

UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO – UFOP  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS - ICHS  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA – DEHIS

OS BATUQUES DO SILENCIO:  
PATRIMÔNIO E EDUCAÇÃO QUILOMBOLA NO MUNICÍPIO DE  
MARIANA (MINAS GERAIS); UMA ANÁLISE TRANSECULAR.

VITTOR POLICARPO SOUZA MARTINS

MARIANA  
MINAS GERAIS  
2023

VITTOR POLICARPO SOUZA MARTINS

OS BATUQUES DO SILENCIO:  
PATRIMÔNIO E EDUCAÇÃO QUILOMBOLA NO MUNICÍPIO DE  
MARIANA (MINAS GERAIS); UMA ANÁLISE TRANSECULAR.

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao  
Colegiado de Licenciatura em História da Universidade  
Federal de Ouro Preto (UFOP) como requisito parcial  
para obtenção do título de Licenciado em História.

Orientador: Dr. Álvaro de Araújo Antunes<sup>1</sup>  
Co-orientadora: Dra. Janete Flor de Maio Fonseca<sup>2</sup>  
Orientando: Vittor Policarpo Souza Martins<sup>3</sup>

MARIANA  
MINAS GERAIS  
2023

---

<sup>1</sup> Professor associado ao Departamento de História (DEHIS), no Instituto de Ciências Humanas e Sociais (ICHS) da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP).

Contato: [alvaro.antunes@ufop.edu.br](mailto:alvaro.antunes@ufop.edu.br)

<sup>2</sup> Professora colaboradora do Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIS) e associada ao Departamento de Educação e Tecnologias (DEETE), no Centro de Educação Aberta e a Distância (CEAD) da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP).

Contato: [flormaio@ufop.edu.br](mailto:flormaio@ufop.edu.br)

<sup>3</sup> Graduando no curso de Licenciatura em História no Instituto de Ciências Humanas e Sociais (ICHS) da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP).

Contato: [vittorpolicarpo@gmail.com](mailto:vittorpolicarpo@gmail.com)



## FOLHA DE APROVAÇÃO

VITTOR POLICARPO SOUZA MARTINS

**Os batuques do Silêncio: Patrimônio e Educação Quilombola no Município de Mariana (Minas Gerais); Uma Análise Transecolar.**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Colegiado de Licenciatura em História da Universidade Federal de Ouro Preto como requisito parcial para obtenção do título de licenciando

Aprovada em 14 de agosto de 2023

### Membros da banca

[Dr.] - Álvaro de Araujo Antunes - Orientador (Universidade Federal de Ouro Preto)  
[Dra.] - Janete Flor de Maio Fonseca (Universidade Federal de Ouro Preto)  
[Me.] Ângelo de Oliveira Gomes Teixeira (Universidade Federal de Ouro Preto)

Álvaro de Araujo Antunes, orientador do trabalho, aprovou a versão final e autorizou seu depósito no Repositório Institucional da UFOP em 14/08/2023



Documento assinado eletronicamente por **Álvaro de Araujo Antunes, PROFESSOR DE MAGISTERIO SUPERIOR**, em 14/08/2023, às 09:59, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [http://sei.ufop.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](http://sei.ufop.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **0572787** e o código CRC **08DC7F93**.

À Associação Quilombola Vila Santa Efigênia e Adjacências  
(Embaúbas, Crasto e Engenho Queimado).

*“Falar é existir absolutamente para o outro!”*

(Frantz Fanon, “Pele negra, máscaras brancas”, Capítulo I: O negro e a linguagem.)

## AGRADECIMENTOS

Em princípio, Èpa Babbá Oxalá! Dito isso, não sou bom com agradecimentos e, com certeza, vou esquecer de alguém. Sendo assim, agradeço aos meus ancestrais, que possibilitaram a existência dos meus parentes, que mesmo com minhas desistências e resistências, não exitaram em me apoiar. Em especial à minha mãe, Siroleide Airam Souza Martins, ao meu pai, Laércio Martins Silva, aos meus irmãos, Brenon Diennevan Souza Barbosa e Rogério Drumont Santos Silva (*in memorian*), e à Anne Beatriz Mendes Ruas, Nivia Maria Ferreira Souza e Maria Eduarda Ferreira Souza.

Às pessoas que me acompanharam e ainda me acompanham, tais como Gabriela Castilho, Ana Flávia Rocha, Marcelo Filipe, Agno Oliveira, Carolina Oliveira Fernandes, Tainá Alves, Lise Arantes, Gabriela Francês, Sara Prado, Deyvisson Cardoso, Dawison Alves, Caetano Camilo, Marina Melo, Márcio Mattos (*in memorian*), Guibson Leonardo (*in memorian*), Raquel Oliveira, Mallu Caetano, Quel Satto, Bruno Miné, Igor Martir, Daniel Borba, Carla Nunes, Benjamin Matos, Marília Sinimbu, Nydna Costa, Gabriela Zuqui, Laís Salgado, Pedro Falcí, Vanessa Silva, Maria Eduarda Câmara, Luana Brunely, Edson Vinício, Marcos Paiva, Júlia Biscegli, Thaís Adélia Barbosa, Hugo Chaves, Mauro César, Maria Fernanda Vargas, Túlio Leão, Filipe Silva, dentre outras tantas que estiveram comigo desde o início desta trajetória universitária. Aos amigos de infância e adolescência das cidades de Riacho dos Machados e Montes Claros, muito obrigado pelas memórias.

Agradeço aos quilombos universitários do Coletivo Negro Braima Mané e do Núcleo de Estudos Afrobrasileiros Indígenas (NEABI), espaços que me acolheram e me fizeram mais forte pra compreender e lidar com a universidade. À Escola de Capoeira Oxalufã, aos meus mestres Damião Cosme e Paulo Brasa, ao contramestre Gabriel Cafuzo, ao treinel Ângelo de Oliveira e às irmãs de ginga Lorrayne Andrade, Iolanda Carneiro Euzébio, Leliane Amorim e Eduarda Duarte, que me ensinaram e ensinam tanto. Cabe também uma menção honrosa ao Cinézio Peçanha, conhecido como mestre Cobra Mansa, fundador do Kilombo Tenondé. Obrigado por terem me proporcionado a reconexão com a capoeira.

Agradeço ao meu orientador neste trabalho, Dr. Álvaro de Araújo Antunes, e a minha co-orientadora, Dra. Janete Flor de Maio Fonseca, pelas orientações e desorientações passadas. Às professoras(es), mestras(es) e doutoras(es) Dra. Mariléa de Almeida, Ma. Nila Rodrigues Barbosa, Dra. Cristina Sacramento, Dra. Renata Diório, Ma. Aquila Bruno, Ma. Sidnéa Santos, Dr. Pe. Mauro Luiz, Dr. Moacir Maia, Dr. Clézio Gonçalves, Me. Maurício Leonard, Dr. Marcelo Loures, Me. Rafael Mendes, Ma. Isabella Fantini, Me. Gabriel Luz, Dr.

Pablo Lima, Dr. Mateus Fávaro, Dr. Luciano Roza, Dra. Helena Mollo, Dr. Francisco Andrade e Dra. Anny Torres pelo conhecimento compartilhado. Agradeço também às pessoas que estão cuidando dos arquivos de Mariana e Ouro Preto, especialmente à Lourdes Gomes, Karinne Nunes, Helenice Oliveira e Sr. Cássio Sales.

Agradeço ao Movimento Negro Mariana, ao Coletivo Outro Preto e ao quilombo urbano Mina Du Veloso pela promoção da (re)existência tão importante neste território. À Associação Quilombola Vila Santa Efigênia, em especial à Daiane, à Cláudia e à Thatiele pelo acolhimento e trocas. Sem os quilombolas que vivem e viveram aqui, este trabalho nunca seria alcançado. Credito a vocês este trabalho. Agradeço também a todas pessoas envolvidas com agroecologia neste território. Aos pequenos agricultores que promovem a agricultura familiar na região e sempre me acolhem nas feiras de sábado, aos coletivos da Associação Nacional de Agroecologia (ANA), Associação Brasileira de Agroecologia (ABA) e Associação Mineira de Agroecologia (AMA). Obrigado por me presentearem com uma concepção de futuro.

Agradeço à ordem Rosae Crux - AMORC pelos encontros promovidos e pelo conhecimento construído. Agradeço também às pessoas vinculadas à escola de artes marciais Entheoss, especialmente ao mestre Pedro Henrique Lima, à Janaína, Hudson Augusto, Fábio Ramos, Gabriel Colares, Jonathan Souza, Vitor Bueno e Bruno Bueno pelo acolhimento e ensinamentos sobre a arte suave. Agradeço também a acessória esportiva da SAA, nas pessoas de Sandro Arcanjo Araújo, Sara Maia e Hudson Alcântara, pelos incentivos e desafios propostos no meio dessa caminhada, ou melhor dizendo, corrida (às vezes até mesmo escalada). Por fim, não poderia deixar de agradecer à psicóloga Mariane Avelar por ter me ajudado e prestado apoio nos momentos mais difíceis da minha vida. Axé!

## PRÓLOGO

*Por ser de lá  
Do sertão, lá do cerrado  
Lá do interior do mato  
Da caatinga do roçado  
Eu quase não saio  
Eu quase não tenho amigos  
Eu quase que não consigo  
Ficar na cidade sem viver contrariado*

*Por ser de lá  
Na certa por isso mesmo  
Não gosto de cama mole  
Não sei comer sem torresmo  
Eu quase não falo  
Eu quase não sei de nada  
Sou como rês desgarrada  
Nessa multidão boiada caminhando a esmo*  
(Gilberto Gil, “Lamento Sertanejo”, 1975)

Quinta-feira, 27 de julho de 2023, 16h58min. Que o senhor das matas nos inspire com sua astúcia, perspicácia, coragem e paciência para que possamos, assim como suas flechas certeiras, acertar com precisão nossos quereres. Okê Arô!

De início, por não ser quilombola, peço licença a todos que são para fazer um pequeno rascunho sobre essa história, que é marcada por muita dor, mas é também muito linda. Gostaria de dizer que é também um pouco da minha história, enquanto descendente dos indígenas e dos quilombolas que (re)existiram e (re)existem na região do cerrado mineiro. Sou originário de Riacho dos Machados, município localizado no “nordiminas”. Nas proximidades da minha cidade há um pequeno distrito chamado “Mocambim”, que sempre me chamou atenção pelo nome. Nos arredores do município há vários territórios que são quilombolas, porém apenas um certificado, o quilombo do Peixe Bravo.

Lembro de que, quando criança, na roça do meu avô Laece (*in memorian*) havia diversos muros antigos. Minha mãe dizia que eram construídos por africanos escravizados. Ficava pensando pra ondê que eles foram. A região também é relativamente próxima do território Xakriabá, um dos povos originários mais importantes do Brasil. Lembro também de minha mãe contando que me achou “debaixo d’um pé de pequi” e que eu parecia um “indiozim”. Pra minha sorte, era brincadeira. O que quero mostrar é que meu interesse de pesquisa sobre as comunidades tradicionais não é à toa, é ancestral. É um dever que tenho em retribuir, ao menos neste pequeno esforço, tudo que os meus ancestrais me deram.

A minha trajetória acadêmica começa em 2016, quando fui aprovado no curso de História na Universidade Estadual de Montes Claros (UNIMONTES). Infelizmente, nunca me

matriculei. Optei cursar Engenharia Elétrica, no Instituto Federal de Minas Gerais (IFMG), na cidade de Formiga, onde não fiquei por muito tempo, mas tempo suficiente pra aprender muito. Decidi mudar para uma cidade próxima, chamada Lavras. Lá ingressei na Universidade Federal de Lavras (UFLA) no curso de Engenharia de Controle e Automação. Permaneci por três anos e meio até perceber que o meu caminho era outro bem diferente. Foram, de fato, anos difíceis. Muitas despedidas, frustrações e sonhos despedaçados, mas também muitos encontros e conquistas. Todavia, pude me construir enquanto sujeito coletivo e criar coragem para seguir outra história.

Assim, em 2020, ingressei na Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP), finalmente no curso de História. Logo me aquilombei nos espaços do Coletivo Negro Braima Mané, no Núcleo de Estudos Afrobrasileiros e Indígenas (NEABI), na Escola de Capoeira Oxalufã e comecei atuar no Arquivo Histórico da Câmara Municipal de Mariana (AHCMM) e no Arquivo Histórico da Casa Setecentista de Mariana (AHCSM). Esses espaços promoveram em mim uma revolução silenciosa, me mudando e moldando enquanto negro. Também foram espaços que me permitiram sobreviver dentro da universidade, que é um terreno inóspito para pessoas como eu, vindas do interior, sem muitos recursos. A universidade representa, para nós, não somente uma possibilidade de vida, mas a possibilidade, e essa possibilidade eu havia deixado escorregar em outros tempos. Bom, um dia escrevo mais sobre a minha história, no momento o meu objetivo é falar sobre as histórias de outras pessoas. Gostaria de deixar demarcado que encerro aqui, neste texto, um ciclo.

Este trabalho, *Os Batuques do Silêncio*, é um grande epítome da minha experiência nesses anos de graduação. O nome é baseado no livro *Das Cores do Silêncio*, da historiadora Hebe Mattos, livro este premiado pelo Prêmio Arquivo Nacional de Pesquisa no ano de 1993 e um dos pioneiros em destacar o silêncio na documentação pública sobre as agências de africanos e afrodescendentes desde meados do século XVIII. O livro demonstra, em síntese, como as políticas eugenistas de embranquecimento, fomentadas a partir do próprio Estado brasileiro, excluíram e excluem o corpos negros, sistematicamente, do agenciamento histórico. Esse silenciamento é visto sobretudo nos documentos e monumentos através dos discursos e narrativas presentes em cidades como Mariana.

As páginas que se seguem, organizadas em três tempos, são resultados de uma pesquisa de iniciação científica intitulada *Os Batuques do Silêncio: Expressões da Resistência Quilombola no Termo de Mariana (1711-185)*, que envolveu trabalho em arquivos, museus, bibliotecas e atuações em algumas comunidades quilombolas. Acredito que o quilombo, enquanto tecnologia ancestral, é um importante fator identitário que, apesar de fortemente

silenciado e apagado, conseguiu brechas no sistema colonial para (re)existir e possibilitar a existência de quilombolas no hoje. Ademais, defendo que trabalhar a educação patrimonial através de uma perspectiva quilombista pode potencializar as identidades negras na região, fomentando a construção de novas perspectivas de futuro e passado. Por fim, entendo que a historiografia pode servir-se dela no âmbito de uma reflexão teórica na qual decolonizar suas práticas e alargar seus horizontes éticos e epistêmicos pode viabilizar o combate às práticas epistemocidas, que ainda insistem em manter uma hierarquia de saberes, desconsiderando os saberes tradicionais de comunidades quilombolas. No mais, a estrutura deste texto é uma escolha política e artística, objetivando para além de um trabalho de conclusão de curso, ser também um material paradidático e um manifesto quilombista. O objetivo principal é municiar futuros pesquisadores com fontes, linhas de pensamento e bibliografias. Não vou fechar caminhos, mas sim abrir vários outros. Entendo que este trabalho é somente voltado para a academia, mas também para a comunidade. Ele partiu de lá, e para lá vai voltar.

## RESUMO

Mariana, a primaz de Minas, é um dos marcos da história colonial brasileira e atualmente considerada um dos grandes patrimônios nacionais. Em decorrência disso, a narrativa hegemônica sobre o patrimônio marianense exclui, estruturalmente, a herança deixada por africanos escravizados, negros aforriados, quilombolas e afrodescendentes no território; estes sendo colocados sempre a margem, quando não invisibilizados. Assim, a resultante deste processo é uma lacuna na formação das identidades de pessoas negras e quilombolas no presente, dilema este que denominamos como “devir quilombola”. Com isso, trouxemos um breve histórico sobre as comunidades quilombolas no Brasil, com enfoque em Minas Gerais, analisando como o discurso colonial moldou o termo africano kilombo, conforme interesses políticos. Dessa maneira, analisamos também como a própria historiografia, perpetuando o discurso colonial, corrobora com o apagamento sistemático da história dos movimentos quilombolas no Brasil. Ao final, realizamos uma breve análise sobre a educação escolar quilombola e propomos uma prática anti-racista através de ações pautadas no quilombismo e na pedagogia das encruzilhadas, objetivando valorizar as histórias das pessoas negras que ocuparam e ocupam massivamente os espaços presentes na região mineradora. Pensamos que a historiografia pode servir-se dela no âmbito de uma reflexão teórica na qual decolonizar suas práticas e alargar seus horizontes éticos e epistêmicos, de modo a incorporar os saberes tradicionais e novas lentes de análise, em uma perspectiva transdisciplinar, pode contribuir para a construção de novas epistemologias.

