, um “ser de lonjuras”.

As atitudes de parar, de narrar, de ouvir e de entrecruzar as histórias, é uma reunião de família, desde os mais antigos. Eis a ancestralidade africana ontológica que foi intuída e desenhada (a partir das leituras realizadas e com a imersão em campo) como uma ponte do nosso caminho epistêmico – que pode inclusive ser apenas uma vestimenta ajustada provisoriamente às medidas existencialistas do pesquisador, mas que também pode ser um convite de diálogo à toda família africana para uma roda de conversa.

BIBLIOGRAFIA

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução de Alfredo Bosi (1ª edição) e Ivone Castilho Benedetti (4ª edição). Martins Fontes: São Paulo, 2000.

ADORNO, Theodor. **Kierkegaard**: construção do estético. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Editora Unesp: São Paulo, 2010.

ADORNO, Theodor; **HORKHEIMER**, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Zahar: Rio de Janeiro, 1985 (Reedição 2006).

AGUIAR, Roberto Armando Ramos de. **Alteridade e rede no direito**. In **COSTA**, Alexandre Bernardino (org.; et. al.). **O direito achado na rua**: nossa conquista é do tamanho da nossa luta. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017. (1 ed.[Col. Direito Vivo, Vol. III]).

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Os novos significados de território e o rito de passagem da “proteção” ao “protecionismo”**. In **OLIVEIRA**, Osvaldo Martins de. (Org). **Direitos quilombolas & dever de Estado em 25 anos da Constituição Federal de 1988**. Associação Brasileira de Antropologia-ABA Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2016. (p. 29 a 53).

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; **PEREIRA**, Deborah Duprat de Britto. **As populações remanescentes de quilombos – direitos do passado ou garantia para o futuro?** In **Seminário internacional**: As minorias e o direito. Brasília: CFJ, 2003. (Série Cadernos do CEJ, vol 24). Disponível em: < <http://www.cjf.jus.br/cjf/CEJ-Coedi/serie-cadernos/Volume%2024%20-%20SEMINARIO%20INTERNACIONAL%20AS%20MINORIAS%20E%20O%20DIREITO.pdf/view>>. Acesso em 08 de abril de 2018.

ALVES, Daiane de Souza. **Identidade Mesquita**: tradição e descendência colonial. Brasília: Instituto de Educação Superior de Brasília-IESB, 2005. (Monografia de graduação em Comunicação Social/Jornalismo).

AMÂNCIO, Jorge. **Negrojorgen**. Brasília: Itiquira Thesaurus, 2007.

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda; **MARTINS**, Maria Helena Pires. **Filosofando**: introdução à filosofia. São Paulo: Moderna, 1993. (2 ed.).

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**: um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1999.

_____. **Entre o Passado e o Futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. 5 ed. São Paulo: Perspectiva, 2005. (Debates – Política).

ARRUTI, José Maurício. **Políticas públicas para quilombos**: um ensaio de conjuntura a partir do exemplo da Saúde. 2008. (Texto apresentado no I Colóquio Internacional de Etnicidade Religião e Saúde: questões identitárias e políticas em saúde da população negra no Brasil, promovido pelo Instituto de Saúde Coletiva da UFBA, Salvador (BA), de 13 a 15 de julho de 2008). Disponível em: http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=208&cod_boletim=12&tipo=Artigo. Acesso em 20 de maio de 2018, às 20h50.

BAUMAN, Zigmunt. **A sociedade individualizada**: vidas contadas e histórias vividas. Tradução de José Gradel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2008.

BACHELARD, Gaston. **A filosofia do não; O novo espírito científico; A poética do espaço**. Traduções de Joaquim José Moura Ramos (*et al.*). Abril Cultural: São Paulo, 1978. (Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha – Coleção os Pensadores, 363 páginas).

BOAS, Franz. **Antropologia cultural**. Tradução e organização de Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006. (As limitações do método comparativo da antropologia; Os métodos da etnologia; Alguns problemas de metodologia nas ciências sociais; Raça e progresso; Os objetivos da pesquisa antropológica).

