

## A EMERGÊNCIA DE IDENTIDADES ÉTNICAS DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE CHAPADA DOS GUIMARÃES\*

*Sonia Regina Lourenço\*\**

**D**os quilombos de outrora às comunidades quilombolas contemporâneas, há um longo processo histórico e social que vai da resistência política às diversas formas de organização social, à fundação de territorialidades étnicas e identidades coletivas, às mobilizações contra a violência e à exclusão social. Essas comunidades negras assumem posicionamentos insurgentes ao interpelarem a narrativa do Estado-Nação que, baseada em um discurso de que esses sujeitos coletivos teriam sido assimilados à cultura nacional, seriam, portanto, na condição de “mestiçados”, ou expressão dessa cultura, ou apagados como sobreviventes do passado colonial.<sup>1</sup> As comunidades quilombolas nas Américas<sup>2</sup> forçaram as sociedades envolvidas a olhar para si mesmas quando confrontadas com os movimentos das organizações quilombolas, surgindo desses encontros interétnicos relações de espelhamento que, ao

---

\* A primeira versão desse texto foi apresentada à X Reunião de Antropologia do MERCOSUL, com o tema Situar, actuar e imaginar antropologías desde el Cono Sur, Córdoba, Argentina, 10 a 13 de julho de 2013.

\*\* Professora da Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT). E-mail: soniaufmt@gmail.com

<sup>1</sup> Ilka Boaventura Leite, “Humanidades insurgentes: conflitos e criminalização dos quilombos”, in Alfredo Wagner Berno de Almeida (org.), *Territórios quilombolas e conflitos* (Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia; UEA, 2010), pp. 17-40.

<sup>2</sup> Richard Price, “Quilombolas e direitos humanos no Suriname”, *Horizontes Antropológicos*, v. 10, (1999), pp. 203-42; Richard Price, *First-Time: The Historical Vision of an African American People*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1983.

contrário de uma imagem totalizadora do social, fez emergirem imagens rasuradas da sociedade.<sup>3</sup> Imagens e identidades rasuradas fazem irromper os “entrelugares”, ou seja, novas posicionalidades e identificações dos sujeitos antes vistos como abjetos pelo Estado-Nação.

O fazer antropológico no diálogo contemporâneo acerca das comunidades negras rurais e urbanas com as quais tem desenvolvido etnografias enfatiza uma abordagem da diversidade cultural e das relações entre alteridades, considerando-as constitutivas da cultura como um “espaço semântico, o campo de signos e práticas no qual os seres humanos constroem e representam a si mesmos e aos outros e, portanto, as suas sociedades e histórias”.<sup>4</sup> Os autores mostram como o olhar etnográfico apreende a cultura como um “campo de imagens e ações polivalentes, potencialmente contestáveis”. Ela é, em resumo, “um conjunto de significantes-em-ação situados na história e desenrolando-se ao longo dela, significantes ao mesmo tempo materiais e simbólicos, sociais e estéticos”.<sup>5</sup> Ações polivalentes, mas também ambivalentes, tensas, contraditórias e dinâmicas.

Para entender os processos que vivenciam as comunidades negras, é imprescindível considerarem-se as questões de poder, história e transformação social, na medida em que “o significado profundo de transformação social não é apenas um rearranjo de instituições, mas implica a transformação da cultura” por meio de rupturas e descontinuidades.<sup>6</sup>

A rede de comunidades negras de Chapada dos Guimarães remonta à formação dos quilombos da antiga Serra Acima, a Freguesia de Santana do século XVIII ao XIX, a pouco menos de 100 km da cidade de Cuiabá. De um lado, identificam-se os quilombos dos séculos XVIII e XIX em sua capacidade de determinação, ao recusarem a sujeição ao sistema escravista; e, de outro, as forças da política colonial no exercício do poder sustentado na produção, circulação e consumo de pessoas, consideradas como coisas ao serem escravizadas como a principal força produtiva empregada nas

<sup>3</sup> Homi Bhabha, *O local da cultura*, Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

<sup>4</sup> Jean Comaroff e John Comaroff, “Etnografia e imaginação histórica”, *PROA*, v. 1, n. 2 (2010), p. 34.

<sup>5</sup> Comaroff e Comaroff, “Etnografia”, p. 34.

<sup>6</sup> Sherry Ortner, “Theory in Anthropology since the Sixties”, *Comparative Studies in Society and History*, v. 26, n. 1 (1984), pp. 126-66.

lavouras e mineração, engenhos e serviços domésticos, forjando, assim, o sistema hierárquico desigual da sociedade escravocrata.<sup>7</sup>

Os portos brasileiros da Bahia, Rio de Janeiro e Pernambuco, assim como a região da Amazônia, receberam a metade dos africanos. Essa população era forçada ao trabalho nas fazendas de cana-de-açúcar e café na Bahia, Pernambuco, São Paulo e Rio de Janeiro, e na mineração de ouro e diamantes em Mato Grosso, Goiás, Paraná e Minas Gerais. Vale destacar o trabalho nos portos do sul do Brasil, nas fazendas de criação de gado em Santa Catarina, Paraná e Rio Grande do Sul.<sup>8</sup> Além da atividade nas zonas rurais, trabalhavam nos serviços domésticos, no comércio das ruas e em ofícios como alfaiates, ferreiros, marceneiros e em obras públicas, entre outros nas zonas urbanas.

Os quilombos de outrora e as comunidades remanescentes de quilombos podem ser tomados como expressão não apenas de resistência política, mas como experiências de estar no mundo, rearranjando possibilidades de vida, contribuindo, assim, para a dissolução da ideologia das três raças supostamente formadoras da sociedade brasileira. A ideia de “mistura” tende a obscurecer as diferenças culturais e étnicas de uma sociedade, conforme ressalta Ilka Boaventura Leite,<sup>9</sup>

Quando o assunto é a identidade cultural brasileira, volta e meia, nos deparamos com aqueles que se rendem aos ‘argumentos persuasivos’ que defendem a mistura como o principal elemento identitário e, portanto,

<sup>7</sup> Alfredo Wagner Berno de Almeida, “Terras de preto, terras de índio: uso comum e conflito”, in Alfredo Wagner Berno de Almeida, *Terras de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*, v. 2. (Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia; Universidade Federal do Amazonas, 2006), pp. 101-32; Alfredo Wagner Berno de Almeida [et al.] (orgs.), *Cadernos de Debates Nova Cartografia Social: territórios quilombolas e conflitos*, v. 1, n. 2 (Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, UEA, 2010; José Maurício A. P. Arruti, “A emergência dos ‘remanescentes’: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas”, *Mana*, v. 3, n. 2 (1997), pp. 7-38; José Maurício A. P. Arruti, *Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola*. Bauru: Edusc, 2006; José Maurício A. P. Arruti, “Quilombos”, in Livio Sansone e Osmundo Pinho (orgs.), *Raça: perspectivas antropológicas* (Salvador: Associação Brasileira de Antropologia; EDUFBA, 2008).

<sup>8</sup> Ilka Boaventura Leite, “O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais”, *Revista Estudos Feministas*, v. 16, n. 3 (2008), pp. 965-77; Miriam Hartung, “Saberes reversos ou o difícil diálogo entre saberes ‘tradicionais’ e poderes estatais”, *Antropologia em primeira mão*, v. 115 (2009), pp. 1-14; Miriam Hartung, “Muito além do céu: escravidão e estratégias de liberdade no Paraná do século XIX”, *Topoi*, v. 6, n. 10 (2005), pp. 143-91.

<sup>9</sup> Ilka Boaventura Leite (org.), *Laudos periciais antropológicos em debate* (Florianópolis: NUER; ABA, 2005).

‘constituente’ da nacionalidade brasileira. Em outros termos, o mito das três raças, há muito tempo incorporado como ciência nas cartilhas escolares, reaparece agora repaginado, narrando novamente o sucesso absoluto da triunfante missão colonial embranquecedora.

Quando se trata de abordar a diversidade cultural brasileira, os discursos que exaltam as formas expressivas negras tendem a classificá-las como manifestações folclóricas e pitorescas do passado, isto é, sobrevivências mal-acabadas do passado colonial brasileiro. Nessa perspectiva, os africanos, outrora escravizados, tendem a ser vistos apenas em sua condição de “escravos”, “subalternos”, “libertos” e “forros”, e não como sujeitos políticos, históricos, criativos e expressivos. É neste último vetor que a bibliografia recente acerca das comunidades remanescentes de quilombos no Brasil aponta narrativas, experiências e perspectivas que passam a ser reconhecidas como sujeitos protagonistas que, durante séculos, ficaram situados às margens da sociedade nacional.<sup>10</sup>

Com a promulgação da Carta Constitucional de 1988 e do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT, 1988), em seu art. 68, as comunidades negras passam a ser reconhecidas por meio do conceito jurídico de “comunidades remanescentes de quilombos”. Esse dispositivo jurídico foi a objetivação cultural das demandas dos movimentos sociais que há décadas reivindicavam do Estado o reconhecimento dos territórios tradicionais das comunidades quilombolas. O ADCT assim estabelece:

Art. 68 - Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.

A partir da promulgação da Constituição Federal, movimentos sociais negros interpelaram o Estado, tendo como centro as terras de quilombos, exigindo “ações e normatividades institucionais, administrativas e jurídicas de âmbito estadual e federal”. Por outro lado, como destaca Leite, “o dispositivo constitucional inspirou novos atos e ações de parlamentares de diversos partidos políticos; pesquisas antropológicas apoia-

---

<sup>10</sup> Arruti, *Mocambo*; Marcelo Moura Mello, *Reminiscências dos quilombos: territórios da memória em uma comunidade negra rural*, São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

das pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA); e pareceres de juristas”, particularmente da 6ª Câmara do Ministério Público Federal.<sup>11</sup>

Em 2001, o Decreto nº 3.912 estabeleceu regras de âmbito nacional para o reconhecimento das comunidades quilombolas a cargo da Fundação Cultural Palmares (FCP). Dois anos depois, a publicação do Decreto nº 4.887/2003 anulou o Decreto nº 3.912/2001 e estabeleceu novas regras e normativas internas ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), órgão responsável pela identificação, delimitação, demarcação e titulação dos territórios quilombolas. Pelo art. 2º,

Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, 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.