**Palavras-chave:** quilombos, devir quilombola, quilombismo, educação quilombola, pedagogia das encruzilhadas.

## SUMARIO

Mariana, la primaz de Minas Gerais, es uno de los hitos de la historia colonial brasileña y actualmente se considera uno de los grandes patrimonios nacionales. Como resultado, la narrativa hegemónica sobre el patrimonio de Mariana excluye, estructuralmente, la herencia dejada por los africanos esclavizados, los afrobrasileños, los quilombolas y los afrodescendientes en el territorio; éstos siempre quedan al margen, cuando no invisibilizados. Así, el resultado de este proceso es un vacío en la formación de las identidades de negros y quilombolas en el presente, un dilema que llamamos “devenir quilombola”. Teniendo esto en cuenta, ofrecemos una breve historia de las comunidades quilombolas en Brasil, centrándonos en Minas Gerais, analizando cómo el discurso colonial dio forma al término africano kilombo en función de intereses políticos. De esta forma, analizamos también cómo la propia historiografía, perpetuando el discurso colonial, corrobora con el borrado, sistemático, de la historia de los movimientos quilombolas en Brasil. Finalmente, analizamos brevemente la educación escolar quilombola y proponemos una práctica antirracista a través de acciones basadas en el quilombismo y en la pedagogía de la encrucijada, con el objetivo de valorizar las historias de los negros que ocuparon y ocupan masivamente los espacios presentes en la región minera. Creemos que la historiografía puede hacer uso de ello en el contexto de una reflexión teórica en la que la descolonización de sus prácticas y la ampliación de sus horizontes éticos y epistémicos, con el fin de incorporar los conocimientos tradicionales y nuevas lentes de análisis, en una perspectiva transdisciplinaria, pueden contribuir a la construcción de nuevas epistemologías.

**Palabras clave:** quilombos, devenir quilombola, quilombismo, educación quilombola, pedagogía de la encrucijada.

## ABSTRACT

Mariana, the primaz of Minas Gerais, is one of the landmarks of brazilian colonial history and currently considered one of the great national heritage sites. As a result, the hegemonic narrative about Mariana's heritage, structurally, excludes the heritage left by enslaved Africans, Afro brazilians, quilombolas and Afrodescendants in the territory; these being always placed on the margins, when not invisibilized. Thus, the result of this process is a gap in the formation of the identities of black people and quilombolas in the present, a dilemma that we call “devir quilombola”. With this, we brought a brief history about quilombola communities in Brazil, focusing on Minas Gerais, analyzing how the colonial discourse shaped the African term kilombo, according to political interest. In this way, we also analyze how historiography itself, perpetuating the colonial discourse, corroborates with the systematic erasure of the history of quilombola movements in Brazil. In the end, we carry out a brief analysis of quilombola school education and propose an anti-racist practice through actions based on quilombismo and the pedagogy of the crossroads, aiming to value the stories of black people who occupied and massively occupy the spaces present in the mining region. We believe that historiography can use it in the context of a theoretical reflection in which decolonizing its practices and broadening its ethical and epistemic horizons, in order to incorporate traditional knowledge and new lenses of analysis, in a transdisciplinary perspective, can contribute to the construction of new epistemologies.

**Keywords:** quilombos, devir quilombola, quilombismo, quilombola education, pedagogy of crossroads.

## SUMÁRIO

<b>CONSIDERAÇÕES INICIAIS:</b>	<b>14</b>
<b>CAPÍTULO 1: OS QUILOMBOS.</b>	<b>21</b>
1.1: CORPOS NEGROS: A DESTERRITORIALIZAÇÃO.	23
1.2: OLHARES NEGROS: ENXERGAR O INVISÍVEL.	26
1.3: OUVIDOS NEGROS: OUVIR O SILÊNCIO.	33
1.4: BOCAS NEGRAS: O SILENCIO ENSURDECEDOR.	36
1.5: ROSTOS NEGROS: A TERRITORIALIZAÇÃO.	38
<b>CAPÍTULO 2: OS KILOMBOS.</b>	<b>40</b>
2.1: ANGOLA JANGA: UMA BREVE HISTÓRIA DA HISTORIOGRAFIA DOS QUILOMBOS NO BRASIL.	42
2.2: HAITI: OS JACOBINOS QUILOMBOLAS.	48
2.3: MINAS GERAIS: A TUMBA DA PAZ.	49
2.4: MARIANA: TERREIROS, TERRITÓRIO, TERRA E LAMA.	59
2.5: QUILOMBO DE ITACOLOMI: O XANGÔ XAMBÁ.	63
<b>CAPÍTULO 3: OS CALHAMBOLAS.</b>	<b>71</b>
3.1: EXU: O TEMPO COMO TEXTO E CONTEXTO.	73
3.2: OXOSSI: OKÊ ARÔ.	78
3.3: MANUEL GREGÓRIO: UM FUTURO ANCESTRAL.	91
3.4: AXÉ: O DEVIR QUILOMBOLA.	93
3.5: O OGUM DE CRIA: O FILHO DO DONO.	96
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS:</b>	<b>108</b>
<b>REFERÊNCIAS:</b>	<b>113</b>

---

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS:

A história dos quilombos é, em grande medida, a história do silêncio dos aquilombados. Entendo, neste argumento, que o silêncio, enquanto elemento de estudo, é parte substancial da História. Ao propor uma narrativa, impreterivelmente, o historiador escolhe silenciar outras várias. Afinal, as entrelinhas sempre foram o lugar preferido dos historiadores. Observo também que o silêncio é um processo ativo de fabricação da ordem e de resistência<sup>4</sup>. Sendo assim, o silêncio sempre rondou as histórias dos movimentos quilombolas; histórias essas que devem ser descontinadas, contadas e, sobretudo, aprendidas.

De início, cabe observar que não existe um modelo único de quilombo no Brasil. Apesar da insistência acadêmica em homogeneizar toda formação quilombola, vale frisar: todo quilombo é diferente<sup>5</sup>. Os quilombos são organizações confluentes com o ambiente o qual estão instalados (Santos, 2019), sejam esses africanos, caribenhos, nordestinos ou mineiros, que é o enfoque deste projeto. Para mais, sendo confluentes, também espelham todas as contradições sociais do ambiente.

A perspectiva hegemônica que tentou, por séculos, explicar os movimentos quilombolas, se embasou apenas na lógica escravocrata, entendendo o quilombo como um movimento que surgiu a partir do colonialismo e se encerrou com a abolição. Fato este inverídico. Antonio Bispo dos Santos, conhecido também como Nêgo Bispo, líder quilombola no Piauí e um dos maiores intelectuais da atualidade, enfatiza a problemática da perspectiva escravocrata em cima do conceito do quilombo:

Eu comprehendo que ninguém entende um rio porque vê uma enchente. Eu só conheço o rio se eu conhecer a sua nascente. A enchente é passageira, é temporária. Pode vir ou não. Tem ano que tem enchente, tem ano que não tem enchente. Mas enquanto tiver nascente tem rio. Então é preciso conhecer a nascente. (Santos, 2019)

Bispo chama atenção para o fato de que a análise dos movimentos quilombolas é sempre feita através do olhar da guerra, dos conflitos coloniais. Portanto, para se entender a *práxis* quilombola é fundamental analisar não somente as nascentes do sistema colonialista mas também dos sistemas contra-colonialistas, como os quilombos.

---

<sup>4</sup> O conceito de resistência, no campo da Física, significa o movimento contrário que um corpo faz ao movimento hegemônico; ao movimento de inércia. Não se trata só de uma força de atrito, mas uma força contrária e que nega a inércia, a tendência, a expectativa. Vamos utilizar neste texto o conceito de (re)existência, entendendo que não se trata apenas um movimento contrário, mas um movimento próprio. Portanto, uma nova existência.

<sup>5</sup> O quilombo é mais que um espaço geográfico de produção. É também uma ideia de exercício da liberdade. Deste modo, pode ser uma irmandade, um terreiro, um roda de capoeira, uma produção agroecológica... O quilombo se manifesta em várias formas.

Dessa forma, é importante trazer à tona a contribuição e a importância quilombola para a formação de Minas Gerais e, sobretudo, de Mariana, que carrega em seu patrimônio uma forte herança colonial dos bandeirantes e dos portugueses. A cidade é preenchida pela simbologia escravocrata, como o nítido exemplo do Pelourinho situado no centro de Mariana, na praça Minas Gerais, que é composta por duas igrejas de ordens terceiras, a de São Francisco de Assis e de Nossa Senhora do Carmo, e também pela antiga Casa de Câmara e Cadeia, que atualmente abriga a Câmara Municipal da cidade. Este espaço é o centro simbólico da administração colonial e da atual, que busca silenciar a presença negra provocando nos indivíduos quilombolas um sentimento de não pertencimento. Afinal, a cidade é da humanidade, mas que humanidade é essa?

**Imagem 1:** “A cidade é da humanidade mas não da comunidade”. Pixação localizada na intersecção das ruas Dom João V e Cônego Amando, na região central de Mariana.



Fonte: Arquivo pessoal, 2023.

A historiadora Nila Rodrigues Barbosa, em sua obra *Museus e Etnicidade: o Negro no Pensamento Museal*, elabora o conceito do não-lugar. Segundo a autora, o não-lugar não deve ser entendido como uma oposição ao lugar, mas um lugar representado; um lugar de passagem (Barbosa, 2018). Ao estudar o Museu Abílio Barreto, em Belo Horizonte, e o Museu da Inconfidência, em Ouro Preto, ela constatou que a única representação das pessoas negras nesses espaços é através dos instrumentos de suplício. Assim, para Barbosa, negros, indígenas, quilombolas e mestiços, são apagados ou só possuem espaço nas instituições de memória a partir da afirmação da colonização. Detalhe que Belo Horizonte é uma cidade que surge imediatamente após a abolição. Ora, por que um museu, criado para representar uma cidade republicana, teria em seu acervo instrumentos de suplício?

O museu evoca representação, arroga a si ser contribuinte do processo de identificação do cidadão com a história nacional. Faz isso com base no acúmulo do tempo, que é inerente aos artefatos constantes em seus acervos. O acúmulo do tempo de determinado patrimônio é colocado como instrumento de assimilação ao grupo. Os museus também atuam como lugares de memória, colaboradores na dimensão simbólica da crença da origem comum da comunidade imaginada. Assim, quando se representa uma sociedade do século XVIII do Brasil, focalizando no ciclo do ouro, sem a agência dos escravizados e de seus descendentes, reproduzem-se de forma simbólica as fronteiras sociais entre os descendentes dos senhores e aqueles. Assim, as fronteiras simbólicas entre brancos (membros da sociedade mineradora na posição de mando como os inconfidentes, rainhas etc.) e negros escravizados, libertos e livres, podem confirmar exclusões sociais e consolidar exclusões simbólicas. (Barbosa, 2018, p.41)

Cidades como Belo Horizonte, Ouro Preto e Mariana são imaginadas para corpos brancos e segregam, constantemente, corpos colocados como dissidentes. Esses corpos segregados, todavia, buscam formas de se inserirem no espaço urbano. Dessa forma, os patrimônios presentes nessas cidades também visam segregar. A segregação é o marco do período colonial e a herança deixada por ele. Segundo a socióloga Elsa Peralta:

Se o património serve para fins de identificação colectiva serve intrinsecamente também aos propósitos de quem activa esses repertórios patrimoniais. E quem os activa são os poderes políticos, constituídos ou não, que recorrem à memória colectiva para emanar visões monolíticas do passado que visam a adesão popular aos seus programas políticos e a legitimação simbólica de ideologias identitárias por si veiculadas. (Peralta, 2003, p.86).

O atual Pelourinho da cidade de Mariana, emblema da municipalidade, símbolo de poder do Estado e lugar de punições públicas no passado (sobretudo à quilombolas, que tinha suas cabeças cortadas e expostas por lá<sup>6</sup>), tem em seu arranjo o brasão da Coroa portuguesa, uma balança, que simboliza a justiça, um globo representando as conquistas marítimas, uma espada, que significa a condenação, e uma pequena cruz, representando a religião católica. Logo abaixo, possui as argolas simbolizando onde o negro supostamente infrator seria acorrentado e punido. É comum a cena de turistas, geralmente brancos, insensíveis à história, tirando fotos sorrindo enquanto simulam o castigo. Outro ponto curioso é o fato de ser uma construção datada do período da ditadura, no ano de 1981 (Souza, Gualande, 2018, p.9). O original, que se assemelha ao atual, foi construído em 1750 e demolido no final do século XIX, durante o período abolicionista (Resende, 2023). No acervo do Arquivo Histórico da Câmara Municipal de Mariana (AHCMM), há um documento interessante que expõe as normas para a construção do Pelourinho.

<sup>6</sup> O historiador Álvaro de Araújo Antunes aponta que, para o caso de Vila Rica, “ao colocarem a cabeça de um negro quilombola no Pelourinho de Vila Rica, o objetivo era mandar um recado para população e em especial para aqueles que desejasse fugir ou convulsionar a débil estabilidade: as justiças do Estado estavam prontas para agir com rigor quando julgassem ser necessário. A exemplaridade do castigo servia de instrumento de ordenamento em Minas Gerais. A cabeça no Pelourinho era a exclamação da dor e do medo na retórica da ordem”. (Antunes, 2023)

Será feito no meio do largo que será destinado para praça. As escadas da melhor pedra que deve ser bem lavrada e polida, assentada sobre alicerce de pedra e cal em que se funde toda a obra. A base será da qualidade da pedra das que se fizeram o adro da Senhora Santana e a coluna de pedra branca e lisa muito bem polida, sem mancha falsa ou outro algum defeito. O capitel, da mesma qualidade da base ou pedestal. Há de ter dois escudos: um no lugar que mostra o risco e outro da outra banda com as armas da cidade. A Pedra da fachada será diferente na qualidade e cor, podendo-se cercar, aliás será como a da base e capitel embutido na coluna. Os dois braços de chumbo, vazados por dentro. A esfera de cobre e a coroa do mesmo, sendo também dourada a cruz da cinta da espera, com mais bronzeado dos braços, com as balanças douradas, com alfanje de cobre prateado. (AHCMM, código 135, p.103v-104v *apud* Antunes; Silveira, 2016, p. 28)

Para contextualizar, farei uma brevíssima descrição da conjuntura histórica da cidade de Mariana. Na região do Rio do Carmo (rio este que atravessa Ouro Preto, Mariana e deságua no finado Rio Doce), ainda no final do século XVII, deu-se início ao processo de invasão e ocupação da região, originalmente habitada por indígenas do tronco linguístico Macro-Jê. Em pouquíssimos anos, o arraial do Carmo, devido a sua numerosa população, majoritariamente africana e escravizada, foi elevado ao patamar de freguesia, tornando-se, assim, a freguesia da Nossa Senhora da Conceição do Ribeirão do Carmo no entorno de 1702. Já em 1711, com o crescente avanço da exploração aurífera, a freguesia foi elevada ao patamar de vila: a Vila do Ribeirão do Carmo. Neste momento foi criada a Câmara Municipal, que possuía funções administrativas muito diferentes das atuais. A Câmara, que erigiu os Pelourinhos da vila, era responsável por inúmeras tarefas administrativas no território, assumindo assim um papel crucial na organização, administração e execução dos poderes.

Não é o foco desta pesquisa o processo de urbanização de Mariana, mas cabe salientar que assim que o Arraial à categoria de Vila, com a instalação da primeira Câmara<sup>7</sup>, tornava-se fundamental instituir uma estrutura administrativa de “controle daquela sociedade instável, que dependia da boa vontade desses homens bons para o seu funcionamento” (Antunes, Silveira, 2016, p.21). Segundo Cláudia Damasceno Fonseca, os “autos de ereção das vilas coloniais, determinavam-se que fosse estipulado um local adequado para a construção da casa de Câmara e Cadeia e do Pelourinho, este último constituindo o símbolo da justiça e autonomia do município” (Fonseca, 1998, p.34). A tétrade Igreja, Câmara, Cadeia e Pelourinho eram instrumentos fundamentais para a construção simbólica e administrativa da sociedade daquela época. Também é importante afirmar que não existia apenas um ou outro Pelourinho, mas vários. Eram provavelmente mais comuns e numerosos do que as igrejas, que já são muitas em um território tão delimitado.

<sup>7</sup> Cláudia Damasceno Fonseca aponta que a Câmara Municipal funcionou, provisoriamente, na casa de um dos mais antigos moradores da vila, cujo nome é conhecido por Pedro Frazão. A residência se localizava na primitiva Rua Direita, atual Rua Rosário Velho. Segundo a pesquisadora, o edifício ainda existe, apesar de deteriorado, sendo uma das maiores residências da antiga Rua Direita (Fonseca, 1998).