BOGDAN, Robert; **BIKLEN**, Sari. **Investigação qualitativa em educação**: uma introdução à teoria e aos métodos. Porto: Porto editora, 1994. (Páginas 85 a 104).

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos**. São Paulo: EDUSP, 1987.

BOTELHO, Denise; **NASCIMENTO**, Wanderson Flor do. **Celebração móvel**: políticas públicas, transversalidade e interseccionalidade de gênero e raça. In: **SANTOS**, Debora Silva; **GARCIA-FILICE**, Renísia Cristina; **RODRIGUES**, Ruth Meyre Mota. **A Transversalidade de gênero e raça nas políticas públicas**: limites e possibilidades. Brasília, 2016.

BRAGA, Sandra Pereira. (Org.). **Quilombo Mesquita**: e as atuações da Arenquim. Cidade Ocidental: Quilombo Mesquita, 2016. (Apostila de apresentação feita pela Arenquim disponível no acervo da própria associação).

BRASIL. 1988. **Artigo 68 da Constituição Federal** – 1988. Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Diário Oficial da República Federativa do Brasil, Brasília, DF, XX.

_____. 2003. **Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003**. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/2003/decreto-4887-20-novembro-2003-497664-norma-pe.html>. Acesso em, 20 de junho de 2018, às 23h.

_____. 2004. **Promulgação da Convenção da OIT 169**: Decreto Presidencial nº 5.051, de 19 de abril de 2004. Disponível em:

<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm>. Acesso em 18 de junho de 2018, às 22h35.

_____. 2011 (a). **Gestão de políticas públicas em gênero e raça: a transversalidade de gênero e raça na gestão pública**. Secretaria de Políticas para as Mulheres. Rio de Janeiro, 2011. (Unidade 1 – Módulo 5).

_____. 2011 (b). **Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária**. Relatório Antropológico: Quilombo Mesquita, 2011. Brasília: Incra.

_____. 2013. **Programa Brasil Quilombola**. Disponível em: <<http://www.seppir.gov.br/central-de-conteudos/noticias/2017/11-novembro-1/saiba-mais-programa-brasil-quilombola-1>>. Acesso em 23 de maio de 2018, às 16h.

_____. 2016. **Povos e comunidades tradicionais de matriz africana**. Caderno de Debates. Ministério da Justiça e Cidadania, Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, Secretaria de Políticas para Comunidade Tradicionais.

BRASÍLIA. Câmara Legislativa do Distrito Federal (1993). **Lei Orgânica do Distrito Federal-LODF**, atualizada em 2017.

CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Tradução de Guy Reynaud. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. (Coleção Rumos da Cultura moderna; v. 52).

CARVALHO, José Jorge de. **O olhar etnográfico e a voz subalterna**. Horizontes Antropológicos. Porto Alegre, ano 7, n. 15, julho de 2001. pp. 107-147, 2001.

CIDADE OCIDENTAL. 2016. **Lei 993/2016**. Disponível em: <<http://acessoainformacao.cidadeocidental.go.gov.br/legislacao/lei/id=109>>. Acessado em 20 de maio de 2019.

_____. **Estrutura organizacional**: gabinete do prefeito. Disponível em: <http://www.cidadeocidental.go.gov.br/estrutura_organizacional?id=1>. Acesso, 14 de junho de 2019.

COMISSÃO DA VERDADE SOBRE A ESCRAVIDÃO NEGRA NO DISTRITO FEDERAL E ENTORNO: A verdade sobre a escravidão negra no Distrito Federal e Entorno. Brasília: Sindicato dos Bancários de Brasília, 2017. (Relatório Final).

CONAQ. 2018 (a). **Conaq e coordenações quilombolas de todo o país não apoiam resolução do INCRA que reduz o Quilombo de Mesquita-GO**. Disponível em: <<http://conaq.org.br/noticias/conaq-e-coordenacoes-quilombolas-de-todo-o-pais-nao-apoiam-resolucao-do-incra-que-reduz-o-quilombo-de-mesquita-go/>>. Acesso em 28 de maio de 2018, às 13h55.