Em seu parágrafo 1º, estabelece que “a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade” e, no parágrafo 2º, define os territórios como “terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural”. Assim, as comunidades quilombolas se constituem como sujeitos coletivos com direitos específicos reconhecidos legalmente.

## **Comunidades quilombolas de Chapada dos Guimarães**

A criação da capitania de Mato Grosso, em 1748, se deu com a instituição de sua capital em Vila Bela da Santíssima Trindade, evento que marca a chegada dos primeiros escravos de origem africana à região.<sup>12</sup> No século XVIII, Cuiabá e Vila Bela receberam um contingente expressivo de africanos destinados ao trabalho compulsório na mineração, agricultura,

<sup>11</sup> Ilka Boaventura Leite, “Terra de quilombos”, in Antonio Carlos de Souza Lima (coord.), *Antropologia & Direito. Temas antropológicos para estudos jurídicos* (Rio de Janeiro: Contra Capa; ABA; LACED, 2012), pp. 356-66.

<sup>12</sup> Maria de Lourdes Bandeira, *Território negro em espaço branco*, São Paulo: Brasiliense, 1988; Luiza Rios Ricci Volpato, *Cativos do sertão: vida cotidiana e escravidão em Cuiabá em 1850-1888*, São Paulo: Marco Zero; Cuiabá: Editora da UFMT, 1993.

pecuária e em obras públicas, como a construção de guarnições militares e edificações da sede do governo provincial, particularmente com o estabelecimento da rota amazônica e as atividades da Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão a partir de 1757. A rota comercial entre o rio Guaporé e o rio Madeira, encerrada em 1798, fez com que o tráfico de escravos voltasse a ser feito por Cuiabá. Se muitos africanos eram procedentes de Congo-Benguela, na África Ocidental, outros eram de origem haussá ou nagô, e uma parcela significativa dos escravos de Vila Bela era oriunda de outras províncias como Bahia, Pernambuco, Minas Gerais e Paraná.

A população local de Cuiabá era composta por senhores de terras, lideranças políticas e militares, soldados e, majoritariamente, pela população negra e indígena que circulava pelas ruas da cidade transportando água, realizando vários serviços domésticos e comércio ambulante, no transporte de alimentos entre uma freguesia e outra, bem como dando suporte às redes de comércio e a toda a cadeia produtiva da região.

Na pequena província de Cuiabá, havia irmandades associadas às igrejas, como a Irmandade de São Benedito, pertencente aos negros, associada à Igreja de Nossa Senhora do Bom Despacho e à Igreja de Nossa Senhora da Boa Morte, freguesias urbanas, como a de São Gonçalo, Nossa Senhora da Guia, Nossa Senhora do Livramento e Santana da Chapada dos Guimarães. As propriedades rurais localizadas na serra de São Jerônimo, no atual município de Chapada dos Guimarães, nas cabeceiras do Pantanal de Mato Grosso, no atual município de Nossa Senhora do Livramento, foram concedidas aos senhores, proprietários rurais, pelo sistema de sesmaria.<sup>13</sup> Nas propriedades de Chapada dos Guimarães (MT), a população escravizada trabalhava no plantio da cana e nos engenhos de produção de açúcar, rapadura e aguardente, na criação de gado e outros víveres, e no cultivo de mandioca para a produção de farinha, de milho e banana, entre outros produtos.<sup>14</sup>

A economia baseada na produção de engenhos também foi um marco na Freguesia de Santana. Nos registros de batismo da Paróquia

<sup>13</sup> A Lei das Sesmarias, criada em 28 de novembro de 1375 por D. Fernando I de Portugal, instituiu o regime de distribuição de terras de sesmarias. Em terras brasileiras, D. João II, por meio de Carta-Régia, implantou esse regime em novembro de 1535, garantindo, assim, a instalação da *plantation* açucareira na colônia.

<sup>14</sup> Volpato, *Cativos do sertão*, p. 251.

de Sant'Anna da Chapada, entre os anos de 1827 e 1868, consta o nome de 30 engenhos, nomes de escravos e filhos batizados: Engenho do Quilombo, Engenho Rio da Casca do Jardim, Engenho e Sítio de Anna Maria da Lapa, Engenho do Wagner Tenente Victoriano José de Couto, Engenho do Capt. Antonio Correa da Costa, Engenho do Sgt. Mor Antonio Joaquim Moreira, Engenho do Bom Sucesso, Engenho de Antonio do Quilombo, Engenho de Rosmião, Engenho da Barroca do Roncador, Engenho da Barroca, Engenho de Nossa Senhora da Piedade, Engenho Sargento Max Antonio José da Cerqueira Caldas, Engenho do Rio da Casca, Engenho do Campo Alegre, Engenho do Bom Jardim, Engenho do Buriti, Engenho do Santo Antonio da Serra, Engenho do Senhor Bonfim, Engenho de Nossa Senhora do Carmo, Engenho de D. Anna Luiza da Silva, Engenho de Domingos José de Azevedo, Engenho de D. Luiza Maria de Jesus, Engenho do Capt. João Baptista, Engenho do Capt. Manoel Correa de Melo, Engenho da Água Fria, Engenho de S. João do Rio da Casca, Engenho de Lagoinha, Engenho do Abrilongo e Engenho do São Romão.<sup>15</sup> Os últimos quatro engenhos são mencionados pelos narradores mais velhos das comunidades Lagoinha de Cima e Lagoinha de Baixo como lugares em que “os negros escravos, do tempo dos meus avós, trabalharam” (Dona Vanilde Oliveira Valentim, Sr. João Fidélis, Sr. Manoel Pereira de Barros e Dona Cipriana Alves da Guia).

Para muitas pessoas das comunidades remanescentes dos quilombos Lagoinha de Cima, Lagoinha de Baixo e Água Fria, especialmente as senhoras e senhores mais idosos, com idades entre 80 e 99 anos, os engenhos, os locais de garimpo e as ruínas de troncos usados para o alojamento de escravos ainda povoam a memória coletiva como lugares de trabalho dos “troncos velhos”. Dona Vanilde, da comunidade de Lagoinha de Cima, relata as memórias que ouvia de Dona Lorinda, filha de Dona Salomé, que viveu como escrava na fazenda do Engenho Abrilongo. Dona Lorinda era mãe de Julita, senhora de aproximadamente 99 anos, a mais velha de toda a comunidade.

---

<sup>15</sup> Núcleo de Documentação Histórica Regional (NDHIR), UFMT, Arquivo: Livro de Registro de Batismo; Fundo: Arquidiocese/Diocese Paróquia de Sant'Anna da Chapada 1827-1868, Série: Registro de Batismo, Datas Limite: 1824-1868.

Vanilde — A avó dele [Avelino, filho de Julita] era escrava. Lorinda e a bisavó Salomé. Naquele tempo Lorinda conversava. Ela dizia “no tempo do escravo, minha filha, faziam a gente caminhar no frio. Caminhava longe, faziam ir lá e voltar, no tempo do frio. Faziam a gente caminhar e voltar. Se você não caminhasse, ia lá para o tronco, amarrava lá, juntava os braços, amarrava-os e colocava-os aqui para trás [gesticula os braços], botavam uma pedrona na cabeça e faziam as pessoas atravessarem a rua na marra. Se as pessoas não quisessem fazer aquele serviço, as obrigavam a cavar um buraco e as enterravam vivas. Enterravam as pessoas vivas lá na bilonga [Abrilongo], a gente via a sepultura lá. Naquele tempo, a gente passeava lá na casa da turma lá da irmandade. E lá tinham as sepulturas perto da casa, a gente passava lá. Enterravam os negros vivos, faziam eles cavar os buracos e enterravam vivos. Muita gente morreu assim. E tinha o negócio, a força, uma correntona.

Pesquisadora — E onde ficava esse lugar?

Vanilde — Na bilonga. Era uma fazenda. Era [...], nós íamos fazer farinha. O dono do monjolo era primo-irmão dela [de sua mãe]. Daí nós subíamos lá e víamos. Lá morava bastante gente e víamos as sepulturas. Faziam as pessoas cavarem e as enterravam. Mandavam fazer o buraco e mandavam deitar lá e ele mandava terra em cima. Isso era naquele tempo de minha avó Nhãnhã Joaquina que era minha avó e mãe de criação da minha mãe. Ela era daquele tempo. Tinha o irmão da Nhã Joaquina do tempo dos escravos, do tempo do revoltoso se escondiam todos no mato. Aí foram lá nessa bilonga, dormiam muitos lá porque tinha mutirão, no mês de outubro, no tempo de fazer roça de arroz. O mutirão juntava 20, 30 pessoas, todos iam com a enxada para ajudar aquele povo, limpavam a terra para plantar. No outro dia, os que tinham trabalhado para os de lá vinham para cá. Aí chamavam aqueles e vinham tudinho. E assim ia trocando. Eu não vivi nesse tempo da força, mas eu ia lá com a minha mãe e via a corrente e onde colocavam as pessoas na força. Eu vi o cemitério lá, eu vi. Era para o escravo. Mandavam fazer o buraco, deitar e depois jogavam a terra em cima. Ninguém podia fazer nada por eles.

Pesquisadora — E tinha senzala também?

Vanilde — Tinha, aí tinha uma senhoria que deu a liberdade para os negros. Ela que libertou os negros. Aí do lado dela, ela pagava tudo por dia.