Com a criação do bispado, em 1745, a Vila do Ribeirão do Carmo foi elevada à categoria administrativa de Cidade de Marianna, a primeira cidade e capital das Minas Gerais. O nome da cidade foi uma homenagem de Dom João V, então rei, a sua esposa, Dona Maria Anna da Áustria. Dessa forma, outro prédio passou a ser construído para abrigar a Cadeia e a Casa do Conselho. A construção do edifício sede da Casa de Câmara e Cadeia foi iniciada décadas depois, em 1768, e concluída após três décadas, em 1798.

Dado esse breve contexto sobre a história de Mariana, bem como a importância simbólica do Pelourinho, restam alguns questionamentos: quais eram as finalidades das autoridades locais ao reinaugurar essa obra pública datada do período colonial? A quem é destinada essa narrativa? A proposta, ao que parece, era criar um monumento turístico aproveitando partes do original. Uma forma de turismo em cima da banalidade do mal. Grada Kilomba, importante intelectual sobre a decolonialidade, afirma que só é possível glorificar a brutalidade desse passado, através do Pelourinho, justamente por negar essa brutalidade (Kilomba, 2020). O negacionismo é um assunto amplo, complexo e dicotômico, mas não é uma novidade. A permanência do Pelourinho é uma afronta direta às comunidades negras e quilombolas que existem em Mariana.

**Imagen 2:** Esboço do Pelourinho construído em Mariana no ano de 1750.



Fonte: Mariana revista histórica e cultural. Mariana: Ama Cult, junho de 2018. Disponível em: <<https://www.yumpu.com/pt/document/view/60802443/revista-junho-de-2018>>. Acesso em: 20 jul. 2023, p. 21.

**Imagem 3:** Pelourinho localizado na região central de Mariana, na praça Minas Gerais.



Fonte: Arquivo pessoal, 2020.

Chama atenção também o nome das ruas e dos distritos, em suma maioria homenagens a bandeirantes, sertanistas e escravocratas, como o caso do distrito de Furquim, localizado a cerca de 20 km da “primaz de Minas”<sup>8</sup>. O nome faz jus a Antônio Forquim da Luz,

<sup>8</sup> Cabe destacar que a atual região de Mariana não foi a primeira região ocupada pela coroa portuguesa no atual território do Estado de Minas Gerais. A verdadeira “primaz de Minas”, na verdade, é a pequena cidade de Matias Cardoso, localizada no extremo norte do Estado. Por volta dos anos 1612, conforme o historiador Affonso de Taunay, as bandeiras paulistas começaram a percorrer o rio São Francisco criando o que veio a ser o Caminho Geral do Sertão. Já na década de 1650, a sociedade do recôncavo baiano começou a ser invadida por grupos indígenas aliados a quilombolas. As inúmeras expedições baianas não foram capazes de debelar essas organizações. Então, o governo da Capitania da Bahia contratou bandeirantes paulistas, dentre eles, Mathias Cardoso de Almeida, que conduziu um grupo de mais de cem bandeirantes, além de escravizados e indígenas, para a região média do rio São Francisco, objetivando exterminar os indígenas e quilombolas, cuja existência ameaçavam constantemente as povoações dedicadas ao cultivo da cana de açúcar e à criação de gado. Ao chegar na região, por volta de 1660, Mathias Cardoso e seu grupo se estabeleceram por ali. Dessa forma, foram fundados alguns arraiais e algumas fazendas, dentre eles, o Arraial do Meio ou de Mathias Cardoso e a fazenda Jaíba de Antônio Gonçalves Figueira nas cabeceiras do rio das Rãs. O comércio com a sociedade baiana se tornou tão lucrativo que possibilitou à população de Morrinhos (um dos arraais) construir uma imensa igreja, a

descobridor de diversas minas no início do século XVIII, tornando-se uma das personalidades mais ricas e influentes da região, possuindo diversas pessoas escravizadas (Pires, 2012, p.32). Posteriormente, o Arraial dos Forquim se tornaria uma das regiões mais prósperas da capitania de Minas Gerais, caindo em decadência no decorrer dos séculos XIX e XX. Atualmente, a região é sede de várias comunidades quilombolas historicamente alocadas no território. Brincando com o anacronismo, um exercício imaginativo interessante em se fazer é o seguinte: pense em Jerusalém, capital de Israel. Imagina se o principal veio da cidade fosse denominado “Avenida Adolf Hitler”. Um absurdo completo, não?! Pois é...

Em contraste com o projeto de patrimônio colonial que o município possui, as comunidades quilombolas lutam pelo reconhecimento e demarcação de seus territórios, bem como o fomento de um sentimento de orgulho quilombola. Entende-se a dificuldade da efetivação desse sentimento, tendo em vista que a lembrança perpetuada dos quilombolas é a memória da morte, da violência, da dor, do cativeiro e do sofrimento, não da resistência e da existência. É quase que impossível de se imaginar uma pessoa quilombola sorrindo e exercitando a sua cultura no passado escravocrata, mas é possível sonhar que houve, e que haverá. O quilombo é também uma concepção de futuro. Deste modo, essa pesquisa se propôs a atuar no distrito de Furquim analisando a construção de identidades quilombolas através dos quilombos locais e das instituições de ensino presentes na região. Trata-se, portanto, como enfatiza o músico Emicida, em sua música “Beira de Piscina”, “deixa eu devolver o orgulho do gueto e dar outro sentido pra frase: tinha que ser preto”.

---

primeira de Minas Gerais, ainda hoje existente na cidade de Matias Cardoso, que era dedicada a Nossa Senhora da Conceição. Constituiu-se, então, a primeira freguesia no território do atual Estado de Minas Gerais. Fato que ocorreu no ano de 1695, antes mesmo da fundação do arraial de Nossa Senhora do Carmo, que ocorreu no ano seguinte, em 1696.

(Fonte: História de Matias Cardoso. Disponível em: <https://www.matiascardoso.mg.gov.br/cidade/historia/>. Acesso em 14 de agosto de 2023)

---

## CAPÍTULO 1: OS QUILOMBOS.

Os historiadores têm o costume de se esquecerem que são, no fundo, apenas um dos vários contadores de histórias<sup>9</sup>. Com efeito, reproduzem o que Chimamanda Ngozi Adichie denominou como o perigo de uma história única (Adichie, 2009). Segundo a escritora nigeriana, é impossível falar sobre uma história sem falar de poder. Ela define que “poder é a habilidade de não só contar a história de outros indivíduos, mas de tornar essa história como a definitiva daquele grupo”, e é exatamente essa a história dos quilombos em Minas Gerais. Comece uma história com as flechas dos nativos em Abya Yala<sup>10</sup>, e não com a chegada dos ibéricos, e você tem uma história totalmente diferente. Comece a história com o fracasso do continente africano, e não com a criação colonial do Estado africano, e você tem uma história totalmente diferente. Comece a história pela violência dos quilombolas, e não pelo genocídio transatlântico da escravidão, e você terá uma história totalmente diferente. Portanto, o que se pretende, neste pequeno esforço de pesquisa, é contar uma outra história sobre os quilombos e quilombolas mineiros; uma história para além da escravidão, mas sem negar os traumas oriundos dos tempos de cativeiro.

Não obstante, o terreiro, a terra, o território, o espaço e a territorialidade são elementos fundamentais para se pensar a presença negra na América portuguesa (Martins, 2021, p.24). No entanto, quando se trata da ocupação deste espaço, a relevância da presença negra não recebe a atenção devida, sendo colocada sempre em função da presença branca. Se considerada a raiz do termo “colonizar”, os negros, escravizados ou não, foram os principais agentes da ocupação territorial. É uma discussão profunda, que envolve conflitos e a convivência entre quilombolas e indígenas, por exemplo. Evidentemente, ao mesmo tempo, os negros são as maiores vítimas desse processo colonizatório, sendo arrancados de sua terra natal, transformados em escravizados e sequestrados para a América. Não é o objetivo, neste contexto, diminuir a tensão entre senhor e escravizado, mas demonstrar que o negro teve papel fundamental neste processo, mesmo que, por vezes, contraditório. Aliás, é a contradição o elemento crucial da existência.

Nessa análise, ao traçar a dialética entre os conceitos de colônia, *cultus* e cultura, o crítico literário Alfredo Bosi entende que o *colonus* é, por definição, quem cultiva a terra.

---

<sup>9</sup> Existem outros vários contadores de histórias que são tão legítimos quanto os historiadores.

<sup>10</sup> Segundo o historiador Mateus Fávaro Reis, *Abya Yala*, na língua do povo Kuna (atual região da Colômbia), significa *Terra Madura*, *Terra Viva* ou *Terra em Florescimento* e é termo originário para se designar o território que hoje conhecemos como América. Há outras denominações para regiões dentro de *Abya Yala*, como Tawantinsuyu, Anahuac, Pindorama, esta última sendo esta última o nome dado pelos povos tupis-guaranis a atual região do litoral brasileiro.

Nesses termos, os negros vindo das Áfricas foram um dos principais agentes nas Américas, atentando ao fato de que a maior parte da força motriz econômica deste território, por séculos, foram as pessoas negras. O cultivo e a cultura do Brasil foram essencialmente negros. Dessa forma, para se propor que a cultura brasileira seja negra, como defende, é preciso considerar que o processo de dominação provocado pela escravidão, apesar de todo peso, foi imperfeito, sendo a resistência a este processo enormemente significativa. Assim, quando consideramos os quilombos, vemos a resistência não somente posta como ampliada. Entretanto, nos âmbitos estruturais e estruturantes, contudo, o sistema escravocrata foi forte e incisivo. Não obstante, é nas brechas, no silêncio, que os quilombolas atuaram e atuam.

Seguindo a análise do termo colônia, Bosi revela sua estratégia metodológica: “começar pelas palavras talvez não seja coisa vã”, tendo em vista que as relações entre os fenômenos deixam marcas no corpo da linguagem (Bosi, 1992, p.11). Nestes termos, sendo a agência laboral, religiosa, militar, política e cultural dos negros tão significativas, porque há tanto silenciamento sobre as vozes e expressões negras? Um caminho para se responder esta inquietação é perceber que, na falta de registros escritos, temos diversos outros meios de conhecer a presença negra. Sejam eles a arte, a música, a culinária, a religião, a cultura, como um todo, não são tradicionalmente reconhecidos pela historiografia. Além do mais, há o campo das afetividades, da propriedade, dos ofícios tradicionais, da política, da estrutura militar, dentre outras práticas que vêm sendo resgatadas. Ou seja, o silêncio é uma opção da imensa maioria dos historiadores.

Nesse sentido, entendemos que agência negra também se deu e se dá através da linguagem, uma vez que falar é existir absolutamente para o outro, como aludido por Frantz Fanon. Falar na acepção de existir é moldar significado e significância ao mundo (Fanon, 2008, p.33). Sendo assim, o negro, ainda que constantemente ameaçado e silenciado, imprimiu sua (re)existencia nas raízes das Américas através do processo de aquilombamento. Partindo desta perspectiva, a historiografia brasileira pouco tem debatido sobre os movimentos quilombolas nas Minas Gerais. É estereotipado como “quilombos” formações análogas à Palmares, que são, na verdade, a exceção da história dos movimentos quilombolas no Brasil, ainda que uma das mais importantes. Em adendo, é importante ressaltar que a instituição escravista vicejou nas Américas por quase quatrocentos anos. Como veremos adiante, a América portuguesa foi o território que mais recebeu africanos escravizados em todo o mundo e, durante os séculos XVIII e XIX, Minas Gerais, e mais especialmente a atual região de Mariana e Ouro Preto, foi o epicentro deste genocídio traslatício. Sendo assim, cabe ter um

olhar um pouco mais atento para a região mineradora<sup>11</sup> e entender as formas em que o corpo negro buscou se inserir neste espaço.

---

### **1.1: CORPOS NEGROS: A DESTERRITORIALIZAÇÃO.**

Os quilombos mineiros, em suas várias interfaces, constituem o que se pretende elucidar neste trabalho. Para tal, será explanado algumas das dinâmicas de organização quilombola de que se há registro. Vale ressaltar, de início, que o quilombo é visto aqui como uma contradição dentro dos sistemas colonial, imperial e republicano. Uma, entre várias contradições. E é justamente essa contradição que permitiu o negro ser humanizado<sup>12</sup>. Minas Gerais é um território com uma vasta, ainda que pouco estudada, presença de quilombos. Segundo o historiador Clóvis Moura:

O [escravizado] é apresentado como simples componente passivo da dinâmica histórica e social, isto para que se possa estabelecer um conceito de estrutura sem contradições. No entanto, bem outra foi a verdade. O [escravizado] do Brasil nunca foi o elemento passivo como é apresentado. Em que nível ele contribuiu para a dinamização do sistema? A pergunta não é de fácil resposta se somente se procurar ver a sua afirmação no processo de trabalho. No entanto, para nós, é justamente o abandono do trabalho que o [escravizado] dinamiza (por negação) o sistema e se afirma como sujeito histórico coletivo. (Moura, 1987, p.9)

Ao se tratar da história das pessoas negras, no Brasil, o discurso hegemônico parte quase sempre da perspectiva escravocrata. Afinal, a instituição escravista vicejou nas Américas por quase quatrocentos anos. Veja bem: quatro vezes mais que a experiência de trabalho livre (Florentino; Amantino, 2012, p. 261). Estima-se que foram violentamente sequestrados 4.864.374 africanos para a América portuguesa, entre os anos de 1538<sup>13</sup> e 1866. O número em si já é assustador, mas provavelmente fôra muito maior por conta da imprecisão dos documentos oficiais aliada ao tráfico ilegal, que ocorre até a atualidade. Outro dado muito importante e pouco mencionado é o número de exportações de pessoas escravizadas, na América portuguesa, no mesmo período: 5.532.118. Dados mais recentes, do projeto Slave Voyages, indicam 5.848.266 pessoas traficadas, entre os anos de 1501 e 1875.

---

<sup>11</sup> Com exceção do continente africano, o Brasil é o lugar com mais negros no mundo. Ademais, a região dos Inconfidentes, em percentual, só fica atrás de Salvador/BA no contingente populacional de pessoas negras no país inteiro. Dessa forma, é importante olhar para a região como uma região predominantemente negra.

<sup>12</sup> O quilombo representa, também, um protesto ao sistema colonial. Por isso é uma instituição radical, negando tanto socialmente quanto economicamente o regime escravista. Nega-o na medida em que cria e recria uma unidade de protesto sócio-cultural, restabelecendo a cidadania confiscada do escravizado. É uma brecha que representa a contradição e a falha do sistema colonial.

<sup>13</sup> É impossível de saber, precisamente, quando o primeiro africano traficado pisou na América portuguesa, pois não há fontes documentais que constam tais dados. A tese mais aceita e amplamente difundida na historiografia é a de que no ano de 1538, Jorge Lopes Bixorda, arrendatário de pau-brasil, teria traficado para a atual Bahia os primeiros escravizados africanos.

**Imagen 4:** Índice de pessoas escravizadas no período de 1501 a 1875.

The screenshot shows a web-based data visualization tool for the Trans-Atlantic Slave Trade. At the top, there's a header with the logo 'SLAVE VOYAGES' and navigation links for 'Trans-Atlantic', 'Intra-American', 'People of the Atlantic Slave Trade', 'Resources', 'About', 'Blog', and 'EN'. Below the header, a sub-header reads 'Trans-Atlantic Slave Trade - Estimates' with buttons for 'View All' and 'Reset All'. A 'Time Frame' section allows setting the period from 1501 to 1866. To the right, there are tabs for 'Tables', 'Timeline', and 'Maps'. The main area displays a table with columns for 'Spain / Uruguay', 'Portugal / Brazil', 'Great Britain', 'Netherlands', 'U.S.A.', 'France', 'Denmark / Baltic', and 'Totals'. The table contains data for various time periods, such as 1501-1525, 1526-1550, etc., with specific numbers for each category. Buttons for 'Update' and 'Download Table' are at the bottom right of the table area.