_____. 2018 (b). **Incra decide revogar resolução que reduzia área do Quilombo Mesquita**. Disponível em: <<http://conaq.org.br/noticias/incra-decide-revogar-resolucao-que-reduzia-area-do-quilombo-mesquita/>>. Acesso em 11 de setembro de 2018 às 16h30.

_____. 2018 (c). **A história do quilombo que ajudou a erguer Brasília – e teme perder terras para condomínios de luxo**. Por: João Fellet – da BBC News Brasil. Disponível em: <<http://conaq.org.br/noticias/a-historia-do-quilombo-que-ajudou-a-erguer-brasilia-e-teme-perder-terras-para-condominios-de-luxo-por-joao-fellet-da-bbc-news-brasil/>>. Acesso em 05 de novembro de 2018.

CRESWELL, John W. **Investigação qualitativa & projeto de pesquisa**: escolhendo entre cinco abordagens. 3 ed. Tradução de Sandra Mallmann da Rosa. Porto Alegre: Penso, 2014. Pp. 67 – 109.

CUNHA, Antônio Geraldo da. **Dicionário etimológico da língua portuguesa**. 4 ed. Rio de Janeiro: Lexikon, 2010.

DAGNINO, Evelina. **¿Sociedade civil, participação e cidadania: de que estamos falando?** *In*: **MATO**, Daniel (coord.) **Políticas de cidadanía y sociedade civil en tiempos de globalización**. Caracas: FACES – Universidad Central de Venezuela, 2004.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Tradução de Heci Regina Cabdiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

DESMOND, William. **A Filosofia e os seus outros**: modos do ser e do pensar. São Paulo: Loyola, 2000.

DIOP, Cheikh Anta. **A unidade cultural da África Negra**: esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica. Tradução de Sílvia Cunha Neto. Edições Mulemba, Angola; Edições Pedagogo, Portugal, 2014 (1ª edição 1982).

FANON, Frantz. **Pele negra máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008. (Prefácio de Lewis R. Gordon).

FELIPPE, Ana Maria. **Feminismo negro**: mulheres negras e poder - um enfoque contra-hegemônico sobre gênero. Acervo, Rio de Janeiro, v. 22, no 2, p. 15-28, jul/dez 2009.

FERRY, Luc. **Homo aestheticus**: a invenção do gosto na era democrática. São Paulo: Ensaio, 1994.

FILICE, Renisia Cristina Garcia; **CARNAÚBA**, Rayssa Araújo. **Metodologias interativas na gestão de políticas públicas**: métodos combinados numa abordagem antissexista e antirracista. *In* **Oliva**, Anderson Ribeiro et al. **Tecendo redes**

antirracistas: Áfricas, Brasis, Portugal. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. (Coleção Cultura Negra e Identidades).

FILOSOFIA AFRICANA. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com/>. Acesso em 27 de junho de 2018, às 21h15.

FREIRE, José Ribamar. Relatório Figueiredo: mais de sete mil páginas sobre a violência contra indígenas no Brasil. Revista Humanitas Unisinos On-line. Postada em: 10 set. 2015. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/546596-relatorio-figueiredo-mais-de-sete-mil-paginas-sobre-a-violencia-contraindigenas-no-brasil-entrevista-especial-com-jose-ribamar-bessa-freire>>. Acesso em: 20 jun. 2018.

FREYRE, Gilberto. Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 51 ed. São Paulo: Global, 2006.

FUNAI. Saúde. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/saude?limitstart=0#>>. Acesso em 29 de maio de 2018.

GADAMER, Hans-Georg. Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1999.

GARCIA, Renísia Cristina. Honra, sobrevivência e valentia: um estudo sobre trabalhadores e populações pobres uberlandenses envolvidos em processos criminais (1922 a 1937). Tese (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP), 1997.

_____. **Identidade fragmentada:** um estudo sobre a história do negro na educação brasileira: 1993 a 2005. Brasília: INEP, 2007.

GARCIA-FILICE, Renísia Cristina. Raça e classe na gestão da educação básica: a cultura na implementação de políticas públicas. Campinas: Autores _____ . **Tecendo redes antirracistas:** África(s), Brasil e Portugal. 2017. I Congresso Internacional em Direitos Humanos e Cidadania. Mesa IV Gênero e Raça e as Lutas Decoloniais dos Direitos Humanos e seus Desafios no Brasil e na América Latina. 2017.