Pesquisadora — Nessa mesma fazenda?

Vanilde — Nessa mesma fazenda. Aí os negros foram libertados, a gente teve liberdade e não sofreu mais assim. Minha avó não sofreu muito porque ela não ficava lá, ela ficava aqui. Na bilonga, lá era o Astrogildo, o Antônio. Nesse tempo, o pai dele, o finado Zaka, era o dono de lá quando aconteceu isso. Era o Sr. Zaka, era o dono de lá. O seu João Barbosa conhecia. Bilonga era um casarão mesmo. Lá tinha um caldeirão assim, faziam pinga, faziam rapadura, tinha o alambique, tudo isso eu conheci.

Pesquisadora — Nessa época ainda tinha muitos engenhos?

Vanilde — ... tinha o São Romão, do Francisco Moreira [...]. E aí foi cada um para um canto, foram se casando, se esparramando tudo. A mãe dele [de Avelino] nasceu aqui, a avó Salomé, todos nascidos e criados aqui. A casa deles ficava bem ali naquele pé de tamarindo. Todos são nascidos e criados aqui, nunca saíram daqui.<sup>16</sup>

A narrativa de Dona Vanilde foi repetida diversas vezes por ela e por outras pessoas da comunidade como o Sr. João Fidélis e o Sr. Bosco, destacando o tempo da violência do cativeiro vivido por seus ancestrais, a existência da casa-grande, da senzala e do senhor de engenho, reconhecendo o lugar das sepulturas como marcos territoriais significativos desse contexto e as práticas de uso da terra coletiva das irmandades de negros.

O Engenho de São Romão, citado por Dona Vanilde, situava-se às margens do Rio da Casca, de propriedade de Valentim Martins da Cruz e de Escolástica Martins da Cruz, imigrantes portugueses, com 70 escravos, 30 deles empregados na mineração e na produção de cachaça, rapadura e farinha. Nos registros de batismo da Paróquia de Sant' Anna da Chapada, entre os anos de 1827 e 1868, identificamos os nomes de Manoel e Marcia do Carmo e do filho Simão de dois meses (01/06/1830), Anna Crioula e o filho Caetano Pardo de dois anos (09/11/1841), Sebastião e Ignês Crioula e do filho Pascoal Crioulo de nove meses (09/11/1841), Manoel José e Maria do Carmo e o filho Bernardo do Carmo de seis meses (09/11/1841), Maria Theresa e o filho Cornélio Parto de um ano (09/11/1841), Justa Crioula e o filho Marcelino Crioulo (09/11/1841), Maria do Rosário e

---

<sup>16</sup> Entrevista realizada no dia 02/06/2012, na comunidade Lagoinha de Cima, município de Chapada dos Guimarães, Mato Grosso.

o filho Estevão Crioulo de seis meses (09/11/1841), Joanna da Costa e a filha Margarida Crioula da Costa de seis meses (09/11/1841), João Lucinda Benguela a filha Isabel de seis meses (09/11/1841), todos eles escravos do casal Valentim Martins da Cruz e Escolástica Martins da Cruz. O trabalho que a população escrava e indígena desenvolvia nas fazendas e engenhos dos municípios de Chapada dos Guimarães e Nossa Senhora do Livramento abastecia a cidade de Cuiabá com uma diversidade de gêneros alimentícios.<sup>17</sup>

Alguns quilombos marcaram o contexto histórico do século XIX no Estado de Mato Grosso: o quilombo de Rio do Manso, localizado na Chapada dos Guimarães, formado antes de 1859; o quilombo de Sepotuba, situado no município de Vila Maria; e o maior de todos, chamado de Quariterê ou Piolho.<sup>18</sup> Os quilombos localizados em Chapada dos Parecis, rios da Galera, Sararé, Mutuca e Pindaituba, além do quilombo de Quariterê foram todos atacados e destruídos pelos grupos de bandeirantes que buscavam consolidar o domínio sobre os territórios no interior do Estado de Mato Grosso. As bandeiras saquearam plantações inteiras de feijão, milho, mandioca, tubérculos, bananas e ananás, fumo e algodão que encontraram nos quilombos.

O quilombo de maioria constituída por “índios caborés” e negros que sobreviveram à primeira expedição bandeirante antiquilombola nos rios Guaporé e São José (Piolho) foi transferido para outro assentamento chamado Aldeia Carlota. Nesse lugar, teria sido tomado como exemplo do regime disciplinar do poder colonial para controlar os “ataques” de indígenas e evitar novas fugas e retaliações de escravos.

É inegável o conhecimento de que a população indígena foi submetida ao trabalho escravo durante todo o período colonial e que tenha sido desqualificada do ponto de vista de sua humanidade como “bárbaros”, “selvagens” ou “primitivos”.<sup>19</sup> A chegada dos africanos no Brasil sinaliza um longo processo de relações interétnicas entre índios e africanos, gerando o aumento da população oriunda de alianças e ca-

---

<sup>17</sup> Bandeira, *Território negro*, p.79; Volpato, *Cativos do sertão*, p. 36.

<sup>18</sup> Bandeira, *Território negro*, p. 118.

<sup>19</sup> John M. Monteiro, *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*, São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

samentos entre europeus e indígenas, e destes últimos com africanos. O historiador Stuart Schwartz mostra que todas as categorias intermediárias, “mulatos”, “caboclos”, “mamelucos”, “tapuias”, “carijós”, “curibocas” e “caborés” tendiam a ser agregadas como pardas:

Uma descrição do século XVIII registra que o termo *carijó* era originalmente atribuído aos falantes do guarani do sul do Brasil, tornando-se depois um rótulo para os mestiços ou filhos de índios com mulheres negras. O termo *carijó* se distingue de *caboclos*, “aqueles que vivem na costa e falam língua geral”, e tapuias, os que não falam essa língua. Os *curibocas* eram descritos como descendentes de mulatos e negros ou de mamelucos e negros, e no sertão também podiam ser chamados de “salta atrás”. Essa terminologia é cronológica e regionalmente específica. O termo *caboclo*, no nordeste, designava geralmente mestiço, enquanto no Pará este era referido como índio domesticado. **Curibocas ou caborés, no Mato Grosso**, eram aqueles nascidos da união de negros e índios. Apesar da caracterização negativa da mistura afroindígena, os contatos não podiam ser impedidos (grifos meus).<sup>20</sup>

A narrativa da sociedade colonial compreendia que o ato de aquilombar-se ou amocambar-se significava tanto rebelar-se contra a legislação vigente quanto “apavorar” a população não escrava. O “medo negro” pode ser lido como uma chave interpretativa que tenta minimizar a *agency* dos sujeitos subalternos. Em outras palavras, a insurgência dos quilombos, considerada apenas como atos rebeldes de sujeitos desterrados e desenraizados de seus locais de origem, aparece identificada em cartas, relatos de províncias, de viajantes e demais publicações do século XIX e XX, especialmente na historiografia oficial, menos pelo protagonismo (ou *agency*) de sujeitos que negavam se submeter ao regime de escravidão e mais como eventos de “escravos fugidos”, “cativos”, “forros” e “libertos”. As designações “silvícolas”, “índios”, “cativos fugidos”, “desertores” e “quilombos” aparecem no imaginário da nação como sujeitos ameaçadores da sociedade colonial. Como referiu Manuela Carneiro da Cunha (2012), o “medo negro” e, nesse caso, o “medo dos selvagens”, permeou a narrativa historiográfica dos séculos XVIII, XIX e XX. A perspectiva

<sup>20</sup> Stuart B. Schwartz, “Tapanhuns, negros da terra e curibocas: causas comuns e confrontos entre negros e indígenas”, *Afro-Ásia*, v. 29/30 (2003), pp. 34-8.

colonizadora relegou a ação social (*agency*) das populações africanas e povos ameríndios à condição de “ameaça” à sociedade colonial.<sup>21</sup>

O sistema de escravidão deve ser entendido como sistema compulsório e hierárquico que “tem em si *loci* de violência e de opressão, que estavam eventualmente situados em pontos diferentes, em diferentes sociedades”.<sup>22</sup> Como argumenta Cunha, “ser negro” era sinônimo de escravo e escravo era sinônimo de ser negro ou africano; talvez fosse uma das razões pelas quais os forros procuravam escapar do sistema, juntando-se aos quilombos do interior de vários estados do Brasil, como forma de resistência e de rearranjo social de suas formas de vida. Ainda, à luz do estudo de Cunha, a população negra que conseguia a alforria e passava a viver na condição de pessoas livres não conseguia, ainda assim, o acesso à terra. Essa exclusão fortalecia a concentração de terras e continuava a sujeitar a população “livre” ao trabalho dependente: assalariados e diaristas, agregados e lavradores de cana.<sup>23</sup>

Luis d’Alincourt, sargento-mor engenheiro, escreveu, em 16 de dezembro de 1825, sobre a presença de quilombos em Serra Acima, aldeia de Santana, atual Chapada dos Guimarães,<sup>24</sup> tendo identificado a presença de fazendas e engenhos de propriedade de senhores, operados pela população escrava, assim como a presença de indígenas e descendentes empregados no trabalho agrícola. O quilombo de Rio Manso era composto por escravos, com a expressiva população de 293 pessoas que habitavam quatro arranchamentos: “dois às margens do rio Manso, afluente do rio Cuiabá, e outros dois às margens do rio que corre para o norte”.<sup>25</sup> Em carta enviada

<sup>21</sup> Manuela Carneiro da Cunha, *Negros estrangeiros*, São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

<sup>22</sup> Cunha, *Negros estrangeiros*, pp. 78-84.

<sup>23</sup> O monopólio sobre as terras se consolidou no século XIX com a promulgação da Lei de Terras de 1850; assim, proibia-se o acesso da população negra à terra e alimentava-se a condição de escravidão que, por sua vez, era a principal força produtiva que sustentava o sistema econômico e político do Brasil desde meados do século XVI ao XIX.