	Spain / Uruguay	Portugal / Brazil	Great Britain	Netherlands	U.S.A.	France	Denmark / Baltic	Totals
1501-1525	6,363	7,000	0	0	0	0	0	13,363
1526-1550	25,375	25,387	0	0	0	0	0	50,762
1551-1575	28,167	31,089	1,685	0	0	66	0	61,007
1576-1600	60,056	90,715	237	1,365	0	0	0	152,373
1601-1625	83,496	267,519	0	1,829	0	0	0	352,844
1626-1650	44,313	201,609	33,695	31,729	824	1,827	1,053	315,050
1651-1675	12,601	244,793	122,367	100,526	0	7,125	653	488,065
1676-1700	5,860	297,272	272,200	85,847	3,327	29,484	25,685	719,675
1701-1725	0	474,447	410,597	73,816	3,277	120,939	5,833	1,088,909
1726-1750	0	536,696	554,042	83,095	34,004	259,095	4,793	1,471,725
1751-1775	4,239	528,693	832,047	132,330	84,580	325,918	17,508	1,925,315
1776-1800	6,415	673,167	748,612	40,773	67,443	433,061	39,199	2,008,670
1801-1825	168,087	1,160,601	283,959	2,669	109,545	135,815	16,316	1,876,992
1826-1850	400,728	1,299,669	0	357	1,850	68,074	0	1,770,978
1851-1875	215,824	9,300	0	0	476	0	0	225,609
Totals	1,061,524	5,848,266	3,259,441	554,336	303,526	1,381,404	111,040	12,521,337

Fonte: Slave Voyages. Acesso em: 20 de jul. de 2023: Disponível em:

<https://www.slavevoyages.org/assessment/estimates>

Sendo assim, conclui-se que a América portuguesa foi a região que mais importou e exportou pessoas escravizadas em todo o mundo (Florentino; Amantino, 2012, p. 267). Dessa maneira, o tráfico humano aliado ao trabalho escravizado, tanto de indígenas quanto de africanos, definitivamente, foram práticas que sustentaram a coroa europeia nas Américas. Com efeito, o Brasil é o país que mais recebeu africanos escravizados no mundo, e essas pessoas carregaram consigo a sua cultura e suas inscrições nos territórios que ocuparam. Destaca-se aqui, principalmente, os deslocamentos da população negra entre Áfricas e Américas, entre as ilhas caribenhas e a região mineradora, entre o Nordeste e o Sudeste, entre culturas e movimentos negros, entre quilombos, batuques e terreiros. Para compreender as complexidades que envolvem essas diásporas, a historiadora Maria Beatriz Nascimento cunhou os termos “transmigração” e “transatlanticidade”. Sumarizando, em decorrência dos processos de diásporas, os africanos transplantados tiveram seus corpos desterritorializados. Como afirma poeta, rainha do Rosário, professora e doutora Leda Maria Martins:

“Arrancados de seu domus familiar, esse corpo, individual e coletivo, viu-se ocupado pelos emblemas e códigos do europeu, que dele se apossou como senhor, nele grafando seus códigos linguísticos, filosóficos, religiosos, culturais, sua visão de mundo.” (Martins, 2021, p.24)<sup>14</sup>

<sup>14</sup> “Entendemos a desterritorialização como o movimento pelo qual se abandona o território, é operação da linha de fuga, e a reterritorialização, como o movimento de construção do território”. (Deleuze; Guattari, 1997b, p.224 *apud* Haesbaert, 2009, p.127). Os agenciamentos têm como características os movimentos de desterritorialização/reterritorialização, os estados de coisas (agenciamentos maquínicos) e os enunciados (agenciamentos coletivos de enunciação). O movimento de desterritorialização produz, como já dissemos, linhas de fuga, que se podem reterritorializar em outros planos. De outro lado, o movimento de reterritorialização comprehende as maneiras como um agenciamento compõe um plano de expansão do território. (Ferreira, 2010)

A tentativa de arrancar do negro a sua linguagem, estética, religião, território e cultura, no processo denominado de aculturação, desencadeou um longo processo identitário do devir negro. Não obstante, essas pessoas, mesmo que sequestradas de seu *domus* familiar, construíram brechas para (re)existirem no sistema colonial transatlântico. Os negros carregaram consigo as suas diversas Áfricas, formando núcleos africanos nas Américas, ou Amérfricas, como propõe Lélia Gonzalez (Fonseca, 2021, p.89). Posto isto, tais núcleos se adequaram a realidade da escravidão e buscaram formas de existir através da linguagem opressiva do sistema colonial, sejam em organizações rurais ou urbanas.

A experiência da escravidão neste território deixou marcas profundas nas relações sociopolíticas-culturais e afetivas dos grupos negros marginalizados. A sociedade brasileira formou-se a partir da escravidão de milhares de africanos e seus descendentes. Todavia, em um espaço de contradições e brechas, esses indivíduos buscaram formas de resistir e (re)existir nas terras do outro lado do Atlântico. Assim, a forma de (re)existência mais conhecida são os movimentos quilombolas. Segundo Abdias do Nascimento, “quilombo não significa escravizado fugitivo. Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão social” (Nascimento, 1980, p.263). Esta é a perspectiva que trabalharemos nesta pesquisa.

Há registros de quilombos em todos os lugares por onde o corpo negro passou, desde as ilhas caribenhas e América espanhola<sup>15</sup> até o norte do continente. Os quilombos representam para o negro, sobretudo, a busca por humanização. Cabe destacar, de início, que o quilombo não representa apenas uma reação ao sistema escravista, mas uma ação. Não se reduz apenas ao fenômeno da resistência, mas também da existência. Este conceito será melhor abordado posteriormente.

Os quilombos são organizações relacionadas com a espacialidade na qual estão inseridos. A maior parte dos quilombos que se tem registros são itinerantes, muito diferentes de formações sedentárias famosas, como o Quilombo de Palmares. Deste modo, os quilombos são formações plurais, complexas e multifacetadas. Vale sublinhar que não haviam apenas pessoas negras nos quilombos. Também é constatada a presença de *crioulos*<sup>16</sup>, brancos e indígenas. Essa complexa relação sociopolítica-militar-cultural possibilitou a diversas pessoas

---

<sup>15</sup> O termo designado aos movimentos quilombolas, no contexto da América espanhola, é *marrons*. A palavra vem do espanhol e tem como tradução livre “de cima do morro”. Outros termos análogos são encontrados em diversas documentações, como *cimarra*, *cimarrón*, *cumbes* e *palenques*.

<sup>16</sup> Denominação dada a pessoas nascidas nas Américas. Também é comum encontrar na documentação o termo “mulato”, que possui duas possíveis origens: a primeira do latim *mulus*, que significa mula; a segunda tem origem no árabe, *muwallad*, nome dado àquele que é nascido de pai árabe e de mãe estrangeira, ou de pai escravizado e de mãe livre.

uma experiência diferente da colonial, por mais que, em alguns casos, congruente com a dinâmica escravocrata. Sendo assim, não existe um aquilombamento igual ao outro. Mas há semelhanças, continuidades e rupturas entre eles. Correlações, rivalidades e contradições, sendo a contradição uma das possibilidades de humanização dos quilombolas, antes negada pelos colonizadores. Nessa ótica, o quilombo representa uma negação ao sistema escravista.

---

## 1.2: OLHARES NEGROS: ENXERGAR O INVISÍVEL.

Há maneiras de ver  
Maneira de ser  
Maneira de ter  
Maneira de ver  
Cara-metade  
Cara-metade

Quero te ver na cidade  
Todo munda busca  
Ninguém acha você  
A cidade assusta, mas vai amanhecer

'Xô falar, 'xô te explicar pra tu tentar me entender  
Babilônia, várias formas pra tentar te prender  
    Bate bumbo bate caixa bate coxa bum-bum  
    Bate sem precipitar que o papo é bom de render

Cada palavra que tu guarda na boca vira baba  
Filosofia eu adquiro lendo Gandhi e Sai-Babba  
Ragga eu ouço Shabba, no sertão, Luiz Gonzaga  
Peleja tá dobrada aqui se faz, aqui se paga, sim  
(Baiana System, “Invisível”, 2017)

A história dos quilombos é uma história de constantes silenciamentos e apagamentos. Infelizmente não há muitas documentações oriundas dos próprios quilombolas nos séculos XVIII e XIX. A maior parte são documentos produzidos pelo agente opressor. É uma história feita por mãos brancas que buscaram marginalizar as formações quilombolas, colocando-as como transgressoras e sempre subalternizadas. Sendo assim, o historiador, ao olhar para os documentos coloniais, deve ser cauteloso para não comprar a retórica da colonização. É importante olhar para as intenções, entrelinhas e silêncios presentes nesses documentos, que não são apenas parciais, como também ignorantes, no sentido de ignorar, propositalmente, outras narrativas. Como bem enfatizado pelo medievalista Jacques Le Goff:

O documento não é inócuo. É antes de mais nada o resultado de uma montagem, consciente ou inconsciente, da história, da época, da sociedade que o produziram, mas também das épocas sucessivas durante as quais continuou a viver, talvez esquecido, durante as quais continuou a ser manipulado, ainda que pelo silêncio. [...] O documento é monumento. Resulta do esforço das sociedades históricas para impor

ao futuro – voluntária ou involuntariamente – determinada imagem de si próprias. No limite não existe um documento-verdade. Todo documento é mentira. Cabe ao historiador não fazer o papel de ingênuo [...] porque qualquer documento é, ao mesmo tempo, verdadeiro – incluindo, e talvez sobretudo, os falsos. (Le Goff, 2003, p.472)

A priori, os documentos sobre os quilombos demonstram mais a perspectiva colonialista vigente à época do que sobre os próprios quilombolas em si. É um documento verdadeiro e falso ao mesmo tempo, como acentuado por Le Goff. É uma mentira, e toda mentira tem um fundo de verdade.

O passado é sempre atualizado pelo presente, e compete ao presente trazer novos olhares sobre os quilombos. Olhares negros. O negro<sup>17</sup> visto por ele mesmo. Trata-se, portanto, de escrever uma outra *práxis* quilombola através de mãos negras, como proposto pela historiadora Maria Beatriz Nascimento.

Baseados nos documentos de repressão oficial, os estudos dos quilombos caem sempre na análise do momento do ataque da ordem social vigente aos estabelecimentos negros. Nesse particular eles são sempre considerados a partir do seu sentido de luta armada contra o regime, inexistindo estudos aprofundados sobre os momentos de paz, em que a sociedade de um modo geral, e os senhores e moradores em particular, toleraram-nos, mantendo relações econômicas e às vezes de clientela com os “quilombolas”. [...] As estruturas internas dos quilombos, que mantêm desigualdades sociais em seu seio, embora não idênticas às desigualdades de um sistema moderno. [...] A historiografia contenta-se somente em marcar a capacidade de luta e de resistência dos negros envolvidos nesses sistemas e, ampliando, a resistência do povo negro de um modo geral, através dos tempos. Daí a generalização do termo “quilombo” para indicar variadas manifestações de resistência, generalização permeada pela postura ideológica dos pesquisadores. (Nascimento, 2021, p. 107-109)

Trazer novas perspectivas e descolonizar o termo “quilombo” torna-se fundamental para se entender a história do próprio movimento quilombola no Brasil. Uma história para além de Palmares.

Neste contexto, lancemos os olhares para as Minas Gerais, principal veio da escravidão no Brasil. Os dados sobre o número exato de escravizados na capitania durante o período escravocrata são imprecisos, mas estima-se que as cifras tenham crescido significativamente ao decorrer dos séculos. Durante o século XVIII, o auge da exploração aurífera fez da capitania o centro nevrálgico da escravidão nas Américas. Dessa forma, como

---

<sup>17</sup> Cabe destacar a polissemia do termo “negro”. Aqui interpreto não apenas como uma cor de pele ou como uma etnia, mas como uma construção advinda das relações de alteridade proposta pelo agente colonial, no caso branco. O negro como uma criação da tecnologia do racismo. Negro como tudo que o branco não é, e a branquitude como um *ethos*, não uma raça. O indígena, por exemplo, no início do processo colonial era denominado como “negro da terra”. O historiador e músico Gustavo Pereira Marques, conhecido popularmente como Djonga, destaca em um verso que “o bang não é apenas cor, interpretam, parece que ainda estão no ano lírico. Pela cor cê só não sente o que eu sinto, mas pela boca e pelas atitudes, branco é seu estado de espírito” (Trecho da música “VOZ”, lançada em 13 de Março de 2019, no álbum “LADRÃO”). Para uma discussão mais profunda, tem-se os estudos sobre raças e racismos, do professor Bruno Silva, da Universidade Federal do Pernambuco (UFPE), em seu livro “Genealogias Mazombas”, de 2016.

propõe Alencastro, a noção de território nacional só se cria a partir da exploração de ouro nas Minas Gerais (Alencastro, 1998, p. 193-207). Já no século XIX, a província de Minas continuaria a contar com o maior contingente de escravizados da América portuguesa e, posteriormente, do Brasil, especialmente em razão da agropecuária e mineração.

Segundo o historiador Moacir Rodrigo de Castro Maia, a região mineradora tornou-se um dos agrupamentos com maior diversidade étnica de africanos na América. Durante o início do século XVIII, os termos da Vila Rica de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto e da Vila do Ribeirão de Nossa Senhora do Carmo (respectivamente as atuais cidades de Ouro Preto e Mariana) representaram as áreas com maior população escravizada da capitania de Minas Gerais, mobilizando mais de 50% da mão de obra total do território (Maia, 2022, p. 92-93). Para elucidar, somente em Vila Rica, o contingente de cativos saltou de 6.721, em 1716, para 20.863 em 1735. Com relação a Vila do Carmo, salta de 6.834, em 1716, para 17.376 na década seguinte, no ano de 1728.

Objetivando complementar estes dados, apresento *Os reais quintos e a lista dos escravizados do termo da Vila do Carmo*, documento importantíssimo datado de 1723, que detalha a quantidade de pessoas escravizadas na sede, arraiais e freguesias.

**Tabela 1:** Os reais quintos e a lista dos escravizados do termo da Vila do Carmo.

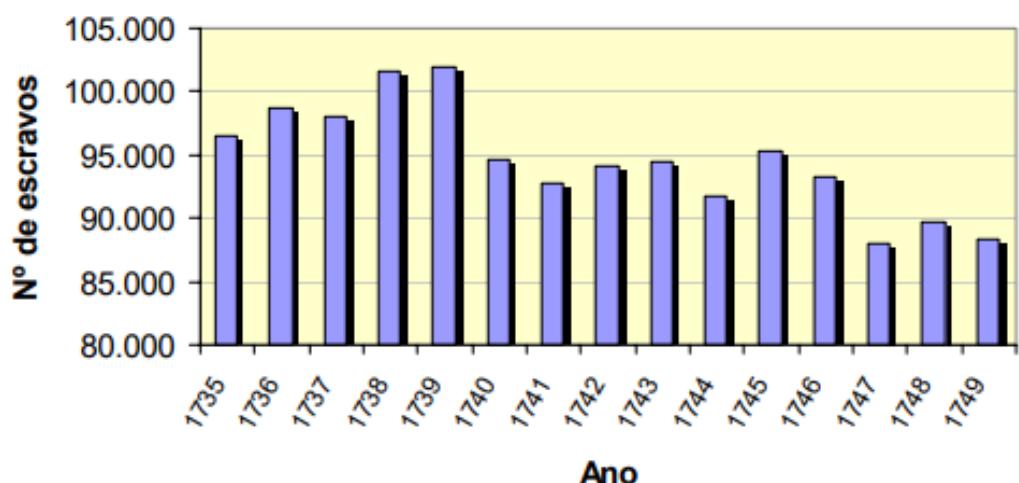
Localidade:	Quantidade de Escravizados:	Percentual (%):	Número de vendas e lojas:	Percentual (%):	Ouro (Oitavas):
Vila do Carmo:	1.193	7.53%	84	18.18%	3.873 - 3/4
Monsus:	361	2.28%	06	1.29%	948 - 3/4
Passagem:	2.078	13.12%	77	16.66%	5.950 - 1/2
Itacolomi:	423	2.67%	01	0.21%	1042 - 1/2
São Sebastião:	1.098	6.93%	24	5.19%	2952 - 1/4
Sumidouro:	658	4.15%	22	4.76%	1856 - 3/4
São Caetano:	484	3.05%	13	2.81%	1329 - 1/4
São Caetano Rio Abaixo:	539	3.40%	09	1.94%	1417 - 1/4
Brumado:	558	3.52%	09	1.94%	1463 - 1/2
Gualaxo do Sul:	301	1.90%	02	0.43%	756 - 1/2
Furquim:	1.262	7.97%	10	2.16%	3191
Pinheiro Rocha:	375	2.36%	06	1.29%	983
Bacalhau:	562	3.55%	11	2.38%	1496 - 1/4
Guarapiranga:	621	3.92%	25	5.41%	1801
Antônio Pereira:	712	4.49%	23	4.97%	2000
Camargos:	542	3.42	12	2.59%	1459
Gama:	299	188%	01	0.21%	740 - 1/4
Bento Rodrigues:	365	2.24%	18	3.89%	1072 - 1/4
Inficionado:	1.471	9.29%	41	8.87%	4057
Catas Altas:	1.193	7.53%	68	14.71%	5501
<b>Total:</b>	<b>15.828</b>	<b>100%</b>	<b>462</b>	<b>100%</b>	<b>43.893 - 3/4</b>

Fonte: Reais quintos e lista dos [escravizados] do Termo da Vila do Carmo de 1723, AHCMM, Cód . 166.