GELEDES. Entrevista ao filósofo congolês Jean Bosco Kakozi Kashindi. Postada em 25 de novembro de 2015. Ubuntu: filosofia africana confronta poder autodestrutivo do pensamento ocidental, avalia filósofo. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/ubuntu-filosofia-africana-confronta-poder-autodestrutivo-do-pensamento-ocidental-avalia-filosofa/>>. Acesso em 10 de junho de 2018, às 22h.

GIDDENS, Anthony. Sociologia. Tradução de Sandra Regina Netz. Porto Alegre: Artmed, 2005.

GOFFMAN, Erving. Manicômios, prisões e conventos. Tradução de Dante Moreira Leite. 7ª edição. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.

GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e quilombos**: uma história do campesinato negro no Brasil. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

_____. **História e historiografia da escravidão no Brasil**: identidades, caminhos e percursos. *In* Brasil. 2006 (a). Educação Africanidades Brasil, v. 1, Brasília: CEAD. (p. 109-121).

_____. **Quilombos e mocambos**: camponeses negros e a experiência do protesto coletivo no Brasil escravista. *In* Brasil. 2006 (b). Educação Africanidades Brasil, v. 1, Brasília: CEAD. (p. 123-132).

GONZALEZ, Lélia; **HASENBALG**, Carlos. **Lugar de negro**. Editora Marco Zero: Rio de Janeiro, 1982.

HABERMAS, Jürgen. **La idea de dignidade humana y la utopia realista de los derechos humanos**. 2010. Disponível em: <<http://www.filosoficas.unam.mx/~ojsdianoia/index.php/dianoia/article/view/218>>. Acesso em 18 de maio de 2018.

HEIDEGGER, Martin. **A essência do fundamento**. Tradução de Artur Morão. Edições 70: Lisboa, 1988. (Reedição 2007).

HITA, Maria Gabriela. **A casa das mães sem terreiro**: etnografia de modelo familiar matriarcal em bairro popular negro da cidade de Salvador. São Paulo: Universidade Estadual de Campinas (Instituto de Filosofia e Ciências Humanas), 2004. (Tese de doutora em Ciências Sociais).

HOOKS, Bell. **Vivendo de amor**. 2010. Tradução de Máisa Mendonça. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/vivendo-de-amor/>>. Acesso em 05 de agosto de 2018, às 21h.

HUDSON-WEEMS, Clenora. **Africana Womanism**: o outro lado da moeda.1993. Tradução de Naiana Sundjata. Disponível em: <<https://quilombouniapp.wordpress.com/2012/03/22/africana-womanism-o-outro-lado-da-moeda/>>. Acessado em 08 de agosto de 2018, às 20h.

JESUS, Leandro Bulhões dos Santos de; **SAMPAIO**, Leonardo Grokoski. **A história, a pós-colônia e os “novos” sujeitos na produção dos conhecimentos**: reflexões com Achille Mbembe. Cadernos de Ciências Sociais da UFRPE. Recife, vol II, nº 11 – Ago-Dez, 2017.

JORGE, Amanda Lacerda; **BRANDÃO**, André. **A produção social da “questão quilombola” no Brasil**. O social em Questão – Ano XIX, nº 35. 2016. (p. 349-374).

KIERKEGAARD, Soren. **O desespero humano**. Tradução de Adolfo Casais Monteiro: São Paulo: Unesp, 2010.

KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 5ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1998. (Coleção Debates).

LAHUD, Michel. **A Vida Clara: Linguagens e Realidade Segundo Pasolini**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

LEITE, Ilka Boaventura. **Quilombos e quilombolas: cidadania ou folclorização?** Horizontes antropológicos: Porto Alegre, ano 5, n. 10, p. 123-149, maio 1999.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **A noção de estrutura em etnologia; Raça e história; Totemismo hoje**. Tradução de Eduardo P. Graeff (et al.). São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).