<sup>24</sup> Luis d’Alincourt, “Memória acerca da fronteira da Província de Mato Grosso, organizada em Cuiabá, no ano de 1826”, in *Memória sobre a viagem do porto de Santos à cidade de Cuiabá* (Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2006), p.106-7.

<sup>25</sup> Luiza R. R. Volpato, “Quilombos em Mato Grosso. Resistência negra em área de fronteira”, in Flávio dos Santos Gomes e João José Reis (orgs.), *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil* (São Paulo: Companhia das Letras, 1996), p. 233; Maria Amélia A. Crivelente, “Poder e cotidiano na Capitania de Mato Grosso: uma visita aos senhores de engenho do Lugar de Guimarães 1751-1818”, *Revista de Demografia Histórica*, v. 22 (2003), pp. 129-52. Dados coletados nos Documentos do Arquivo Público de Mato Grosso, Lata 1798-B. Os engenhos eram propriedades, em sua maioria,

ao Ten. Coronel Francisco Cardoso Junior, presidente da província, o chefe de polícia, Ernesto Júlio Bandeira Mello, menciona a presença de quilombos na região de Chapada dos Guimarães, identificando as localidades de Jangada, Roncador, Rio Manso e Lagoinha de Baixo.<sup>26</sup>

O Estado de Mato Grosso reúne um expressivo contingente de 97 comunidades remanescentes de quilombos. Desse total, 68 são reconhecidas pela Fundação Palmares e abriram processo no INCRA, reivindicando a titulação fundiária de seus territórios tradicionais. Conforme os dados disponibilizados no *site* daquela fundação, 26 comunidades foram apenas identificadas, sem, contudo, terem recebido a certificação. As três comunidades de Varginha, Cachoeira Rica e Pingadouro foram identificadas por mim durante a pesquisa de campo feita em junho de 2012, quando procurava conhecer outras localidades de Chapada dos Guimarães e as comunidades habitantes das regiões próximas ao rio Manso e mais distantes do centro urbano do município. Durante o breve tempo em que mantive diálogos com as pessoas dessas comunidades, elas manifestaram o desejo de ser reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares como “comunidades remanescentes de quilombos” e que ainda aguardavam por esse momento.<sup>27</sup> As únicas comunidades que possuem Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação (RTID) concluídos são Lagoinha de Baixo, Campina de Pedra e Mata-Cavalo. Há três processos que estão em elaboração, envolvendo comunidades negras de Cuiabá, Poconé e Vila Bela da Santíssima Trindade. Vale destacar que nenhuma das 97 comunidades remanescentes de quilombos recebeu a titulação de seus territórios tradicionais.<sup>28</sup>

Em todo o Brasil, a Fundação Cultural Palmares mapeou 3.524 comunidades quilombolas, das quais cerca de 1.500 foram reconhecidas e certificadas. No município de Chapada dos Guimarães (MT), foram

---

de oficiais militares (alferes, sargento ou capitão), como o Engenho do Quilombo de Domingos José de Azevedo, que recebeu, em 1826, o viajante naturalista Georg H. Von Langsdorff, designado pelo imperador Alexander I para a expedição científica entre os anos de 1824 e 1828.

<sup>26</sup> Arquivo Público de Mato Grosso, Caixa 1871, Lata B.

<sup>27</sup> A pesquisa ainda não incorporou essas três comunidades, em virtude de a delimitação inicial do projeto circunscrever as duas comunidades de Lagoinha de Cima e Lagoinha de Baixo.

<sup>28</sup> Cf. <<http://www.palmares.gov.br/quilombola/>>, acessado em 22/05/2013; <<http://www.incra.gov.br/index.php/noticias-sala-de-imprensa/noticias/12905-incra-e-mda-reunem-orgaos-para-levar-politicas-publicas-a-quilombolas>>, acessado em 08/02/2013.

identificadas cerca de sete comunidades quilombolas: Itambé, Lagoinha de Baixo, Lagoinha de Cima em 25/05/2005; Ariçá-Açu, Cachoeira do Bom Jardim e Cansação em 30/09/2005; e Barro Preto Serra do Cambambi em 05/05/2009. No total, são 10 comunidades negras. Em Chapada dos Guimarães, o único Relatório de Caracterização Sócio-Histórica e Antropológica concluído é o de Lagoinha de Baixo, que reivindica a titulação de uma área de 2.514,966 hectares. No Estado de Mato Grosso, as comunidades quilombolas estão distribuídas nos municípios de Cuiabá, Vila Bela da Santíssima Trindade, Cáceres, Nossa Senhora do Livramento, Chapada dos Guimarães, Acorizal, Barra do Bugres e Poconé. Esta última concentra a maior parte, com 28 comunidades quilombolas, considerando-se o complexo de Mata-Cavalo, com seis núcleos. Ao todo, totalizam, aproximadamente, 2,5 mil famílias.

Alfredo Wagner Berno de Almeida (2010) fez um levantamento dos dados oficiais a respeito da titulação das terras das comunidades remanescentes de quilombos e constatou um número inexpressivo, considerando os 22 anos da promulgação da Carta Constitucional de 1988, o ADCT do mesmo ano e as reivindicações da Coordenação Nacional das Comunidades Quilombolas (CONAQ), que fazem referência a, aproximadamente, 3.000 comunidades.<sup>29</sup> Para este autor, “[...] os números oficiais, que datam de 06 de janeiro de 2010, assinalam 106 títulos em 97 territórios perfazendo 955.330,5955 hectares e compreendendo 173 comunidades e um total de 11.070 famílias”.<sup>30</sup>

No município de Chapada dos Guimarães (MT), apenas o processo de Lagoinha de Baixo encontra-se em andamento, reivindicando a titulação de uma área de 2.514,966 ha, com 50 famílias,<sup>31</sup> como o complexo de Mata-Cavalo. Conforme o Relatório de Caracterização Sócio-Histórica

<sup>29</sup> Almeida, *Cadernos de Debates*, p. 336.

<sup>30</sup> Outros processos de estudo e regularização fundiária, instaurados pelo órgão público federal, estão em andamento. O Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), do Ministério do Desenvolvimento Agrário, por meio da Coordenação Geral de Regularização de Territórios Quilombolas (DFQ, 25/08/2011) registra a expedição de um total de 120 títulos, 108 territórios, 189 comunidades quilombolas, 11.918 famílias, circunscritas numa área total de 987.935,9873 ha, no estado brasileiro. Portanto, houve um aumento de apenas dois processos de titulação e o reconhecimento de mais 16 comunidades, num total de 848 famílias.

<sup>31</sup> Publicado no *Diário Oficial da União* (D.O.U.), 02 e 03/04/2007, na Portaria de 10/09/2008 e através do Decreto publicado no D.O.U. 23/11/2009. Em Lagoinha de Baixo, o INCRA registra seis imóveis identificados em Avaliação (INCRA, 16/08/2011).

e Antropológica da Associação Quilombola Comunidade Negra Rural Lagoinha de Baixo, Chapada dos Guimarães (MT, Relatório Técnico de Identificação e Delimitação), a comunidade é formada por 92 indivíduos, 67 deles distribuídos em 17 casas. Os outros parentes residem nas cidades de Cuiabá e Várzea Grande, aguardando a titulação do território para que possam retornar à comunidade.<sup>32</sup>

Os territórios tradicionais de Lagoinha de Cima e Lagoinha de Baixo são contíguos, divididos pelo Rio Lagoinha e delimitados como Área de Preservação Ambiental pela Secretaria Estadual de Meio Ambiente (SEMA-MT). A sobreposição territorial e a extensa monocultura de soja e milho acentuam a situação de confinamento das duas comunidades. A sobreposição territorial entre terras quilombolas e Áreas Protegidas (APs) acentuam os conflitos entre marcos legais, particularmente os artigos 215 e 216 da Constituição Federal, o ADCT de 1988 e o Decreto nº 4.887/2003, que reconhecem e asseguram às comunidades remanescentes de quilombos seus territórios como garantia para sua reprodução física e cultural e, por outro lado, a Convenção da Diversidade Biológica, que estabelece a criação de APs como forma de preservação da biodiversidade. O artigo 11 do Decreto nº 4.887/2003 prevê que os órgãos federais e estaduais envolvidos na demarcação dos territórios quilombolas devem procurar conciliar ações e medidas que assegurem às comunidades seus direitos coletivos de uso da terra como garantia de sua reprodução social.

É importante ressaltar que as narrativas de pessoas de diversas comunidades remanescentes de quilombos de Chapada dos Guimarães e daquelas que se identificam como descendentes de comunidades negras que existiram em todo o território do município, muitas delas residindo na zona urbana de Chapada dos Guimarães e outras na cidade de Cuiabá

---

<sup>32</sup> Renata Bortoletto Silva e Simone Gianotti, *Relatório de caracterização sócio-histórica e antropológica Associação Quilombola Comunidade Negra Rural Lagoinha de Baixo, Chapada dos Guimarães (MT)*, Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), Superintendência Regional de Mato Grosso SR/13, Cuiabá (MT), 2007, p. 21. Em 20 de novembro de 2009, o *Diário Oficial da União* publicou o Decreto que “Declara de interesse social, para fins de desapropriação, os imóveis abrangidos pelo ‘Território Quilombola Lagoinha de Baixo’, situado no Município de Chapada dos Guimarães, Estado de Mato Grosso”. Esse decreto está apoiado nos artigos. 84, inciso IV, e 216, § 1º, da Constituição, e o disposto no art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e na Lei nº 4.132, de 10 de setembro de 1962, combinado com o art. 6º do Decreto-Lei nº 3.365, de 21 de junho de 1941.