Este documento foi produzido sob a necessidade de um controle maior da arrecadação do Direito Real sobre o número de escravizados de cada senhor, como também da contribuição de cada indivíduo liberto e daqueles que possuíam vendas e lojas estabelecidas nos povoados da capitania. Como constatado acima, em um curtíssimo período temporal a população aumentou consideravelmente, o que dificultava o controle administrativo. Cabia ao governador reunir os representantes das vilas mineiras nas denominadas “juntas”. Através da informação do número dos cativos se fazia a base do cálculo, estipulando o valor da contribuição que os senhores deveriam quitar sob o número dos escravizados.

Chamo atenção também para o fato de, naquele momento, as regiões de Furquim, Passagem, Catas Altas e Inficionado registrarem quantidade de escravizados maior ou igual que a própria sede, o que demonstra a importância das freguesias para a economia da época. Como veremos adiante, Furquim é atualmente um importante núcleo quilombola e sempre houve quilombos na região, tendo em vista a quantidade de cativos que, obviamente, tentavam fugir da condição de escravizados o tempo inteiro. Essas regiões, ainda hoje, possuem uma quantidade significativa de pessoas negras, superando o percentual de 80%.

**Gráfico 1:** População escravizada em Minas Gerais na primeira metade do século XVIII.



Fonte: (Bergad, 2004, p.149)

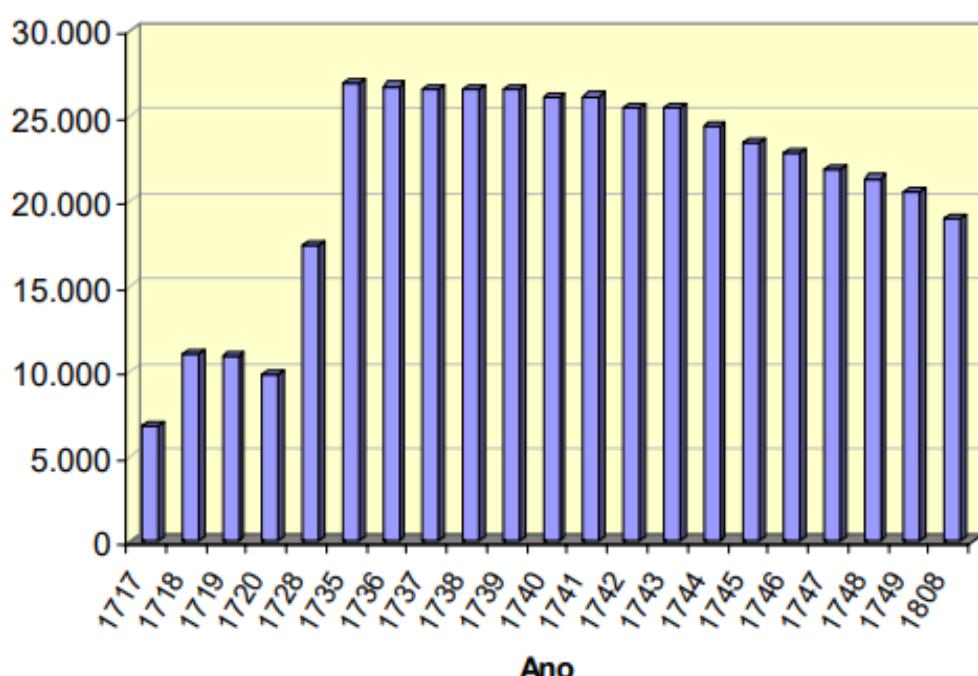
No que tange a segunda metade do século XVIII, os historiadores Álvaro de Araújo Antunes e Marco Antônio Silveira apontam uma ascensão considerável na quantidade de cativos, alcançando o número de quase 250.000 mil pessoas escravizadas na capitania:

No que se refere à capitania de Minas Gerais, as investigações de Herbert Klein e Francisco Vidal Luna identificaram um aumento constante do número de escravizados ao longo da primeira metade do século XVIII: 20.000 cativos em 1710; 35.000 em 1717; 100.000 em 1730. Em 1760, década na qual se inscreve o rol de confessados aqui analisado [da freguesia de Guarapiranga], o número de

[escravizados] nas Minas, ainda em ascensão, teria atingido a quantia de 249.000 indivíduos. Assim, os 2.173 [escravizados] contabilizados no rol de 1766 representariam 0,9% do total de cativos de toda a capitania, um número pequeno que deve ser considerado à luz da incompletude do documento e da extensão das Minas Gerais e de Mariana. (Antunes; Silveira, 2022, p. 473-496)

Outros historiadores cogitam aumentar este número. Em 1789, durante a Inconfidência Mineira, estima-se que havia cerca de 330.000 escravizados na capitania. Nota-se uma enorme imprecisão nos dados, sobretudo no que tange a segunda metade dos setecentos. Todavia, no caso específico de Mariana, tem-se números mais precisos.

**Gráfico 2:** População escravizada em Mariana durante o século XVIII.



Fonte: (Bergad, 1994, p.499)

Ademais, o historiador Renato Pinto Venâncio aponta que a Vila do Carmo foi responsável pela maior parte da arrecadação da Fazenda Real durante a primeira metade do século XVIII. Sendo assim, tem-se noção da dimensão de pessoas escravizadas na região.

Mariana foi um dos principais centros escravistas das [Minas] Gerais, reunindo, no ano de 1718, 10.937 [escravizados], do total de 34.475 cativos mineiros dedicados à faina aurífera. A futura capital da primeira diocese mineira respondia por quase um terço da renda fiscal amealhada nas Gerais. Para se ter idéia da quantidade de ouro produzido na Vila do Carmo, basta mencionar que em 1721 o volume auferido na cobrança do Quinto local alcançou 104,3 kg de ouro, valor extremamente elevado perante os 367,5 kg coletados no conjunto da capitania. Mesmo reconhecendo a fragilidade do registro fiscal, pode-se afirmar que a produção aurífera marianense oscilava, no início da década de 1720, em torno de meia tonelada anual. (Venâncio, 1997, p. 165-181)

No caso brasileiro, o comércio transatlântico de pessoas escravizadas só viria a ser repreendido em 1850, com a Lei de n. 581, de 4 de setembro de 1850, conhecida como Lei

Eusébio de Queirós. Vale ressaltar que a lei só foi instaurada sob enorme pressão interna, dos próprios movimentos negros e quilombolas, e externa, sobretudo do Império da Grã-Bretanha, que proibiu o comércio de africanos no ano de 1807, logo após a Revolução Haitiana. É importante contextualizar a política internacional na virada pros oitocentos para compreender que há, de fato, uma queda significativa na quantidade de pessoas legalmente escravizadas em toda América portuguesa, precipuamente pelos diversos movimentos abolicionistas que inflamaram durante todo o século XIX. Apesar disso, Minas Gerais continuou sendo a maior província escravista do Brasil, que foi o último país nas Américas a abolir a escravidão. No ano de 1872, cerca de 320.000 pessoas estavam em condição de escravizadas nas Minas Gerais, advindas agora não da diáspora transatlântica, mas majoritariamente interna do próprio Brasil<sup>18</sup>.

Com relação a etnia dessas pessoas africanas traficadas nas regiões de Vila do Carmo e Vila Rica, no período de 1718 até 1723, foram identificadas pelo menos quarenta grupos étnicos distintos, sendo a maioria composta por mina, angola, benguela, congo e courá. Provavelmente, o número era muito maior, atentando para a dificuldade e falta de interesse das autoridades coloniais em saber e registrar as diversidades africanas. Deste modo, os africanos, seus descendentes e as formações quilombolas foram e são partes integrantes da dinâmica social mineira, atentando para a quantidade de pessoas negras que ocuparam o território. Clóvis Moura alude o fato de que:

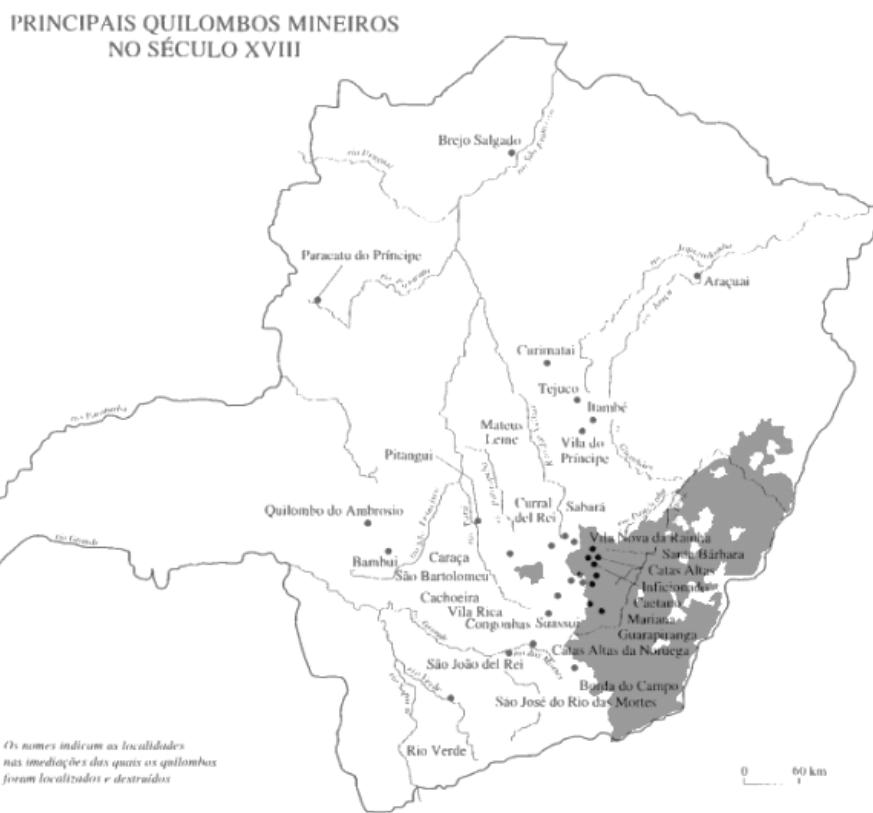
Onde houve escravidão houve resistência. E de vários tipos. Mesmo sob ameaça de chicote, o [escravizado] negociava espaços de autonomia com os senhores ou fazia corpo mole no trabalho quebrava ferramentas, incendiava plantações, agredia senhores e feitores, rebelava-se individual e coletivamente. (Reis; Dos Santos Gomes, 1996, p. 9)

Dentre as formas de ocupação do território, os quilombos rurais, conhecidos também como “campesinos”, constituíram uma das mais completas e complexas formas de (re)existência africana e reação à escravidão já vistas. Carlos Magno Guimarães, antropólogo, aponta que entre os anos de 1711 e 1798 foram oficialmente destruídos mais de 160 quilombos na capitania, sendo a maioria localizados na região mineradora (Reis; Dos Santos Gomes, 1996, P.142). Detalhe: esta é apenas a quantidade de quilombos oficialmente destruídos. Não há número relativos aos existentes. Contudo, é possível pressupor que era um número bem maior.

---

<sup>18</sup> O que ocorre é uma migração interna de escravizados da região mineradora para outras áreas, notadamente a do Ribeirão das Mortes. Esse processo é nomeado pela historiografia como “acomodação evolutiva” (Andrade, 2010).

**Mapa 1:** Os principais quilombos rurais mineiros com registro de destruição no século XVIII e, em destaque, o território do Termo de Mariana no final do século XVIII.



Fonte: (Diório, Alves, Antezana *apud* Pires, 2012, p.45)

As dinâmicas das organizações quilombolas, além de fornecerem uma alternativa ao sistema escravagista, proporcionaram diversas práticas culturais, religiosas, militares, políticas e econômicas. Algumas práticas comuns identificáveis na documentação são as organizações de fugas, assaltos, roubos, relações comerciais clandestinas com contrabandistas de minérios, fazendeiros, negras de tabuleiro<sup>19</sup> e, por fim, relações afetivas estabelecidas entre pessoas escravizadas, forras e quilombolas. Era comum também o vínculo com as irmandades de homens pretos e pardos, como a de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia, presentes em Mariana e Ouro Preto.

A partir do mapa supracitado nota-se a existência massiva de quilombos na região do Termo de Mariana<sup>20</sup>. Dessa forma, cabe apontar que a existência de quilombos próximos aos centros urbanos não só provocou desgastes ao escravismo enquanto sistema econômico, mas a

<sup>19</sup> As conhecidas negras de tabuleiro comercializavam artigos *secos & molhados* e eram vítimas de inúmeras posturas da Câmara. Eram proibidas de circular próxima às áreas de mineração, pois havia o temor de que elas facilitassem furtos e contrabando quilombola, tendo em vista a relação e capacidade de organização que tais grupos possuíam.

<sup>20</sup> O termo de Mariana é um documento do século XVIII que postula, em síntese, a circunscrição judiciária e territorial sob a administração da câmara de vereança do município.

sociedade escravista como um todo, corroborando com as ideais abolicionistas que eclodiram, mormente, no século XIX. Os quilombos possibilitaram ao negro uma nova forma de inserção cultural e política nas Américas, para além da agência laboral.

---

### **1.3: OUVIDOS NEGROS: OUVIR O SILENCIO.**

É comum analisar a agência negra através da revolta e da violência, considerando que a maior parte da documentação a que temos acesso são os documentos da repressão colonial e das guerras travadas contra os quilombolas. Não obstante, cabe destacar também os momentos de paz, em que a sociedade tolerava a existência de quilombos nas proximidades dos centros urbanos e até mesmo dentro destes, nas conhecidas “casas de quilombo”, onde mantinham relações econômicas e às vezes de clientela com os quilombolas campesinos. A presença negra nos chamados batuques, nagôs, rodas de jongo e bantos é assinalada como os “quilombos urbanos” formados de dentro da urbes<sup>21</sup>. Donald Ramos assinala que, contraditoriamente, os quilombos funcionavam como uma válvula de escape do sistema escravista, diminuindo, até mesmo, as tensões entre o senhor e o escravizado. Vê-se, portanto, o quilombo como parte intrínseca e contradição da sociedade mineira escravocrata, mesmo com suas dicotomias, rupturas e continuidades.

Outrossim, ocorria a repressão às práticas culturais e manifestações religiosas, como as capoeiras, os congados e os calundus, fazendo com que esses quilombos urbanos fossem saindo dos centros e se fixando nas periferias, evitando a repressão das autoridades coloniais. De acordo com Cláudia Damasceno Fonseca:

Assim, em Vila Rica e em outras localidades, “bandos” da câmara exigiam que as mulheres expusessem suas mercadorias em mesas do lado de fora de suas casas, e não “portas adentro”. As freqüentes festividades, “batuques e danças de negros” realizadas nessas vendas eram outra razão para restringir suas atividades; algumas câmaras procuraram impor horários para seu fechamento, e até mesmo proibir a circulação de “homens e mulheres, negros e mulatos” pós o anoitecer. (Fonseca, 2019, p.23)

Entende-se aqui o quilombo como um espaço de produção cultural e intelectual das mentalidades negras. Um território onde a liberdade pode ser experienciada, ainda que

---

<sup>21</sup> Em relação a Vila Rica, Donald Ramos sugeriu que tais quilombos em áreas urbanas se transformaram em “válvula de escape” para o sistema, já que não o ameaçava, e revoltas escravas de grandes proporções não surgiam. Mas é possível abordar o fenômeno dos quilombos urbanos e suburbanos a partir também da cultura urbana com os batuques, ajuntamentos, calundus e fugas intermitentes. Uma evidência aparece na terminologia “casa de quilombo” utilizada nas cidades - principalmente Salvador e Rio de Janeiro - para designar a repressão de pequenos grupos de fugitivos na cidade e articulados com práticas de batuques, capoeiras e outras formas de “ajuntamentos” de [escravizados], libertos, africanos e crioulos, muitos dos quais não necessariamente fugidos. (Dos Santos Gomes, 2015)

fortemente limitada por fatores disciplinares internos aos quilombos e pelas forças repressivas que agiam contra a instituição. Mesmo após o fim constitucional da escravidão as populações negras continuaram se aquilombando em diversos territórios, processo este que pode ser percebido na origem da ocupação dos morros e terrenos devolutos que deram origem às grandes favelas brasileiras.