LINDGREN ALVES, José Augusto. **Os direitos humanos como tema global**. São Paulo: Perspectiva, 1994.

LOUREIRO, Maria Dulcinea da Silva. **A institucionalização e profissionalização da formação em Filosofia em Universidades do Nordeste**. Universidade de São Paulo. Faculdade de Educação. Tese de doutorado, 2008.

LOPES, Nei. **Bantos, Malês e identidade negra**. Autêntica Editora: Belo Horizonte, 2008.

MARÍAS, Julián. **História da filosofia**. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2004. (Hobbes, Locke, Rousseau, Voltaire e Montesquieu).

MBEMBE, Achille. **África insubmissa: cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colônia**. Tradução de Narrativa Traçada. Edições Pedagogo e Edições Mulemba: Luanda/Angola, 2005. (1ª edição: Zimbabwe, 1987).

MELO, Adriana Almeida Sales de. **A mundialização da educação**. O projeto neoliberal de sociedade e de educação no Brasil e na Venezuela. Campinas, Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação, fevereiro de 2003. (Tese de doutorado).

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **Análise qualitativa: teoria, etapas e confiabilidade**. Ciência & saúde coletiva. 2012, vol.17, n.3, pp.621-626. ISSN 1413-8123. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S1413-81232012000300007>>. Acesso em 18 de julho de 2018, às 23h.

MONTEIRO, Filomena Maria de Arruda; **SOUZA**, Rodrigo Matos de; **BERKENBROCK-ROSITO**, Mararéte May. (Orgs). **Diversidades, redes de sociabilidade e histórias de vida: outros modos de narrar**. Curitiba: Editora CRV, 2018.

MONSTESQUIEU, Charles Louis de Secondat. **Do espírito das leis**. Tradução de Fernando Henrique Cardoso e Leôncio Martins Rodrigues. São Paulo: Abril Cultural, 1985. (3 ed.).

MUNANGA, Kabengele. 2003. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia**. (Palestra proferida no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação-PENESB-RJ, 05/11/03). Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/04/Uma-abordagem-conceitual-das-nocoos-de-raca-racismo-dentidade-e-etnia.pdf>>. Acesso em 29 de junho de 2018, às 4h.

MUYLAERT, Camila Junqueira; **SARUBBI JR**, Vicente; **GALLO**, Paulo Rogério; **NETO**, Modesto Leite Rolim; **REIS**, Alberto Olavo Advincula. **Entrevistas narrativas: um importante recurso em pesquisa qualitativa**. 2014. Revista Escola de Enfermagem da USP: nº 48, - 193-199.

NASCIMENTO, Beatriz. **O conceito de quilombo e a resistência cultural negra**. Originalmente publicado em: Afrodiáspora, nº 6 e 7: pp 41 a 49, 1985.

NERES, Manoel Barros. **Quilombo Mesquita: história, cultura e resistência**. Brasília: Gráfica Conquista, 2016.

NOSSA HISTÓRIA: o quilombo Campinho da Independência. Disponível em: <<http://quilombocampinhodaindependencia.blogspot.com/p/nossa-historia.html>>. Acessado em 29 de junho de 2018, às 5h.

OAB/DF decide apoiar abertura de processo de impeachment da presidente da República. (18/03/2016 01h09 - Atualizado em 26/08/2016 07h41). Disponível em: <<http://www.oabdf.org.br/sem-categoria/oabdf-decide-apoiar-abertura-de-processo-de-impeachment-da-presidente-da-republica/>>. Acesso em 30 de maio de 2018, as 10h50.

OLIVEIRA, Wesley da Silva. **Quilombo Mesquita: Cultura, Educação e Organização Sociopolítica na construção do pesquisador coletivo**. Trabalho de conclusão de curso, Faculdade de Educação, UnB, Brasília – DF, 2012. (137 p).

PACHECO, Tania. **Incra reduz em 80% território do Quilombo Mesquita, Goiás**. Em carta, quilombolas denunciam pressões políticas. (25/05/2018). Disponível em: <https://racismoambiental.net.br/2018/05/25/incra-reduz-em-80-territorio-do-quilombo-mesquita-goias-em-carta-quilombolas-denunciam-pressoes-politicas/>>. Acesso em 28 de maio de 2018, às 13h20.