— como Dona Rosa Alves da Guia, Sr. Manoel Pereira de Barros, Dona Francisca Corrêa da Costa e Sr. João Fidélis —, lembram e enfatizam o uso da terra de forma coletiva, com produção de roças por mutirão, criação de animais para consumo, troca de produtos entre as famílias, pescas em rios considerados mais piscosos que hoje, caças frequentes e coleta de frutas e sementes, em localidades como Mutuca, Buritizinho, Peba, Mamão, Rio Manso, Jangada Roncador, Lagoinha de Baixo, Pingadouro, Itambé, Mata Grande, Caeté, Taquaral e Lagoinha de Cima.

O município de Chapada dos Guimarães apresenta diversas referências de uma configuração social, histórica e cultural que o caracteriza como um grande *território étnico negro* do Estado de Mato Grosso, conforme expressão cunhada por Maria de Lourdes Bandeira<sup>33</sup> em referência a Vila Bela. Escavações arqueológicas em engenhos dos séculos XVIII e XIX situados na região da Bacia do Rio Manso, município de Chapada dos Guimarães, nos anos de 1999 e 2000, revelaram, em uma diversidade de contextos, artefatos que somente podem ser entendidos considerando-se sua participação em práticas relacionadas com um sistema de crenças de origem africana.<sup>34</sup> Embora essas evidências sejam importantes, não podem ser tomadas como exclusivas ou provas para o reconhecimento da tradicionalidade de seus territórios ou, ainda, de dispositivos únicos que definiriam suas identidades ou pertencimento étnico.<sup>35</sup>

Em outras palavras, as comunidades negras de Chapada dos Guimarães, assim como outras do território brasileiro, não são definidas como “resíduos” ou “sobrevivências” do passado colonial, e não podem ser reconhecidas apenas por meio de evidências históricas ou arqueológicas. As comunidades negras de Lagoinha de Cima e Lagoinha de Baixo destacam o que é significativamente relevante para elas quando

---

<sup>33</sup> Bandeira, *Território negro*, pp. 124 e 257.

<sup>34</sup> Luís Cláudio P. Symanski e Marcos André Torres de Souza, “O registro arqueológico dos grupos escravos. Questões de visibilidade e preservação”, *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 33 (2017), pp. 215-33; Luís Cláudio P. Symanski, “O domínio da tática. Práticas religiosas de origem africana nos engenhos de Chapada dos Guimarães (MT)”, *Vestígios*, v. 1, n. 2 (2007), pp. 7-36.

<sup>35</sup> Eliane Cantarino O’Dwyer, *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*, Rio de Janeiro: FGV, 2002; Eliane Cantarino O’Dwyer, *O papel social do antropólogo. A aplicação do fazer antropológico e do conhecimento disciplinar nos debates públicos do Brasil contemporâneo*, Rio de Janeiro: LACED - e-papers, 2010, p. 43.

mencionam seus ancestrais que viveram a experiência da escravidão trabalhando nos engenhos de açúcar e monjolos de farinha, assim como na mineração e plantações de fazendas. Ambas compartilham dessas memórias, experiências e trajetórias em suas narrativas de autodefinição como “remanescentes de comunidades de quilombos”.

A pesquisa identificou que as duas comunidades são originárias de um mesmo núcleo de escravos do Engenho Abrilongo. O território tradicional é constituído por pequenas lagoas e o Rio Lagoinha, tributário do Rio Manso, que fornece água para o consumo das famílias da região. Para chegar-se às duas comunidades, o trajeto parte da MT-251, rodovia que liga o município de Chapada dos Guimarães ao município de Campo Verde, segue 10 km a oeste em direção ao Rio da Casca, à esquerda por estrada vicinal não asfaltada, que dá acesso à comunidade num percurso de 19 km, atravessando a paisagem com plantações de milho e soja de grandes fazendeiros do Estado de Mato Grosso.

Até recentemente, as habitações de taipa não tinham energia elétrica. A economia de subsistência constitui-se de pequenas roças cultivadas em pequenas áreas às margens das estradas e lugares próximos de áreas de proteção ambiental. Nas pequenas roças, cultivam-se milho, feijão, mandioca, abóbora, maxixe, chuchu, pimentas, árvores frutíferas, além de manter-se uma pequena criação de porcos e galinhas. Para completar a renda familiar, algumas pessoas trabalham como mão de obra sazonal nas fazendas da região na agricultura e na criação de gado, fazem pequenos serviços na cidade de Chapada dos Guimarães ou trabalham como diaristas ou empregadas domésticas. Nas duas comunidades não há saneamento básico, não há escola de Ensino Fundamental, e as condições do transporte público para que crianças e adultos se desloquem até as escolas da cidade são precárias e inconstantes.

A autodefinição de “remanescentes de comunidades quilombolas” é recente para as duas comunidades, embora sua luta pela terra anteceda o reconhecimento oficial da Fundação Cultural Palmares, quando afirmam que “sempre viveram ali”, “seus pais, os pais de seus pais”, “os troncos velhos mais antigos de Chapada dos Guimarães que moravam ali mesmo pertinho do Rio da Casca, do Rio Manso, em Chapada dos Guimarães”.

Do ponto de vista antropológico, Lagoinha de Baixo e Lagoinha

de Cima são comunidades remanescentes de quilombos, descendentes de núcleos de escravos que trabalharam na região entre os séculos XVIII e XX. Autodefinem-se como descendentes de escravos, sem, contudo, fazer referência de pertencimento a algum quilombo, conforme a experiência histórica do Quilombo de Palmares. Diversas narrativas mencionam que, durante os séculos XIX e XX, os ascendentes de Lagoinha de Baixo e de Lagoinha de Cima trabalharam nos engenhos de açúcar e aguardente conhecidos como Abrilongo e São Romão. O Engenho Abrilongo, também chamado de “bilonga”, foi um lugar de constantes violências e mortes de escravos. Conforme a narrativa de Dona Vanilde, de Lagoinha de Cima, os senhores mandatários daquele engenho forçavam os escravos a abrir as covas em que seriam enterrados posteriormente.

Em Lagoinha de Cima, as narrativas que recordam o passado dos séculos XIX e XX estão associadas ao território de forma ampla, ligando antigos cemitérios, ruínas de habitações, lugares de acampamentos e de áreas cultivadas, lugares de trânsito entre uma localidade e outra, que percorriam para a realização das festas das irmandades. A Associação Quilombola Negra Rural de Lagoinha de Cima e a Associação Quilombola Negra Rural de Lagoinha de Baixo reivindicam que suas terras são “tradicionalmente ocupadas”, um território em que tudo aponta para uma ampla rede de sociabilidades de usos comuns e coletivos da terra.<sup>36</sup>

O território tradicional de Lagoinha de Cima compreende quatro cemitérios que foram identificados durante a pesquisa de campo. O cemitério do “entroncamento”, localizado na rodovia estadual MT-251, direção sul da comunidade. O cemitério “Aguaçú”, localizado na direção leste sentido Rio da Casca. O cemitério “das crianças”, falecidas em decorrência de um surto de febre amarela na região — segundo Dona Vanilde, as crianças foram sepultadas separadas dos adultos porque “não tinham pecado, era como se diz, um anjo ainda” —, localizado no Taquaral, direção noroeste da comunidade, lugar onde habitavam os avós

---

<sup>36</sup> Alfredo Wagner Berno de Almeida, “Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais”, *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, v. 6, n. 4 (2004), pp. 9-32; Almeida, “Terras de preto”, pp. 101-32; Alfredo Wagner Berno de Almeida, “Terras tradicionalmente ocupadas”, in Antonio Carlos de Souza Lima (coord.), *Antropologia & Direito: temas antropológicos para estudos jurídicos* (Rio de Janeiro: Contra Capa; ABA; LACED, 2012), pp. 375-89.

e outros parentes de Dona Vanilde. Durante a caminhada para reconhecimento do cemitério, ela reconheceu as ruínas das antigas “taperas” em que moravam sua mãe e seu tio Manoel. O quarto cemitério localiza-se na direção norte da comunidade, no meio de uma plantação de milho. Todos eles são mencionados como lugares onde estão sepultados os “antigos”. Os quatro cemitérios foram identificados por Dona Vanilde, Sr. João e Sr. Bosco durante a pesquisa de campo para o mapeamento e identificação com GPS de todo o território tradicional.

Os cemitérios do “entroncamento” e “Aguaçú” são emblemáticos da relação tensa da comunidade de Lagoinha de Cima com seus principais antagonistas, os produtores de soja e milho da região, que há décadas vêm se apropriando do território tradicional quilombola, aumentando a expansão da monocultura, que adentra o quintal das residências da comunidade. Os dois cemitérios não ultrapassam mais do que a extensão de 3x4 m<sup>2</sup> e possuem placas de latão e cruzeiros que identificam os mortos, como a placa em homenagem ao Sr. Antonio João de Oliveira, avô de Dona Vanilde, nascido em 1885 e falecido em 1960. Disse Dona Vanilde: “eles queriam tomar tudinho, mas aqui não deixamos. Aqui tem minha avó, meu avô Antônio João, nós dissemos que aqui não!”.

A memória genealógica está interconectada com o que José Maurício Arruti identificou em *Mocambo* como “memória territorial”, que consiste nas formas e estratégias que essa comunidade negra rural encontrou para objetivar sua história e identidade. Em outras palavras, topônimos e patronímicos referem-se a “lugares em que os ancestrais apareceram, passaram ou se instalaram, o que faz com que as áreas de antiga ocupação tenham uma função privilegiada na comunicação entre vivos e mortos”.<sup>37</sup> Outros sentidos da territorialidade para essa comunidade quilombola comporta aquilo que Paul Little define como “o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu território ou *homeland*”.<sup>38</sup> A identificação territorial registrada pela etnografia aponta o território tanto como um disparador da

---

<sup>37</sup> Arruti, *Mocambo*, pp. 240-1.