Mariana é uma cidade importantíssima para se entender a formação quilombola, devido a quantidade de quilombos em seu entorno e dentro dela. Sua presença é marcada pelos batuques<sup>22</sup>, que incomodavam e ameaçavam a cultura que se pretendia portar como hegemônica. Era comum ocorrerem em todos veios da cidade, influenciando até mesmo a forma na qual eram tocados os sinos das igrejas centrais das irmandades de Nossa Senhora do Rosário, São Francisco de Assis, Nossa Senhora do Carmo e até mesmo a Catedral Basílica de Nossa Senhora da Assunção, conhecida como Catedral da Sé, todos esses sacro-monumentos datados da segunda metade do século XVIII. Eram os próprios escravizados que tocavam os sinos.

Até os dias de hoje é possível ver, ou melhor, ouvir a influência dos batuques nos toques dos sinos nas igrejas centrais<sup>23</sup>. Segundo o sineiro Leonardo Francisco Santos Ribeiro, a cultura africana dos batuques penetrou na cultura sacra. É uma forma de africanização da própria instituição católica. Mesmo sob a condição de escravizado e no centro colonial, essas pessoas encontraram brechas para inserir sua cultura e sua existência. Já Warlei Malta, sineiro parceiro do Leonardo, argumenta que “o pessoal da rua Direita não gosta muito do barulho dos sinos”, mas segue tocando. Para ele, “sino é igual linguagem, tem que saber. É igual à escola de samba. Tem gente que não gosta, mas nós toca assim mesmo” (Sinos, 2016). A transmissão da arte de tocar sinos é passada dos mais velhos para os mais novos, de geração em geração. Warlei e Leonardo são jovens negros que ajudam a manter essa tradição secular; uma tradição africana. No ano de 2009, a linguagem dos batuques dos sinos foi registrada pelo Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) como patrimônio nacional, porém, na ata, não há nenhuma menção a presença africana e afrodescendente na construção desse patrimônio.

---

<sup>22</sup> O “batuque” é um termo genérico utilizado pelos colonizadores para denominar diversas práticas culturais e religiosas dos africanos. Em muitos casos, se confundem com os “calundus” e práticas de terreiros de candomblé. Essa generalização, além de demonstrar a ignorância dos colonizadores, é um instrumento político de apagamento da cultura africana. É uma generalização proposital. Optei em utilizar este termo no sentido de ressemantizá-lo, atribuindo outros valores e desmembrando o termo em diversas outras práticas culturais.

<sup>23</sup> Na impossibilidade de experienciar os batuques dos sinos através dos textos, trago como referência o projeto “Som dos Sinos”, que produziu um site com vários relatos de diversas cidades, incluindo Mariana. Para ouvir, basta entrar no seguinte site: [https://somdosinos.com.br/sinos\\_app/](https://somdosinos.com.br/sinos_app/)

É importante destacar também que esses batuques estão presentes em outras diversas manifestações da cultura afrobrasileira. Exemplo notório é a capoeira, também tombada como patrimônio nacional em 2008, que cabe aqui um breve parêntese. Segundo o capoeira e historiador Angelo de Oliveira Teixeira:

A história disciplinar enquanto código de escrita traz em si a intenção de lidar com todos os passados existentes, e se comporta de maneira imperialista ao lançar seu olhar temporal, e geograficamente localizado na modernidade europeia, sobre os passados não ocidentais. (Teixeira, 2022, p.187).

Silvio Luís de Almeida, em sua obra *Racismo Estrutural*, ao refletir sobre a temática, faz o seguinte apontamento:

A ciência tem o poder de produzir um discurso de autoridade, que poucas pessoas têm a condição de contestar, salvo aquelas inseridas nas instituições em que a ciência é produzida. Isso menos por uma questão de capacidade, e mais por uma questão de autoridade. É da natureza da ciência produzir um discurso autorizado sobre a verdade. (Almeida, 2019, p. 45)

Teixeira, em consonância com Almeida, aponta que “esta autoridade não é e nem pode ser autoritária. Ela demanda legitimidade. E a legitimidade pressupõe condições de possibilidades legítimas: tanto epistêmicas quanto éticas” (Teixeira, 2021, p.15). Ademais, o historiador conclui que a temporalidade fundida na história disciplinar exclui outras temporalidades, ou seja, outras existências. Portanto, “é necessário romper com essas concepções, sem ignorá-las. Afinal, o tempo é tão importante aos historiadores que eles mesmos se esquecem de problematizar” (*Ibid.*, p.188).

A roda de Capoeira Angola é um ritual extremamente complexo e multifacetado, devido às suas várias origens africanas e também indígenas. Aliás, defendo aqui que a própria origem do nome “capoeira” é do tronco linguístico-cultural tupi. Capoeira vem de *ka’ a puera*. *ka’ a* pode significar mata ou mato, e *puera* pode significar o que foi, ou apodrecido (Centurion, 2014). Ao fugirem para os quilombos, os africanos em muitos casos se escondiam em áreas de mata rasteira, de agricultura indígena. Essa mata rasteira também é conhecida como “capoeira”. Ora pois, a capoeira não somente é um estágio de aquilombamento, como um próprio quilombo, que mantém suas práticas, normas, culturas e saberes.

No que tange o contexto territorial marianense, na escola quilombola de Capoeira Oxalufã, do mestre Damião<sup>24</sup>, são oito os instrumentos utilizados: três berimbau, dois pandeiros, um atabaque, um agogô e um reco-reco (Teixeira, 2022, p.190). Segundo Pedro Abib, “por meio da ginga e da musicalidade se ensina e educa no interior da roda, não

<sup>24</sup> O Mestre Damião é responsável por reativar a capoeira no território de Mariana. Nascido no ano de 1961, começou a praticar capoeira em meados de 1970 e é discípulo do Mestre Paulo Brasa, este responsável por reativar a capoeira em Ouro Preto. Damião criou sua escola, a Oxalufã, em 1978, sendo uma das escolas mais antigas do Estado de Minas Gerais.

somente para a prática do jogo e do ritual como para toda a vida social, passando de uma geração a outra um conhecimento ancestral e que só se encontra ali” (Abib *apud* Teixeira, 2022, p.191). Ademais, as ladinhas também funcionam como ferramentas didáticas no ensino e mobilização para o ritual. Ainda conforme Teixeira, “sua escolha para ser cantada não é aleatória ou arbitrária”. Esta prática é muito semelhante às formas de manutenção e transmissão dos batuques dos sinos. Os toques dos sineiros fazem parte do cotidiano de uma pessoa que vive em Mariana, e tem uma função informativa e cultural muito importante, pois marcam as horas e também anunciam eventos na cidade.

Nessa ótica, os batuques dos sinos são extremamente semelhantes aos batuques reproduzidos nos berimbaus nas rodas de capoeira. Esta pesquisa não tem como eixo central a capoeira, mas entendo que a capoeira e o quilombo são linguagens da mesma língua. É importante destacar que essas pessoas escravizadas que tocavam os sinos eram músicos hábeis, e excelentes em seu fazer artístico. Não sabemos seus nomes, suas histórias e sua linhagem<sup>25</sup>, mas sabemos de sua arte, e a arte foi a principal forma de (re)existência dos afrobrasileiros neste território. É difícil sinalizar que o toque dos sinos veio da Capoeira, mais provável é que tanto a Capoeira quanto o som dos sinos tinham um ancestral em comum: a cultura de tambor vinda das Áfricas. Ancestral este que também é visto no afoxé, no calundu, no samba, no pagode, no blues, no jazz, no bebop e no hip-hop. Nesta percepção, a parte substancial da música não é o som, mas o silêncio. O silêncio no intervalo entre cada nota cria toda uma narrativa, e esta é a narrativa que estamos tentando ouvir.

---

#### 1.4: BOCAS NEGRAS: O SILENCIO ENSURDECEDOR.

Os batuques faziam parte da paisagem sonora de Mariana durante os séculos XVIII e XIX. Um exemplo vultoso data de 1772, quando um jovem benguela, escravizado, morador de Mariana, de nome Francisco, denunciou o sacerdote africano, de nome Félix, nos seguintes termos: disse que teve “notícia que vários negros e negras estavam fazendo batuques num local fora do arraial de São Sebastião”. Interessado em “ver as tais danças”, ele foi ao sítio indicado “e viu que o autor das danças era o negro Felix, [natural de] Cabo Verde, [o qual] entrou a fazer calundus por arte diabólica fazendo perder os sentidos a uma negra, Maria Angola [...]” (Mott, 2008, p. 99-100).

---

<sup>25</sup> Angelo Teixeira define linhagem como o caminho de Mestres que interliga um grupo a um africano que ensinava Capoeira. No caso da Escola de Capoeira Oxalufã, o Mestre Damião foi aluno do Mestre Paulo Brasa, que foi aluno de Mestre Caixote, que aprendeu com Mestre Caiçara, que foi aluno de Mestre Aberrê, que por sua vez aprendeu a Capoeira com um africano, conforme narra a oralidade da escola Oxalufã (Teixeira, 2021, p.14).

O curandeiro africano Felix abordou o benguela Francisco querendo saber se sofria de alguma moléstia. Francisco respondeu que “sentia umas picadas” no corpo. Ele foi convidado pelo curandeiro para voltar outro dia e fazer o tratamento “com efeito foi e achou as mesmas danças de calundus [...].” Félix era conhecido nas redondezas, formava discípulos, ensinava “aos outros várias adivinhações”, tendo sido, inclusive, preso, anos antes, pelo capitão de Ordenança e punido pelo governador das Minas (Pires Neto, 2020, p.89).

Segundo Josias Pires Neto, é provável que o benguela Francisco soubesse que naquela “paragem fora do arraial” se praticava “danças de calundus”. O fato de ter dito ao curandeiro que estava com algum problema de saúde e de ter retornado ao calundu para promover a cura indica que este pode ter sido o seu propósito inicial (Pires Neto, 2020, p.89-90). Francisco, na tentativa de diminuir a sua infração de ir em um terreiro, relatou à autoridade colonial responsável pelo inquérito que, inicialmente, foi ao local das danças por ouvir dizer que os negros estavam promovendo batuques, na época, entendidos como práticas cotidianas e normais das pessoas africanas escravizadas.

Outro caso interessante data do ano de 1822. Como consta na documentação, as pretas forras de nome Francisca do Rosário e Maria dos Anjos, residentes no centro de Mariana foram notificadas pela justiça pois seu vizinho, João Nepomuceno Encarnação, homem branco, estava ligeiramente incomodado com os “batuques” que aconteciam até tarde da noite na residência de Francisca, que alugava a casa de Maria dos Anjos. Fora o argumentado pelo vizinho que ocorriam “várias festas” que acabavam por destruir o telhado da casa e importunava a política de “bem viver”<sup>26</sup>. Os batuques passaram a ser proibidos em Mariana no ano de 1829, conforme a lei de 1º de Outubro do ano anterior, que estabelece as posturas policiais em todo território do termo.

São proibidos nesta Cidade e Arraiais do Termo, ajuntamentos de homens e mulheres, para batuques e outros fins ainda mais perniciosos, e ofensivos à moral Pública, devendo serem multados em dois mil e quatrocentos réis pela primeira vez, pela segunda o duplo, e seis dias de Cadeia cada um dos indivíduos, que for achado em tais ajuntamentos, e o que der Casa sofrerá sempre a pena dobrada.<sup>27</sup>

Mesmo que proibidos e fortemente silenciados, os batuques não pararam de acontecer. Quiçá mudaram de local, ficando cada vez mais nos entornos, becos e vielas dos núcleos urbanos. O exemplo abordado dos sinos demonstra a transmutação dos batuques, saindo dos terreiros para as igrejas.

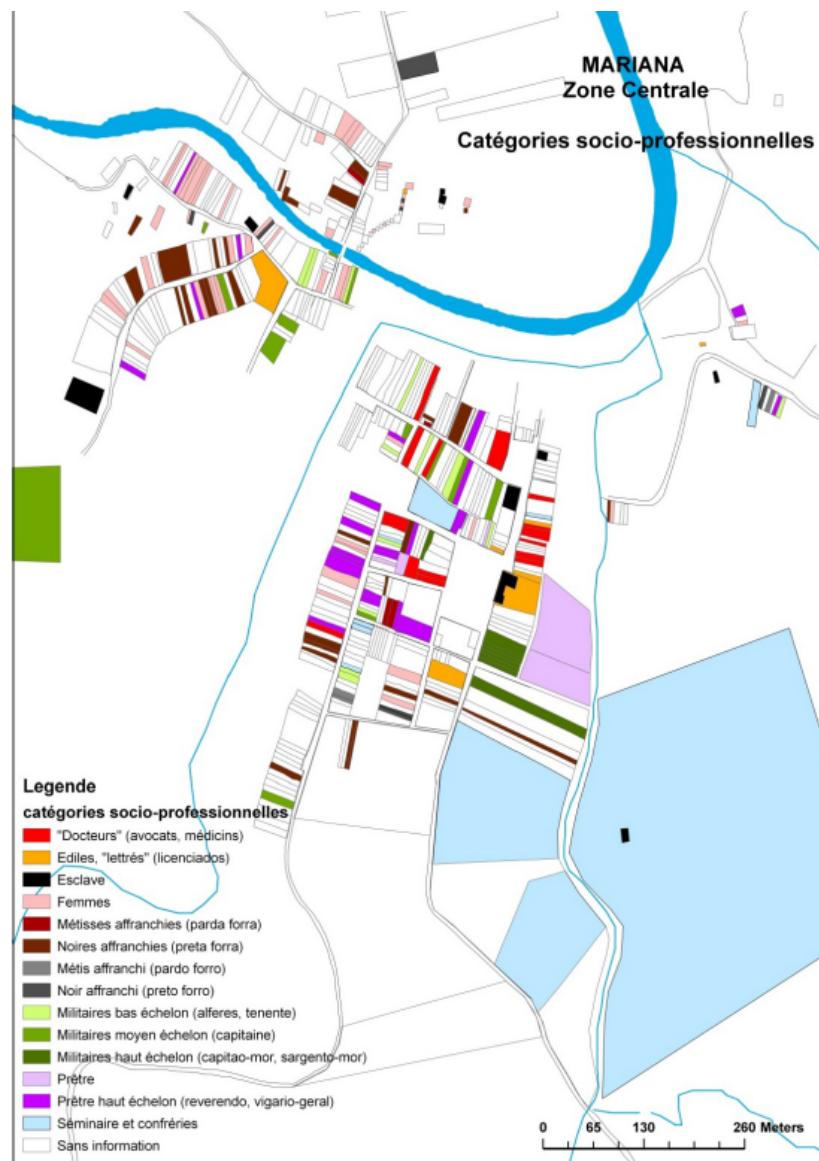
<sup>26</sup> Fonte: Arquivo Histórico da Casa Setecentista de Mariana (ACSM), Notificação, Segundo Ofício, Código 173, Auto 4199, ano de 1822.

<sup>27</sup> Fonte: Artigo 23 das Posturas da Câmara Municipal de Marianna, ano de 1829. Fonte: Arquivo Público Mineiro (APM), código número 44, registro de auto número 2697, suporte CMM ROLO-15 - GAV. E-2 . Disponível em: <http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/modules/cmmdocs/photo.php?lid=21432>

## 1.5: ROSTOS NEGROS: A TERRITORIALIZAÇÃO.

Em Mariana, como demonstrado por Cláudia Damasceno, o negro começa a ocupar, desde o século XVIII, as regiões periféricas, como foco no São Gonçalo e em Mata Cavalos, regiões atualmente marginalizadas.

**Mapa 2:** Categorias sócio-profissionais dos foreiros da área central de Mariana em 1752-1754.



Fonte: (Fonseca, 2019, p.26)<sup>28</sup>

<sup>28</sup> Em vermelho e laranja, uma parte da elite lettrada ("doutores", "licenciados", escrivães e outros oficiais camarários); em verde-escuro militares de alta patente; em rosa, mulheres brancas sem condição especificada, em tons de marrom, pretas e pardas forras; em tons de cinza, pardos e pretos forros. Os retângulos pretos correspondem aos edifícios institucionais (civis e religiosos). Uma única parcela, diminuta (não identificável nesta escala) é relacionada com os escravizados e referida como "senzala", na "praia" do rio do Carmo, junto ao serviço de minerar dos irmãos Botelho. (Fonseca, 2019, p.26)

No início do XIX, a cidade possuía cerca de dois mil habitantes, e no que tange a etnia dessas pessoas, 81% eram considerados pretas ou pardas. Em 1837, a estrutura social marijanense não sofreu alterações quantitativas, tendendo a se manter no decorrer das próximas décadas (Magalhães, 2012, p. 149).