PALERMO, Zulma; **QUINTERO**, Pablo (Orgs.). **Anibal Quijano: Textos de Fundación**. Ediciones del Signo: Buenos Aires, 2014.

PASOLINI, Pear Paolo. **Os Jovens Infelizes: Antologia de Ensaios Corsários**. Tradução de Michel Lahud e Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Brasiliense, 1990.

PENNA, Camila. **Conexões e controvérsias no INCRA de Marabá: o estado como um ator heterogêneo**. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.

PERONI, Vera Maria. (2011). **CAPÍTULO 11. Privatização do Público versus democratização da Gestão da Educação**. In: **GOUVEIA**, Andréa Barbosa.; **PINTO**, José Marcelino de R.; **CORBUCCI**, Paulo R. **Federalismo e Políticas Educacionais na Efetivação do Direito à Educação no Brasil**. Brasília: IPEA. (p.199-216). Disponível: http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=12318. Acesso: 18.08.2017.

POEL, Francisco van der. **Dicionário da religiosidade popular: cultura e religião do Brasil**. Curitiba: Nossa Cultura, 2013.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder: Eurocentrismo e América Latina**. In: **A Colonialidade do Saber: Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas Latino-Americanas**. Edgardo Lander (org.). Colección Sur Sur. CLACSO. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, setembro de 2005. Pág. 227. In: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf. Acesso em 25 de janeiro de 2018.

QUILOMBO MESQUITA: biblioteca virtual. Disponível em: <https://quilombomesquitadotcom2.wordpress.com/biblioteca/>. Acessado em 25 de maio de 2018.

REALE, Giovanni; **ANTISSERI**, Dario. **História da filosofia: do romantismo até nossos dias**. São Paulo: Paulus, 1990. Vol 3.

RESILIÊNCIA QUILOMBOLA. O que é um quilombo? Conaq. Disponível em: <http://conaq.org.br/quem-somos/>. Acesso em 24 de junho de 2018, às 01h45.

RODRIGUES, Diego; **NUNO**, Fernando. **Dicionário Larousse da língua portuguesa: mini**. São Paulo: Larousse do Brasil, 2005.

SANTANA, Gilsely Barbara Barreto. **A foto cabe na moldura: a questão quilombola e a propriedade**. 2008. Dissertação de mestrado. 129 p. – Programa de Pós-graduação em Direito-UnB, área de concentração: Direito, Estado e Constituição.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos: modos e significados**. Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa: Brasília, 2015.

SANTOS, Sousa Boaventura. **A crise do contrato social da modernidade e a emergência do fascismo social** - (cap. 9); a reinvenção solidária e participativa do Estado (cap. 10). In: **A Gramática do Tempo: por uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, 2006.

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. 3 ed. Tradução de Rita Correia Guedes. São Paulo: Abril Cultural, 1987.

SCARANO, Julita. **Cotidiano e solidariedade**: vida diária da gente de cor nas Minas Gerais (século XVIII). São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.

SEGATO, Rita Laura. **Inventando a natureza**: família, sexo e gênero no Xangô do Recife. Anuário Antropológico. 1985. (p. 11 a 56).

SCOTT, Parry. (1990). **O homem na matrifocalidade**: gênero, percepção e experiências do domínio doméstico. Cadernos de Pesquisa, n. 73, São Paulo. (p. 38-47).

SILVA, Givânia Maria da. **Territorialidades quilombolas ameaçadas pela colonialidade do ser, do saber e do poder**. In OLIVA, Anderson Ribeiro; CHAVES, Marjorie Nogueira; FILICE, Renísia Cristina Garcia; NASCIMENTO, Wanderson Flor do (Orgs). Tecendo redes antirracistas: África, Brasis e Portugal. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

SILVA, Manuel Carlos. **Etnicidade, racismo e representações interétnicas: imigrantes africanos vistos por portugueses no distrito de Braga, Portugal**. In OLIVA, Anderson Ribeiro; CHAVES, Marjorie Nogueira; FILICE, Renísia Cristina Garcia; NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Tecendo redes antirracistas: África, Brasis e Portugal. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

SILVÉRIO, Roberto Valter (org). **Síntese da coleção história geral da África**: pré-história ao século XVI. Brasília: Unesco-MEC-UFSCAR, 2013 (a).