<sup>38</sup> Paul Little, *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*, Brasília: Universidade de Brasília, 2002, p. 3.

etnicidade quanto como um lócus da experiência social que o antecedeu, feito de historicidades e identidades corporificadas coletivamente.

Durante a pesquisa de campo realizada pela equipe do projeto até o presente, houve várias reuniões com as comunidades, além de entrevistas e conversas gravadas em áudio e vídeo, com o consentimento e autorização de todos.<sup>39</sup> O fazer antropológico pautou-se na escuta das falas, narrativas e memórias que constituem seus regimes de subjetivação e objetivação cultural. As entrevistas e conversas são abundantes em narrativas que, permeadas por vozes dos troncos velhos, apontam para um gênero verbal *estilizado e polifônico* ao ser marcado por diálogos entre os sujeitos citados na narrativa, na acepção de Michael Bakhtin.<sup>40</sup> Em outras palavras, o passado contado pelos mais velhos é uma narração de fatos que os antecederam, mas que são considerados significativos, na medida em que as gerações anteriores viveram a experiência do cativo. O passado lembrado é o passado vivido por outros, como identificamos por meio da genealogia de parentesco. Identificamos nas narrativas três temporalidades consideradas por eles como mais significativas de sua experiência social: o “tempo dos escravos”; o “tempo das irmandades”, em que viviam intensa sociabilidade na rede de famílias e núcleos de descendentes de escravos; e o “tempo da comunidade quilombola”, concebido como o tempo de “fazer política”, e marcado pela criação da associação comunitária e das relações com os órgãos públicos como INCRA, Fundação Cultural Palmares, Ministério Público Federal e Sistema de Monitoramento das Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR).

O “tempo dos escravos” é narrado por Dona Vanilde e Sr. João Fidélis, que observaram, categoricamente, que aprenderam tudo com Salomé e Lorinda, avó e mãe, respectivamente, de Dona Julita. Salomé viveu como escrava no Engenho de Abrilongo, e, sobre esse lugar, Lorinda contava que os escravos, em suas tentativas de fuga, escondiam-se

---

<sup>39</sup> A pesquisa antropológica com as duas comunidades quilombolas ainda está em andamento. É importante ressaltar que a pesquisa por mim coordenada não tem como finalidade a elaboração de um laudo antropológico de identificação fundiária, mas o estudo das relações e identidades, do patrimônio cultural e a da memória das comunidades remanescentes de quilombos de Chapada dos Guimarães.

<sup>40</sup> Michael Bakhtin, *A estética da criação verbal*, São Paulo: Martins Fontes, 2000, pp.277-326.

na mata. No insucesso da fuga, eram presos ao tronco e chicoteados. Depois, o senhor do engenho exigia que cavassem as sepulturas em que seriam enterrados, muitos deles ainda vivos. Dona Vanilde enfatizou diversas vezes que conhece esse lugar e sabe identificar onde estão essas sepulturas, e que um pedaço do tronco ainda está lá. Entretanto, a área correspondente a Abrilongo está cercada e sob a proteção de uma empresa de água mineral, impossibilitando a entrada da comunidade e o acesso ao lago no qual, anteriormente, pescava-se em abundância. Dona Vanilde e Sr. João Fidélis desempenham um papel significativo na comunidade por serem os principais guardiões da memória coletiva, genealógica e territorial, assim como pelo conhecimento de rezas, benzeções e plantas medicinais. Além disso, Dona Vanilde é a parteira que realizou todos os partos da comunidade desde que aprendeu o ofício com sua mãe.

Nos encontros mantidos em Lagoinha de Cima, realizados no mesmo período, os diálogos acerca da trajetória da comunidade apontam para dois momentos simbólicos que marcam o processo de resignificação. Se, antes, se viam como “posseiros” ou “trabalhadores rurais” diante dos fazendeiros e do Estado, atualmente, se autodefinem como “comunidade remanescente de quilombo”. Esse deslocamento em que os sujeitos políticos se autodefinem como “quilombolas” vem acompanhado do significado associado à terra, às formas de organização social, às práticas de sociabilidades e ao parentesco. O sentimento de pertencimento, associado à territorialidade, à ancestralidade e ao parentesco passa a ser acionado no discurso social como sinais diacríticos de seu posicionamento político.

A fim de responder às demandas externas que envolvem o processo de reivindicação e titulação de seus territórios, Lagoinha de Cima e Lagoinha de Baixo mobilizam as memórias genealógica e territorial e as práticas sociais associadas aos usos coletivos da terra nas fronteiras étnicas, tendo como seus principais antagonistas os fazendeiros locais, a população do município de Chapada dos Guimarães, os administradores municipais e estaduais, além de famílias consideradas “de fora” que ocupam parte de seus territórios e que, muitas vezes, tentam negociar a venda de terras à revelia do conhecimento, do consentimento e dos direitos das comunidades quilombolas.

O processo de ressemantização identitária acentuou-se a partir da reunião organizada pela Fundação Cultural Palmares (FCP) na cidade de Chapada dos Guimarães com a presença de sete comunidades do município, para a entrega do Certificado de Reconhecimento de Comunidades Quilombolas. De acordo com os representantes da comunidade de Lagoinha de Cima e Lagoinha de Baixo, a FCP e o INCRA souberam da existência das comunidades quilombolas de Chapada dos Guimarães por meio do estudo de identificação fundiária para o complexo quilombola de Mata-Cavalo, em Nossa Senhora do Livramento.

Convidadas para a reunião com a FCP em maio de 2005, as lideranças das duas comunidades — Sr. Pedro, representante da Associação Quilombola Negra Rural de Lagoinha de Cima, e Dona Luiza e Sr. Elzito, representantes da Associação Quilombola Negra Rural de Lagoinha de Baixo — receberam o certificado oficial de “comunidades remanescentes de quilombos”, incorporando-o como um documento simbólico de sua etnicidade na busca por reconhecimento e titulação de seus territórios.<sup>41</sup> Rozinete, presidente da associação de Lagoinha de Baixo, relatou que,

Quando veio a Carta da Fundação Cultural Palmares, esse documento foi entregue para Lagoinha de Baixo a Dona Luiza nessa grande reunião. Foi assinado pela Dra. Maria Bernadete Lopes da Silva, que veio da Fundação Cultural Palmares. Então, esse documento vem falando que nós fomos reconhecidos como “remanescente de quilombo”, porque não nos importávamos mais.

Antes de se mobilizarem para fundar uma associação, estavam vinculados ao Sindicato dos Trabalhadores de Chapada dos Guimarães na condição de “pequenos trabalhadores rurais ou posseiros”. E foi por meio do sindicato que as comunidades de Lagoinha de Cima e de Lagoinha de Baixo desencadearam o processo de reivindicação de seus territórios, enviando à Federação dos Trabalhadores na Agricultura de Mato Grosso (FETAGRI-MT) um requerimento solicitando “interveniência junto ao INCRA para a demarcação e retomada de todas as áreas pertencentes aos

<sup>41</sup> O certificado da Fundação Cultural Palmares foi emitido em 02 de maio de 2005, assinado pela Diretoria de Proteção do Patrimônio Afro-Brasileiro (Minc), processo nº 01420.000846/2005-84, e reconhece que Lagoinha de Cima “É remanescente das comunidades de quilombos”, inscrita no Cadastro Geral nº 003, Registro nº 213, fl. 19, em 04 de março de 2004, seção 1, fl. 07.

remanescentes de quilombos, que se encontram em poder de terceiros, no município de Chapada dos Guimarães”.<sup>42</sup> Nessa mesma época, um convênio entre o Ministério do Desenvolvimento Agrário e a Companhia Nacional de Abastecimento (CONAB), por meio do Programa Fome Zero, os classificava como “famílias de trabalhadores rurais sem terra” do “acampamento de Lagoinha” no cadastro de famílias para receber cestas básicas.

As categorias que os classificavam como “posseiros” e “pequenos produtores rurais”, “sem-terra” e “acampados” foram ressemantizadas no campo das fronteiras étnico-culturais para “comunidades remanescentes de quilombos”, organizadas como Associação Quilombola Negra Rural de Lagoinha de Cima e Associação Quilombola Negra Rural de Lagoinha de Baixo.

As duas associações existiam desde 1988. A de Lagoinha de Cima foi fundada em 15 de maio de 1988, seguindo o modelo da de Lagoinha de Baixo. No estatuto atual, em seu artigo 1º, a associação está denominada como sendo “originada por remanescentes de quilombos e afro-descendentes”, consoante o estabelecido na Constituição Federal e no ADCT. No artigo 3º, estabelece como um de seus objetivos principais o de

[...] congregar e representar os remanescentes de quilombos e afro-descendentes residentes na localidade, ou seja, Chapada dos Guimarães, aliar-se a outras associações que tenham o mesmo objetivo, defendendo seus interesses, bem como buscar recursos de ordem legal.

Essa apropriação da categoria jurídica de “comunidades negras remanescentes de quilombos”, na acepção jurídica do dispositivo constitucional, aponta para uma articulação política entre as duas comunidades que as incluiu, na acepção de suas associações locais, como ação simbólica e política, tanto para a afirmação de suas identidades, quanto para a reivindicação de seus direitos constitucionais.

Nas relações de alteridade com “os de dentro” e “os de fora”, a rede de parentesco também se tornou um elemento central na autodefinição como quilombolas, como enfatiza Dona Vanilde, de Lagoinha de Cima:

---

<sup>42</sup> Ofício 006/05, de 12 de abril de 2005, do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Chapada dos Guimarães encaminhado à FETAGRI-MT.