Vale sublinhar que, neste contexto, a espacialidade não é restrita a urbes, sendo o espaço rural não um contraponto ao urbano, mas sim um conjunto. Convém analisar que no século XVIII, o que temos como rural, na verdade, era mais populoso e denso do que a própria urbes, o que complexifica ainda mais a análise. Também é importante entender a própria formação quilombola como uma *alter-urbes*. São várias formas de se experienciar o espaço, e essas formas são também modelos de narrativas históricas. A cidade, bem como os quilombos, em sua forma estrutural, revela algo sobre a sociedade na qual está inserida. O silenciamento e o apagamento da ocupação do espaço<sup>29</sup> de pessoas negras em Minas Gerais é um projeto político que visa agenciar apenas o branco. O ordenamento do espaço e como os quilombolas se organizavam é também uma forma de discurso e agenciamento. Por fim é válido frisar que os quilombos não eram grupos isolados. Se articulavam, de forma discreta e silenciosa, se protegiam através de uma extensa rede de comunicação entre si e também com fazendeiros, mineradores e comerciantes locais. Eram formas de organizações políticas, econômicas e culturais altamente complexas. No decorrer do próximo capítulo veremos uma breve contextualização do próprio termo quilombo e como ele se constitui de forma polissêmica, com sua origem provavelmente marcada nas Áfricas.

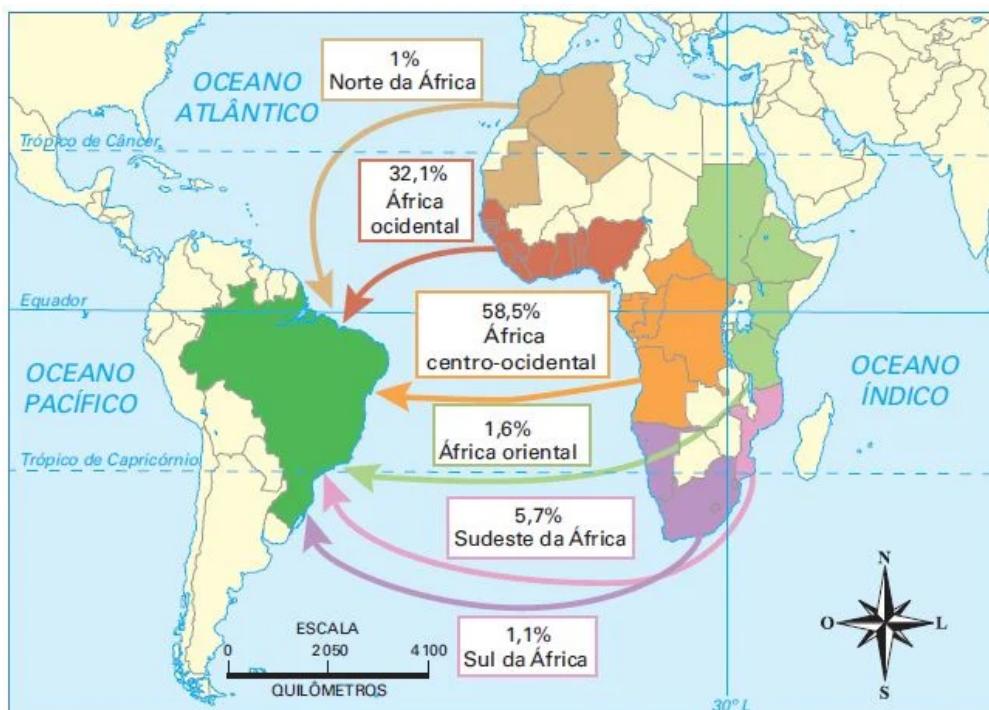
---

<sup>29</sup> Também ocorre no caso das pessoas indígenas. Contudo, não é o enfoque deste projeto, apesar da confluência entre quilombolas e indígenas. Deixo como sugestão para uma pesquisa futura.

## CAPÍTULO 2: OS KILOMBOS.

Destaca-se também a complexidade envolvida na própria terminologia da palavra “quilombo”, entendendo a conceituação e contextualização do termo bem como suas origens, significados, significantes e usos<sup>30</sup>. É incerta a origem do conceito, contudo, assim como os africanos escravizados no continente americano, esse termo atravessou o Atlântico, provavelmente vindo das Áfricas, provenientes dos portos da Guiné, Costa da Mina, Angola, Moçambique e das ilhas portuguesas na costa do continente. No início do período colonial, o termo mais utilizado pelos portugueses era “mocambo”, que significa, em tradução livre, “forma de erguer casa”. As palavras “mocambo” e “quilombo” são originárias do tronco linguístico bantu, presente na região central da África.

**Mapa 3:** A maior parte dos africanos escravizados vieram da África centro-occidental (região bantu) e África ocidental (região iorubá).



Fonte: Folha de S. Paulo. São Paulo, Caderno Mais, 21 de abril de 2004, p.17. Disponível em:

<https://cursoenemgratuito.com.br/trafico-negreiro/>

<sup>30</sup> Vale ressaltar que nas regiões das Minas Gerais, um vocábulo comum encontrado nas documentações é o termo “calhambola”. Conforme Martiniano José da Silva, “a palavra quilombo no Brasil, com seu substantivo calhambola, termo muito usado no Brasil nos tempos coloniais significando o negro fugido, o negro do mato, homiziado nos quilombos, prevalecendo na denominação de tais negros o nome quilombola com suas variantes de origem inclusive indígena: canhimbora, caiambora, canhembora e canibora, significando o índio fugido, manifestando a mesma “ânsia libertária” dos africanos. Aliás, assim estranhamente deformado em caiambola, caiambora, calhambola ou carambola, como se achava o termo indígena canhambora, foi melhor que ficasse prevalecendo o hibridismo quilombola, aproveitado na literatura mineira pelo romancista Bernardo Guimarães, na conhecida novela *Uma Lenda de Quilombos*” (Silva, 1998, p.17)

A primeira referência a quilombos encontrada em documentos da repressão data de 1559. Segundo a historiadora Maria Beatriz Nascimento, a origem da palavra tem correlação com a etnia dos Imbangalas (também conhecido como Jagas), que dominaram o território da atual Angola na segunda metade do século XVI. Sob a ótica dos portugueses, os Imbangalas eram povos terríveis. Viviam majoritariamente de roubos e eram populações nômades. Não criavam animais para transporte e alimento, assim como não cultivavam plantações. Eram abertos a receber estrangeiros, estes desde que iniciados<sup>31</sup>. Tais descrições, alinhadas às especificidades da etnia, constituirão a instituição denominada pelos colonos como *Kilombo*. Segundo a historiadora, “*Kilombo* aqui recebe o significado de instituição em si. Seria *Kilombo* os próprios indivíduos ao se incorporarem à sociedade Imbangala.” (Nascimento, 1985, p.43)

Nota-se que o termo *Kilombo*, neste caso, não possui associação ao escravismo, mas sim ao acampamento militar de povos africanos. O *Kilombo*, no contexto da África pré-colonial, surge como um termo para caracterizar grupos militares e também seus ritos. A associação a escravidão se dá a partir do comércio negreiro entre portugueses e outros reinos africanos, onde as caravanas de comércio que carregavam pessoas escravizadas e também locais onde essas pessoas ficavam presas eram intituladas como *quilombo*.

Também há outras prováveis origens para o termo. Segundo o antropólogo Kabengele Munanga, é importante destacar que o quilombo moderno é uma instituição transcultural que recebeu contribuições de diversas culturas, como lunda, imbangala, mbundu, kongo e ovimbundu.

Algumas evidências linguísticas vêm em apoio para esclarecer a origem dos quilombos. Entre o povo mundombe de língua umbundu, perto de Benguele, a palavra quilombo significava campo de iniciação, no século XIX. No moderno umbundu padrão, tem-se a palavra *ocilombo*, que se refere ao fluxo de sangue de um pênis recém-circuncidado, e *ulombo*, que designa um remédio preparado com o sangue e o prepúcio dos iniciados no campo de circuncisão e que é usado em certos ritos não especificados. A raiz -lombo, que constitui a base de todas essas palavras, identifica a palavra quilombo como sendo unicamente ovimbundu, uma vez que contrasta com a palavra cokwe e mbundu para as cerimônias de circuncisão: mukanda. (Munanga, 1996, p. 56-63)

O significado de quilombo que se aproxima do senso comum data somente de 1722, onde há documentações as quais consideravam “quilombo como todo grupo acima de quatro negros, com ranchos, pilões e modo de se aí conservarem [...]” (Amantino, 1998, p.109). Anos depois, em 2 de dezembro de 1740, em resposta a Dom João V, então rei de Portugal, em consulta ao Conselho Ultramarino, a Coroa determina que quilombo deveria ser entendido

---

<sup>31</sup> Um aspecto importante do rito de passagem dos iniciados era a incorporação de várias etnias na mesma sociedade guerreira.

como “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles” (Nascimento, 1985, p.43). Segundo Nascimento, é neste contexto que a palavra “fugitivo” é associada a “quilombola”. Todos esses termos eram utilizados de forma concomitante e também se misturavam. São conceitos dentro de conceitos que se elaboram em novos conceitos a depender do contexto sócio-político o qual estão sendo aplicados.

Sendo assim, tem-se noção da complexidade que envolve a história dos quilombos, que acompanhou todo o processo de colonização, interiorização e formação do Estado-nação brasileiro. Durante toda a sua trajetória, o termo quilombo e suas variantes abrangem conotações voltadas a resistência negra ao processo de escravidão. Sendo assim, o quilombo representa uma tecnologia ancestral fundamental para o fomento ao reconhecimento da identidade negra brasileira e afirmação étnico-racial.

---

## **2.1: ANGOLA JANGA: UMA BREVE HISTÓRIA DA HISTORIOGRAFIA DOS QUILOMBOS NO BRASIL.**

Trarei agora uma sucinta história da historiografia dos movimentos quilombolas no Brasil. Durante o período colonial não foi possível localizar obras feitas com o objetivo de traçar narrativas sobre os mocambos e os quilombos, porém há documentos que narram expedições contra quilombolas e contam os mais diversos crimes efetuados por eles, desde furtos a assassinatos. Essa era a visão corrente à época sobre os movimentos quilombolas. Representavam, sobretudo, um perigo à ordem vigente, tendo como maior exemplo o grande quilombo dos Palmares, nomeado pelos próprios quilombolas como Angola Janga<sup>32</sup>, na Serra da Barriga, então capitania do Pernambuco e atual Estado de Alagoas.

Mesmo um quilombo tão importante como a União dos Palmares, foi quase completamente apagado da história colonial, restando vestígios apenas do fim de sua existência. Só temos acesso ao final de sua existência. Vale ressaltar que Palmares é datado do final do século XVI, sendo destruído oficialmente apenas mais de cem anos depois, em 1695, a partir das expedições do bandeirante paulista Domingos Jorge Velho. Em adendo, há relatos de comunidades remanescentes resistindo na região até o início do século XVIII. Foram inúmeras tentativas de destruir Palmares por parte dos holandeses e portugueses, mas, por

---

<sup>32</sup> Angola Janga, em quimbundo, significa “pequena Angola”. Outra possível origem do nome é a união entre duas grandes nações, a Jaga, dos Imbangalas, e a N’gola, que deu origem ao nome do país Angola.

mais um século, este quilombo se manteve em pé como uma verdadeira nação<sup>33</sup> africana no território americano.

Dado esse breve parêntese sobre a importância de Palmares, o interesse pelos estudos sobre os quilombos, no âmbito colonial, só começou de fato durante o período do império, durante o século XIX, através do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro (IHGB), fundado no ano de 1838, que possuía um enorme acervo documental sobre Palmares. Sendo assim, no ano de 1841 foi escrito pelo diplomata Rodrigo de Souza da Silva Pontes o primeiro texto sobre quilombos no Brasil. Se tratava de *As Guerras nos Palmares*, que, em síntese, descreve os grandiosos feitos militares sobretudo do bandeirante Domingos Jorge Velho, esse sendo caracterizado como um exímio “caçador” de indígenas e quilombolas (De Almeida, 2022, p.110).

Anos depois, em 1871, há um dos mais significativos textos sobre os quilombos: *Uma História de Quilombolas*, escrito por Bernardo Guimarães. Cabe destacar que era um conto literário ficcional, circunscrito em Vila Rica no ano de 1821, que narra a história de amor entre pessoas escravizadas e alforriadas. Os quilombolas, no romance, são retratados como figuras próximas da barbaridade, enquanto o branco como um exemplo de civilidade (*Ibid.*, p.111). Todavia, apesar da contradição, é uma forma de humanizar as pessoas escravizadas e enfatizar as complexas redes de relações afetivas que elas possuíam: negros escravizados, quilombolas e alforriados. Esse romance, que provavelmente surgiu da cultura oral, não se alicerçando completamente em fatos reais, abriu brechas para se reinterpretar a história dos quilombos no Brasil, entendendo os quilombolas para além da marginalidade.

Em 1905, o eugenista Nina Rodrigues publica, no jornal Diário da Bahia, *A Tróia negra: Erros e Lacunas da História de Palmares*. O texto é uma das primeiras análises históricas do famoso quilombo e consistia em negar que a organização palmarina fosse uma sociedade organizada, apenas pelo pressuposto de serem africanos, tidos como biologicamente inferiores na época (*Ibid.*, p.113). Contudo, o principal objetivo de Nina Rodrigues era usar dos quilombos para comprovar que o negro era incapaz de se organizar. O autor acreditava que o objetivo dos fugitivos era o de retornar à “barbárie africana”. Ele

<sup>33</sup> Há registros documentais na Torre do Tombo que comprovam o acordo de paz entre o quilombo dos Palmares e a Capitania de Pernambuco. Nas denominadas “Relações das Guerras Feitas aos Palmares de Pernambuco no Tempo do Governador D. Pedro de Almeida, de 1675 a 1678” é retrata as investidas ao quilombo: “Este foi o primeiro estrago que sentiram aqueles países, esta foi a primeira fortuna com que se ensaiaram as nossas resoluções, este foi o último aplauso com que corou o Mestre de Campo general de Pernambuco; tendo a glória de ser o único restaurador destas capitâncias e o renome de ser o primeiro conquistador dos Palmares” (Carneiro, 1958. p.206). Contudo, vê-se através deste documento que o quilombo dos Palmares era tido como uma outra nação que deveria ser conquistada. Durante o XVII, o termo “conquista” é amplamente utilizado nas Américas e era comum a construção dos mitos dos heróis conquistadores, como é o caso de Hernán Cortés e Francisco Pizarro, no século anterior (De Oliveira Fernandes, 2021).

intentou utilizar do quilombo para justificar o racismo científico presente em suas publicações. O eugenista foi um intelectual influente na primeira metade do século XX e corroborou fortemente para a percepção vulgar dos quilombos como movimentos pequenos e sem importância.

Já na década de 1930, tem-se Gilberto Freyre, que apesar das inúmeras problemáticas que envolvem o mito da democracia racial, naquele contexto, foi importante ao interpretar os quilombos como permanências africanas no território brasileiro. O escritor abriu caminho para se fazer uma análise cultural e política a respeito dos quilombos (*Ibid.*, p.114). Assim, no ano de 1946 tem o lançamento do livro mais clássico sobre a historiografia quilombola: *Guerra dos Palmares*, escrito por Edison Carneiro. O autor habilitou a interpretação de Palmares como uma resistência cultural e reforça a ideia do quilombo como um pedaço da África transplantado para o nordeste brasileiro. Se para Nina Rodrigues era um problema a presença africana, para Edison Carneiro, era valorizada. É uma obra que inaugura uma nova perspectiva sobre o quilombo dos Palmares e influencia diversos outros autores, como Abdias do Nascimento, Maria Beatriz Nascimento, Clóvis Moura, João José Reis, Flávio dos Santos Gomes, Mário Maestri, Pedro Paulo Funari, Carlos Magno Guimarães, Tarcísio José Martins, Pablo Lima, Silvia Lara, Mariléa de Almeida, dentre outras e outros.