_____. **Síntese da coleção história geral da África**: século XVI ao século XX. Brasília: Unesco-MEC-UFSCAR, 2013 (b).

SOUZA, Bárbara Oliveira. **Aquilombar-se**: panorama sobre o Movimento Quilombola Brasileiro. Curitiba: Appris Editora, 2016.

SOUZA, José Carlos Aguiar de. **O projeto da modernidade**: autonomia, secularização e novas perspectivas. Brasília: Liber livro, 2005.

TERRA DE DIREITOS; COORDENAÇÃO NACIONAL DE ARTICULAÇÃO DAS COMUNIDADES NEGRAS RURAIS QUILOMBOLAS. **Racismo e Violência**: contra quilombos no Brasil. Curitiba: Terra de Direitos, 2018.

TRIVIÑOS, Augusto Nivaldo Silva. **Introdução à pesquisa em ciências sociais**: a pesquisa qualitativa em educação. São Paulo: Altas, 1987. (Capítulos 2 e 4).

TSHIYEMBE. Mwayila. **O estado pós-colonial**: factor de insegurança em África. Luanda: Pedago/Mulemba, 2014.

TUKANO, Daiara. Apropriação cultural, antropofagismo, multiculturalidade, globalização, pensamento decolonial e outros carnavais. In OLIVA, Anderson Ribeiro; CHAVES, Marjorie Nogueira; FILICE, Renísia Cristina Garcia; NASCIMENTO, Wanderson Flor do (Orgs). Tecendo redes antirracistas: África, Brasis e Portugal. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

WADE, Peter. Gente Negra, nación mestiza: dinâmicas de las identidades raciales en Colombia. (1997). Disponível em: <https://www.academia.edu/28034033/GENTE_NEGRA._NACI%C3%93N_MESTIZA._DIN%C3%81MICAS_DE_LAS_IDENTIDADES_RACIALES_EN_COLOMBIA._De_Peter_Wade?auto=download>. Acesso em 30 de junho de 2018.

WALSH, Catherine. Interculturalidad crítica y educación intercultural. La Paz: marzo de 2009. (Artigo adaptado a partir de uma apresentação no Seminário “Interculturalidad y Educación Intercultural”, organizado por el Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, La Paz, 9-11 de marzo de 2009).

WARSCHAUER, Cecília. Rodas e narrativas: caminhos para a autoria de pensamento, para a inclusão e a formação. In: **SCOZ, Beatriz; FELDMAN, Claudia; GASPARIAN, M. Cecília; MALUF, M. Irene; MENDES, Mônica; BOMBONATTO, Quézia; SANTILLI, Sandra; PINTO, Sílvia.** (Org.). **Psicopedagogia:** contribuições para a educação pós-moderna. Petrópolis-RJ: Vozes, 2004, v. , p. 13-23.

WEDDERBURN, Carlos Moore. O racismo através da história: da antiguidade à modernidade. 2007. Disponível em: <http://www.ipeafro.org.br/10_afro_em_foco/index.htm>. Acesso em 20 de outubro de 2018, às 19h.

XAVIER, Antônio Roberto; COSTA, Elisângela André da Silva. Maria Dioclécia Cordeiro da Costa: memória, vitrais biográficos e educação. In **MONTEIRO, Filomena Maria de Arruda; SOUZA, Rodrigo Matos de; BERKENBROCK-ROSITO, Mararéte May.** (Orgs). **Diversidades, redes de sociabilidade e histórias de vida:** outros modos de narrar. Curitiba: Editora CRV, 2018.

OUTRAS FONTES CONSULTADAS

<http://www.seppir.gov.br/comunidades-tradicionais/o-que-sao-comunidades-tradicionais>

<http://www.nostransatlanticos.com/video/makota-valdina/>

Constituição do Estado de Goiás, Art. 16 ADCT.