“aqui nós somos todos parentes, todos são farinha do mesmo saco, tem parente em Caetés, em Serra Abaixo tem muita gente misturada, em Olho d’Água e em São Sebastião tem primos”. A jovem Tatiana, por sua vez, moradora de Lagoinha de Baixo, enfatiza que ali “todos somos primos, parentes mesmo, têm algumas pessoas de fora, mas a maioria nasceu aqui mesmo”. No levantamento feito pelo INCRA em Lagoinha de Baixo, identificou-se a ocorrência de casamento de primos, sem distinção entre cruzados e paralelos. Sem haver, contudo, uma prescrição de parentes, a distinção entre “primos de longe” e “primos irmãos” parece indicar uma interdição àqueles parentes considerados “primos irmãos”.<sup>43</sup>

Nos últimos dez anos, as duas comunidades têm realizado uma série de atividades como forma de ação política para reafirmar suas identidades étnicas como “comunidades remanescentes de quilombos”. Um ano depois do reconhecimento oficial do Estado brasileiro como tal, organizaram a primeira festa no mês de novembro na agenda das comemorações da Semana Nacional da Consciência Negra, realizada em 26 de novembro de 2006, na sede da associação de Lagoinha de Cima, antiga escola da comunidade. Para muitos, a “festa quilombola” foi um momento de fortalecimento do grupo como uma “comunidade” que passou a reivindicar o direito à terra. Rozinete, presidente da associação de Lagoinha de Cima, relatou:

Disseram que a festa de quilombo tem que ter palha e aí colocamos os homens para buscar a palha, para mostrar que aqui tem quilombola. Esse ano, a gente vai fazer festa de novo, no mês de novembro. Por isso não vamos mudar a casa de minha mãe e nem a casa dos outros, assim feita de palha e barro. Nossas casas são casas de quilombola, por isso vão ficar assim.

Cabe ressaltar que a casa de Dona Vanilde e a casa do Sr. João Fidélis operam como eixo organizador das relações políticas da comunidade com os “de dentro” e os “de fora”. São habitações que procuram preservar porque são consideradas como exemplares do conhecimento e da técnica aprendidos com os antigos e como habitação de seus ascendentes, hoje consideradas símbolos da comunidade quilombola Lagoinha de Cima.

---

<sup>43</sup> Silva e Gianotti, *Relatório de caracterização sócio-histórica*, pp. 70-1.

Dona Vanilde e Rozinete, respectivamente mãe e filha, e Aloízio, irmão de Dona Vanilde, narraram sobre sua condição de “quilombolas”:

Vanilde — Para mim quilombo é a gente viver o que é a realidade da vida da gente. Eu cresci vivendo uma vida assim que eu achava que não era essa, era outra vida, outros povos, outras religiões. Aí, depois dos doze anos de idade, fui ver que o sangue que corre em nós é o sangue de negro. “Então, nós temos que viver o que é a nossa cultura”. “Negros e índios”

Rozinete — Aqui é uma mistura, na família tem negros, tem índios, do lado da minha avó tem índio que é da família da minha mãe. Aí é aquela mistura de povos. Quando falam assim “você são negros”, eu acho que é com muito orgulho que a gente tem que viver a nação que a gente é. Não adianta eu querer viver e falar “eu sou branca e vou viver a vida de gaúcha”. Não adianta, eu não sou gaúcha, eu tenho que viver a realidade da vida que é a cultura dos negros. Queremos mostrar a nossa cultura, a nossa descendência, buscando lá os antepassados que já se foram que não estão mais entre nós para a gente continuar a viver como eles viveram. Não viver aquela vida sofrida que viveram. Eles passaram uma vida de muita escravidão, sofreram muito. Os que ficaram teve sofrimento sim, igual aos meus pais, já sofreram muito os conflitos de terra. Essa vida para nós, eu pelo menos não quero. A gente quer uma vida mais saudável, que a gente possa andar e sair de cabeça erguida como a gente anda, porque tem pessoas que eu conheci que falam que eles não querem ser negros. Eu não, se Deus me deu essa natureza com essa origem, então, é essa origem que temos que levar até o fim. Nós não podemos mudar a nossa vida, a nação que nós somos.

Aloízio — Isso é uma das partes que não está no papel né, negro, está no papel? Está assinado em algum lugar, não está, né?

Rozinete — Inclusive quando fizemos a documentação, o registro da gente, algumas pessoas ficaram com vergonha de falar “ah, eu sou negro”. Eu falo que se fosse hoje e eu fizesse meus documentos, ia colocar minha cor negra. Eu sou negra, por que vou colocar lá parda se eu não sou? Eu sou negra e na documentação está a cor parda. Está errado, porque nós somos de origem negra.

Pesquisadora — O IBGE esteve aqui fazendo a pesquisa?

Rozinete — Já, aí eles falam que cor que você é? Negra. “Ah, mas em seu documento está a cor parda”. Mas eu sou negra, então, vai colocar negra aí. Aí ele falou: “Como você se considera?” Eu me considero negra. É um orgulho que a gente tem! Temos que falar o que a gente é.

As declarações acima transcritas explicitam o posicionamento da comunidade em suas relações com outros grupos locais, população municipal e órgãos públicos na ressignificação de termos como “negros”, “pretos”, que antes os estigmatizavam e, atualmente, são adotados com novos significados e sentidos nas fronteiras culturais, mobilizando o discurso identitário como quilombolas, reafirmando-se como grupo socialmente organizado, alicerçado na memória genealógica e territorial, no parentesco e nas suas práticas sociais. Em outras palavras, posicionar-se como comunidade remanescente de quilombo significa dar visibilidade aos conflitos e processos de exclusão vividos há mais de 200 anos. Tudo aponta para o processo de etnogênese e plasticidade identitária como formulado por Arruti,<sup>44</sup>

Independente de “como de fato foi” no passado, os laços das comunidades atuais com grupos do passado precisam ser produzidos hoje, através da seleção e recriação de elementos da memória, de traços culturais que sirvam como “sinais externos” reconhecidos pelos mediadores e o órgão que tem a autoridade de nomeação. As diferenças que podiam até então distingui-los da população local na forma de estigmas passam a ganhar positividade, e os próprios termos “negro” ou “preto”, muitas vezes recusados, até pouco tempo antes da adoção da identidade de remanescentes, passam a ser adotados. As fronteiras entre quem é e quem não é da comunidade, quase sempre muito porosas, passam a ganhar rigidez e novos critérios de distinção, genealogias e parentescos horizontais passam a ser recuperados como formas de comprovação da inclusão ou não de indivíduos na coletividade. Ao mesmo tempo, a maior visibilidade do grupo lhe dá uma nova posição em face do jogo municipal e, por vezes, estadual. Enfim, a adoção da identidade de remanescentes por uma determinada coletividade, ainda que possa fazer referência a uma realidade comprovável, é, com muito mais força, a produção dessa própria realidade.

---

<sup>44</sup> Arruti, “A emergência dos ‘remanescentes’”, pp. 7-38.

Na reunião realizada com a comunidade na Associação Quilombola Negra Rural de Lagoinha de Cima, em junho de 2012, foram feitas referências aos “antepassados”, à “descendência”, ao “sangue negro”, à “cultura dos negros”, à “cor e origem negras” e à “mistura entre índios e negros”. As declarações coletivas evidenciaram não apenas a consciência histórica de sua experiência e trajetória sociopolítica como descendentes de escravos, mas performatizaram um ato declarativo de sua identidade étnica associada ao culto de São Benedito e São Gonçalo, às danças e canções da catira, do siriri e do cururu, aos hábitos alimentares, às narrativas orais povoadas de seres sobrenaturais que configuram a cosmologia, às roças cultivadas e as práticas profiláticas e de autoatenção ainda em vigor, que envolvem desde os partos realizados na comunidade ao consumo de remédios “quentes” e “frios”.

O significado da arquitetura das habitações nas duas comunidades como simbólicas da identidade quilombola está associado ao processo de ressemantização da identidade desses grupos étnicos de Chapada dos Guimarães e aos conflitos vividos por eles no final da década de 1970, quando a ação de despejo praticada pelo governo local e as ameaças de pistoleiros incendiaram residências e agrediram diversos moradores de Lagoinha de Cima e Lagoinha de Baixo. Dona Julita, 99 anos, convidada para contar sua história de vida, começou destacando as lembranças desse evento marcado de violência contra seus parentes: “Minha história nem o diabo quer saber. Mas eu conto como é que tocaram fogo na minha casa e na casa do meu filho”.

As narrativas insistem sobre o grau de violência com agressões físicas feitas com arame farpado, açoitamento e “os homens que, feridos, foram pendurados nas árvores de cabeça para baixo como castigo”. As crianças sofreram ameaças de espancamento, as casas foram queimadas com gasolina, os animais e os alimentos estocados foram levados ou jogados para fora das despensas e queimados. No ato de narrar, mencionam-se choros, gritos, barulhos, o cheiro de queimado das casas, o grunhido dos animais sendo mortos e a tentativa de fuga dos homens mata adentro.

Este evento marcou profundamente a trajetória da comunidade, estabelecendo um recorte temporal entre o antes e o depois do episódio do despejo. O tempo que antecede esse trauma é concebido como o

“tempo das irmandades”. A irmandade é uma categoria nativa associada ao contexto em que todos estavam interligados numa grande rede social fundada por laços de parentesco e compadrio. As irmandades cuidavam e compartilhavam roças e criação de animais. As unidades familiares eram relativamente próximas, praticavam os mutirões que envolviam várias famílias, parentes e vizinhos na preparação das roças, na plantação e colheita, na produção de farinha no monjolo e na organização e realização das festas de santo, marcos simbólicos da sociabilidade, como expressa Sr. João Fidélis ao dizer que,

[...] naquele tempo, vivíamos como irmandades, a terra era de uso comum. Tinha um mundão de gente, que acampava perto do rio e nós nos ajuntávamos e fazíamos mutirão, plantávamos muita roça. Porque perto do rio era bom para roçar, então nós acampávamos muitos dias lá e conversávamos muito.<sup>45</sup>

As celebrações evocadas com saudades são as festas de São Benedito, São Gonçalo, Nossa Senhora da Guia, Divino Espírito Santo e Santa Catarina, compostas também de danças e canções de siriri, cururu e catira. Muitos dos mestres cantadores e cantadoras, instrumentistas e dançarinas já não existem mais, outros estão muito idosos, e poucos sabem cantar, tocar e dançar as *performances* tradicionais. Nas duas comunidades, apenas os mais velhos são os conhecedores das festas, das preces que iniciam as celebrações, dos instrumentos musicais como a viola de cocho, o ganzá e o tamboril, chamado por eles de mocho. Embora não sejam praticadas, essas celebrações e formas expressivas não deixaram de existir. Há um desejo expresso por muitos deles de voltar a praticar as festas e danças e mostrar sua “cultura”.

O tempo posterior à ação de despejo é narrado como o tempo intensivo dos conflitos internos entre as famílias e a venda ilegal de suas terras, produzindo, portanto, a diminuição dos espaços destinados às roças cultivadas, o confinamento da comunidade decorrente das plantações de soja, milho e da criação de gado, a contaminação da terra,

<sup>45</sup> Carlos Alexandre Barbosa Plínio Santos, “Fiéis descendentes: redes-irmandades na pós-abolição entre comunidades negras rurais sul-mato-grossenses” (Tese de Doutorado, Universidade de Brasília, 2010), p. 338. Nessa etnografia, o autor analisa as redes de irmandades das comunidades negras de Mato Grosso do Sul.

de nascentes e roças por agrotóxicos e as doenças decorrentes dessa prática. Com a redução do território, a nova geração buscou trabalho e renda fora da comunidade, submetendo-se, como foi enfatizado por eles, às discriminações racistas por serem “quilombolas” e “pretos”. Esse é o tempo dos encontros, reuniões, reivindicações e pautas exigidas ao INCRA, ao SEPPIR e à FCP. Nesse “tempo das ações políticas”, Lagoinha de Cima parece irromper o espaço público por meio não só do discurso da etnicidade, mas também pelas memórias, transformadas em contestação, reivindicação e reconhecimento de seu território tradicional como patrimônio cultural. Gagnebin ressalta que, para Walter Benjamin, “articular historicamente o passado não significa conhecê-lo tal como ele propriamente foi. Significa apoderar-se de uma lembrança tal como ela cintila num instante perigoso”.<sup>46</sup>

A comunidade de Lagoinha de Cima constitui-se de 34 famílias no total. Entretanto, apenas 10 permanecem no território tradicional, distribuídas em oito casas próximas umas das outras numa área dividida entre a parte arrendada e vendida de forma compulsória desde a década de 1970, quando da primeira ação de despejo. Duas famílias residem na localidade de Caeté, parte do território tradicional cortado pela estrada estadual MT-251, e as outras 27 famílias residem nos municípios de Cuiabá, e Várzea Grande e na zona urbana da Chapada dos Guimarães. As 50 famílias de Lagoinha de Baixo, por sua vez, aguardam a continuidade do processo de identificação fundiária iniciado em 2007. Todas as famílias que residem fora do território tradicional esperam a titulação para retornarem a viver “todos juntos”.

A autodefinição de quilombola para essas duas comunidades não implica a identificação com outras comunidades negras do município. Entre Lagoinha de Cima e Lagoinha de Baixo, a alteridade é marcada quando enfatizam que são diferentes uma da outra e, por isso, solicitaram ao INCRA que os processos para identificação, delimitação, demarcação e titulação fossem feitos separadamente. A Associação Quilombola Negra Rural de Lagoinha de Cima e a Associação Quilombola Negra Rural de Lagoinha de Baixo possuem diferentes processos registrados

<sup>46</sup> Jeanne Marie Gagnebin, *Lembrar, escrever, esquecer*, São Paulo: Editora 34, 2009, p. 40.

no INCRA e receberam a Certificação da Fundação Palmares também de forma separada. Nos discursos que fazem uma sobre a outra, enfatizam que suas práticas matrimoniais são diferentes, acusam-se mutuamente de casamentos com parentes muito “próximos” ou referem os casos de práticas de feitiçaria que remontam aos “antigos escravos”. Há duas mulheres de ambas as comunidades que são identificadas como “benzedeiras” e “feiticeiras”, embora sejam muito solicitadas para a cura de doenças ou como parteiras, pelo conhecimento que possuem sobre plantas medicinais, rezas e benzeções. Nos jogos de futebol durante as festas em Rio da Casca ou Mata Grande, os times das duas comunidades são adversários. Nessas festas, ou em encontros ocasionais na cidade de Chapada dos Guimarães, procuram conciliar relações cordiais e alianças políticas como comunidades remanescentes de quilombos diante de seus principais antagonistas ou aliados em defesa de seus direitos.

As comunidades quilombolas são pensadas, a partir da perspectiva antropológica, como “grupos étnicos” organizados socialmente, que estabelecem fronteiras culturais por meio da seleção de sinais diacríticos e práticas sociais que permitem aferir que não são necessariamente heranças de quilombos históricos.<sup>47</sup> A antropologia tem considerado o que é social e significativamente relevante para o grupo; em outras palavras, são as comunidades quilombolas que definem suas identidades étnicas a partir de suas diferenças culturais, diferenças que são escolhidas pelo grupo em sua autodefinição como “remanescentes de comunidades de quilombos” e/ou “comunidades negras”. Conforme Eliane Cantarino O’Dwyer

[...] a construção de uma identidade originária dos quilombos torna-se uma referência atualizada em diferentes situações nas quais os grupos se mobilizam e orientam suas ações pela aplicação do artigo 68 do ADCT ressemantizando-o.<sup>48</sup>

Esse contexto de ressemantizações levou a antropologia a uma revisão crítica do termo “quilombo”. Leite chama a atenção para as formas

<sup>47</sup> Fredrik Barth, *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas* (org. Tomke Lask), Rio de Janeiro: Contracapa, 2000; Roberto Cardoso de Oliveira, *Caminhos da identidade. Ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*, São Paulo: Editora Unesp; Brasília: Paralelo 15, 2006.

<sup>48</sup> O’Dwyer, *O papel social do antropólogo*, p. 21.

como os quilombos foram classificados desde o século XIX e meados do século XX até o presente e as políticas públicas desenvolvidas pelo Estado brasileiro: “Falar dos quilombos e dos quilombolas no cenário político atual é, portanto, falar de uma luta política e, conseqüentemente, uma reflexão científica em processo de construção”.<sup>49</sup>

A questão das comunidades quilombolas e o termo “quilombo”, considerado como um conceito socioantropológico, permite a renovação dos modos de ver e compreender as identidades, a contestação e a diluição da ideologia do branqueamento e da democracia racial vigentes no Brasil. O termo “quilombo” provoca a sociedade brasileira a olhar para si mesma e reconhecer as diferenças que lhe são constitutivas e as desigualdades sociais produzidas pela negação de outras identidades, assim como pautar a cidadania dos afrodescendentes. Aprender a paisagem cultural das comunidades negras de Chapada dos Guimarães é reconhecê-las como sujeitos inscritos no tempo e no espaço, coletividades contemporâneas em ação, instituindo significados, dinamizando relações com outrem numa grande rede social mais ampla.

É possível compreender que essas comunidades estão vivendo um processo de emergência étnica como comunidades negras por meio de marcadores de inclusão e exclusão que expressam a identidade contrastiva entre os “de dentro” e os “de fora”, as relações de parentesco e a noção de “mistura”, destacando-se o lugar central que a memória dos mais velhos desempenha nesse processo, acessando os eventos de violência, morte, os lugares e o significado dos “troncos velhos” na ancestralidade quilombola. As identidades quilombolas posicionam-se como sujeitos em um constante devir pelo reconhecimento de seus territórios tradicionais que lhes são de direito.

*Texto recebido em 17/08/2013 e aprovado em 04/02/2015.*

---

<sup>49</sup> Ilka Boaventura Leite, “Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas”, *Revista Etnográfica*, v. 4, n. 2 (2000), p. 333.

### **Resumo**

Este artigo versa sobre o processo de emergência étnica de duas comunidades negras que se autodefinem como “comunidades remanescentes de quilombos”, Lagoinha de Cima e Lagoinha de Baixo, localizadas no município de Chapada dos Guimarães, estado de Mato Grosso. A experiência etnográfica e a análise da narrativa mostram que estas comunidades negras, ao se identificarem como comunidades quilombolas, não se veem como “sobrevivências” ou “sobras” dos quilombos históricos do século XIX, mas como sujeitos de direito, que reconhecem um passado marcado pela escravidão e exclusão social, e que hoje interpelam o Estado e a sociedade, reivindicando direitos por meio da titulação de seus territórios tradicionais e o reconhecimento da diferença cultural como grupos étnicos.

**Palavras-chave:** emergência étnica; quilombolas; Chapada dos Guimarães.

### **Abstract**

*This article focuses on the process of ethnic formation in two black communities self-defined as “remnants of quilombo communities”, Lagoinha de Baixo and Lagoinha de Cima, located in the Chapada dos Guimarães region, Mato Grosso state, Brazil. The ethnographic experience and the analysis of the historiographic narrative show that these communities, while trying to identify themselves as “black”, do not see themselves as “survivals” or “remainders” of the historical quilombos from the nineteenth century, but as holders of rights who recognize a past marked by slavery and social exclusion, and that claim from the State and Society their rights through the accreditation of their traditional territories and recognition of their cultural difference as ethnic groups.*

**Keywords:** ethnic emergency; black communities; Chapada dos Guimarães.