Dessa forma, vemos em um primeiro momento, sobretudo dos séculos XVII ao XIX, a perspectiva historiográfica do quilombo como barbaridade, coisificação e passividade do africano. O quilombo como algo inexistente e constante apagado da história. Na segunda metade do século XX, é inaugurada uma perspectiva contra hegemônica de entender o quilombo como um transgressor do sistema colonial e um agente paralelo. São estudos que buscaram humanizar os africanos e seus descendentes, traçando seus agenciamentos através dos crimes cometidos pelos quilombolas, como furtos, roubos, assaltos e assassinatos. O perigo dessa narrativa é olhar para o quilombo como uma instituição feita através da guerra e para a guerra, negando a capacidade de organização e permanência dessas comunidades. Nesse sentido, surge a perspectiva da *pax quilombola*, proposta por Beatriz Nascimento nas décadas de 1970 e 1980. Trata-se, portanto, de entender como os quilombos se estruturam nos momentos de paz e vão para a guerra quando há a necessidade, em uma resposta às expedições colonialistas. A autora entendia que o quilombo era um sistema paralelo ao colonial e que seu estado natural era a paz.

Em uma contraperspectiva, Donald Ramos, no final da década de 1990, com base em uma forte pesquisa em acervos documentais, apontava para o movimento quilombola como parte integral do sistema colonial, em um aspecto de contradição.

O quilombo fazia parte do sistema escravocrata mais amplo e não era simplesmente uma fuga dele. Nas zonas mineradoras de Minas Gerais, os pequenos e grandes quilombos eram parte integral da sociedade colonial. Em certo sentido eles realmente funcionavam como uma válvula de escape, retirando aqueles [escravizados] incapazes ou não desejosos de permanecer no interior no tecido social. Os fugitivos rejeitavam o sistema social e cultural mas, na sua maioria, viviam como parte dele em termos econômicos. O quilombo era um aspecto comum da paisagem mineira e essa presença pode explicar a ausência de rebeliões escravas na zona de mineração durante a chamada Idade do Ouro. A rebelião representava em muitos casos um esforço para destruir o sistema, enquanto o quilombo era, pelo menos na superfície, apenas uma rejeição do sistema. O acesso fácil a quilombos muito próximos de centros mineradores favorecia o recrutamento dos [escravizados] mais descontentes com sua miséria e os líderes [escravizados] mais preparados para organizar rebeliões. (Ramos, 1996, p. 167, 1996)

O autor reinterpreta o olhar sobre as “casas de quilombo” e os “quilombos urbanos”. Segundo e ampliando a perspectiva de Donald Ramos, a autora Silvia Hunold Lara comprehende a coexistência do quilombo com as forças metropolitanas, em um movimento complexo de continuidades e rupturas com o sistema escravista.

Por fim, neste breve histórico historiográfico que construiu um cânone das pesquisas quilombolas no Brasil, gostaria de trazer as contribuições de Manolo Florentino e da Márcia Amantino, que foram fundamentais para esta pesquisa ocorrer. No já clássico artigo de 2012, intitulado *Uma Morfologia dos Quilombos nas Américas*, os autores traçam uma série de padrões observados em quilombos por todo o continente americano, desde dos padrões das fugas, das organizações, das formas de sobrevivência e da própria estrutura arquitetônica e urbanística dos quilombos. A partir de pesquisa em diversos arquivos, cruzamento de fontes e uma história comparativa, foi possível construir uma perspectiva dos movimentos que visou unir o fator da resistência com o fator da integração.

As evasões e a constituição de comunidades de quilombolas representava atitudes do [escravizado] que o humanizavam [...] Ajuntamentos fundados mais no princípio da adesão do que em saldos entre natalidade e mortalidade, mais na coleta, caça e roubos do que na agricultura como estratégia de reprodução econômica, ausentes de um poder civil ou militar estável e claramente legitimado [...] Aliadas à proteção representada por locais de difícil acesso, às informações e os bens obtidos por meio da interação com o entorno funcionavam como uma espécie de “acumulação primitiva”, que sedimentava a eventual transição da horda instável e constantemente à beira da extinção para a comunidade rural quilombola plena de sentido histórico [...] Tratava-se de uma estrutura com forte tendência a estabilização enquanto economia camponesa, que longe de ser autárquica, combinava estratégias diversas de sobrevivência, inclusive comerciais [...] Os indígenas serviam às autoridades locais como forças repressoras de quilombolas, como no caso dos tapuias que ajudaram os portugueses a destruir o quilombo de Palmares no fim do século XVII. (Florentino; Amantino, 2012, p. 259-297)

No final do artigo, há um trecho provocativo que me chamou a atenção. Segundo os historiadores:

As comunidades de fugitivos certamente nutriam a esperança de se constituir em alternativas à dura existência nas *plantations*, mas grupos assim não foram numerosos nem extensos. E mais: jamais lograram ameaçar os sistemas escravistas

como um todo. Os quilombos não foram responsáveis pela Revolução Haitiana que acabou por destruir a mais rica colônia americana do século XVIII. O continente americano jamais sentiu o impacto de algo como a ação dos escravos rebeldes sobre o sistema de *plantations* escravistas da ilha de São Tomé, no golfo da Guiné, onde comunidades de fugitivos e evasões levaram à superação da economia de exportação por dois séculos ou mais. (*Ibid.*, p. 293)

Não concordo, e o questionamento é o principal valor da ciência. Portanto, através desta pesquisa busquei demonstrar o porquê da minha arguição. Para tal, proponho uma perspectiva descolonial para se entender os movimentos quilombolas. Sendo assim, parto da perspectiva do *Quilombismo*, proposta por Abdias do Nascimento:

Os quilombolas dos séculos XV, XVI, XVII, XVIII e XIX nos legaram um patrimônio de prática quilombista. Cumpre aos negros atuais manter e ampliar a cultura afrobrasileira de resistência ao genocídio e de afirmação da sua verdade. Um método de análise, compreensão e definição de uma experiência concreta, o *Quilombismo* expressa a ciência do sangue [escravizado], do suor que este derramou enquanto pés e mãos edificadores da economia deste país. Um futuro de melhor qualidade para as massas afrobrasileiras só poderá ocorrer pelo esforço enérgico de organização e mobilização coletiva, tanto das massas negras como das inteligências e capacidades escolarizadas da raça para a enorme batalha no fronte da criação teórico-científica. Uma teoria científica inextricavelmente fundida à nossa prática histórica que efetivamente contribua à salvação do povo negro, o qual vem sendo inexoravelmente extermínado. [...] Genuínos focos de resistência física e cultural. Objetivamente, essa rede de associações, irmandades, confrarias, clubes, grêmios, terreiros, centros, tendas, afoxés, escolas de samba, gafieiras foram e são os quilombos legalizados pela sociedade; dominante; do outro lado da lei se erguem os quilombos revelados que conhecemos. Porém tanto os permitidos quanto os ‘ilegais’ foram uma unidade, uma única afirmação humana, étnica e cultural, a um tempo integrando uma prática de libertação e assumindo o comando da própria história. A este complexo de significações, a esta práxis afrobrasileira, eu denomino de quilombismo. (Nascimento, 1980, p.264)

A principal forma de existência e resistência dos africanos no território da América portuguesa foi a cultura, no amplo sentido aqui apresentado. Esta, por sua vez, sendo manifestada através dos vários movimentos quilombolas. É no quilombo que o negro pôde se criar e reinventar enquanto sujeito panafricano, apesar de sob forte repressão estatal. Deste modo, retomo a Beatriz Nascimento para se pensar uma proposta epistemológica quilombista:

A análise dos “quilombos” não pode obedecer à mesma linha de interpretação utilizada para os movimentos designados modernos, aqueles que ocorreram na Europa Ocidental desde o século XVIII, que são encaixados dentro do quadro socialista. Menos ainda aos movimentos operários e socialistas deste século. O fato de os quilombos” pertencerem à dinâmica da sociedade brasileira dos séculos de colonização e à posterior sociedade pré-capitalista e pré-industrial do século XIX os encaixa nos chamados movimentos sociais “arcaicos”, ou “primitivos”. Logo, uma interpretação vinculada às teorias de mudança social, notadamente a marxista, soa, em relação a eles, de modo exótico. (Nascimento, 2021, p.109)

Ao se tratar da história do Brasil, os movimentos quilombolas sempre estiveram presentes, ainda que fortemente silenciados e desarticulados, desde mitos sobre Palmares e Zumbi até mesmo a criminalização do movimento quilombola. Pouco se tem discutido sobre quilombos nas Minas oitocentistas. Os trabalhos mais consagrados se localizam

temporalmente nas décadas de 1980 e 1990, através de autores como Clóvis Moura e Carlos Magno Guimarães, onde a imagética do quilombo como resistência ao sistema escravista ganhou notoriedade. Segundo Moura, “há um *continuum* ideológico quando abordam a participação das populações não-brancas e do negro em particular na formação e desenvolvimento da nação brasileira” (Moura, 1990, p. 213). Tangenciando questões raciais, como abordado, a historiografia brasileira nos séculos XVIII e XIX caracteriza-se pela omissão ou subestimação completa ou quase completa em relação aos negros e não brancos, tendo vista o objetivo político da construção de um projeto nacional eugenista. Moura ainda enfatiza que a hierarquização das raças colocava o negro no último patamar da escala racial: “o negro era inferior, o fator de atraso do desenvolvimento social e do retardamento do nosso processo civilizatório” (Moura, 1990, p. 35). Este silenciamento ecoa até a atualidade, produzindo discursos de cunho fortemente colonialista. Segundo Robert Darnton:

Reconstruir mundos é uma das tarefas essenciais do historiador, e ele não empreende pelo estranho impulso de escarafunchar arquivos e farejar papel embolado - mas para conversar com mortos. Fazendo perguntas aos documentos e prestando atenção às respostas, pode-se ter o privilégio de auscultar almas mortas e avaliar as sociedades por elas habitadas. (Darnton, 1987, p.7)

Assim, entendendo o passado como um presente já passado, vemos um novo alvorecer na historiografia fortemente influenciada pelos movimentos quilombolas da atualidade. Cabe destacar também que nenhum desses autores citados nasceram em quilombos. É fundamental entender que, durante o século XX, os movimentos quilombolas e os movimentos negros possuíam demandas diferentes, apesar de congruentes. Os movimentos negros apropriam o termo quilombo, ressignificando-o para a pauta política corrente. O quilombo enquanto categoria histórica, ideológica e filosófica, por vezes, não converge com o quilombo enquanto uma categoria da realidade. Com isso, nem sempre o quilombismo e o quilombo são confluentes. Trata-se de uma teorização a partir de uma ideia de quilombo. É importante produzir novas epistemologias a partir das próprias comunidades quilombolas. Não se trata de descartar o trabalho feito pelos intelectuais dos movimentos negros, muito pelo contrário. Este trabalho fundamentou toda uma luta. A proposta é ampliar essa luta. Dessa forma, pretende-se explorar novas perguntas a este passado para se obter novas vozes, vozes estas silenciadas pela historiografia postulada como oficial.

---

## 2.2: HAITI: OS JACOBINOS QUILOMBOLAS.

Para além de resistir a violência do sistema escravista, essas pessoas buscavam encontrar novas formas de existir. Há poucos documentos onde podemos ouvir as vozes dessas pessoas, mas onde há, é possível constatar o óbvio: essas pessoas não se viam como simples objetos. Para tanto, buscaram formas de negarem o sistema colonial, desde as mais simples, como destruírem pequenas peças do engenho, até mesmo grandes rebeliões, como a de São Domingos, que inaugurou a segunda república livre e abolicionista que se tem conhecimento no mundo, a primeira foi a União dos Palmares.

Segundo o historiador Laird W. Bergad:

Se os plantadores e administradores coloniais cubanos estavam perenemente preocupados com o medo de “outro Santo Domingo”, durante o século XIX, no Brasil o espectro de “outro Palmares” assombrava as elites da mesma forma durante o século XVIII, especialmente em Minas Gerais durante o auge da mineração. A ameaça era tão grave que o governo da capitania criou uma unidade militar especial, ainda que pouco organizada, especificamente dedicada à caça e captura de fugitivos e à destruição de quilombos. Trata-se do Regimento dos Capitães do Mato, ou regimento de homens-do-mato. Estima-se que cerca de 15% das tropas recrutadas eram ex-escravizados. (Bergad, 2007. p.218)

Contrariando a perspectiva proposta por Manolo Florentino e Márcia Amantino, o historiador haitiano Jean Fouchard (Fouchard, 1981) demonstra que a virada do século XVIII para o XIX é marcada pela Revolução de São Domingos (1791-1804), que corroborou para a abolição do tráfico negreiro em diversas nações nas Américas. Fouchard entende também que esta revolução, além de ser uma das mais importantes do globo, é um movimento propriamente quilombola sobretudo no seu início. O impacto da revolução foi tão grande que gerou nas autoridades coloniais o haitianismo<sup>34</sup>, em síntese, o temor de ocorrer outras revoluções com tamanha proporção em outras nações escravistas, como o Brasil.

Traçar esse paralelo entre Palmares e São Domingos é fundamental para se compreender a dinâmica social mineira, tendo em vista que o arraial que daria origem à cidade de Mariana surge apenas um ano depois da morte de Zumbi, em 1696, e a Revolução Haitiana ocorreu um século depois, quando Mariana e Vila Rica de Ouro Preto eram os maiores centros econômicos e populacionais das Américas, sendo também centro nevrálgico

---

<sup>34</sup> A história da Revolução Haitiana é um marco. Sendo a maior revolta de pessoas escravizadas em busca de liberdade na história. Influenciou diversos outros movimentos de liberdade e, por terem conseguido vencer tropas das maiores nações da época, causou medo das elites (também conhecido como “haitianismo”) de diversos países de acontecer revoltas parecidas. A Revolução Haitiana foi um fator crucial para a abolição da escravidão em todo o mundo e um exemplo de resistência e ruptura, tornando-se a primeira república constituída por negros livres independentes da história, a partir de uma revolução armada, sendo a segunda república independente da América e a primeira a abolir a escravidão.

da escravidão, como citado anteriormente. Ora, não é difícil de se imaginar o temor das autoridades coloniais em acontecer uma revolução de tamanha magnitude nas Minas.

---

### 2.3: MINAS GERAIS: A TUMBA DA PAZ.

O haitianismo e o palmarismo<sup>35</sup> moldaram as relações políticas entre os senhores e os escravizados em todo o continente. Segundo Pablo Lima, e como veremos adiante:

Ao analisarmos as fontes da inquietação social nas Minas, constatamos a ocorrência do sentimento de medo da rebeldia escrava, ora explícito, ora implícito, desde os primeiros registros setecentistas sobre quilombos e outras formas de resistência. Evidencia-se ainda que o aparato burocrático administrativo implantado nesse período parece ter antecipado a possibilidade de rebeldia escrava devido à memória de Palmares. (Lima, 2008, p.55)

A título de exemplo, no ano de 1719, Pedro de Almeida, o Conde de Assumar, que residia na Vila do Carmo, escreveu ao ouvidor geral da comarca do Rio das Mortes:

Porque já então me andava remordendo este cuidado e tenho entendido que sem uma severidade mui reta contra os negros, poderá suceder que um dia seja este governo teatro lastimoso dos seus malefícios e que suceda o mesmo que nos Palmares de Pernambuco, ou muito pior, pela diferente liberdade que os negros têm neste governo [...] Sendo certo que não é verdadeira escravidão a forma em que hoje vivem quando com mais propriedade se lhe pode chamar liberdade licenciosa. [...] Os dias nunca amanhecem serenos: o ar é nublado perpétuo: tudo é frio naquele país, menos o vício, que está ardendo sempre [...] A terra parece que evapora tumultos; a água exalta motins; o ouro toca desaforsos; destilam liberdades os ares; vomitam insolência as nuvens; influem desordens os astros; o clima é tumba da paz e berço da rebeldião; a natureza anda inquieta consigo e, amotinada lá por dentro, é como no inferno. (Souza, 1989, p.32)

A experiência de Palmares ainda era viva e muito presente, afinal, as capitania de Pernambuco e Minas Gerais, naquele momento, faziam fronteiras. Palmares é, literalmente, vizinho de Minas Gerais. É “logo ali”.

Já nos seus primeiros anos, a região mineradora sofria ameaças contínuas dos mais diversos quilombolas. Não foi possível encontrar registros de comunidades quilombolas na região no final do século XVII, mas isso não quer dizer que não havia. A maior parte da documentação a respeito dos quilombos datam do século XVIII pois foi neste período que a punição para negros fugitivos aumentou consideravelmente. O próprio Assumar, em 1735, sugeriu cortar o tendão de Aquiles e os joelhos dos escravizados para dificultar as fugas.

---

<sup>35</sup> Segundo o historiador Pablo Lima, o *palmarismo* pode ser definido como medo da formação de grandes quilombos aos moldes Palmares. Temia-se a *palmarização* da região mineira. Tal noção é válida para se avaliar a fobia frente a rebelião escrava por parte das autoridades colonizadoras assentada em, pelo menos, dois pilares: 1) a memória dos afamados quilombos dos Palmares e da guerra secular travada entre autoridades e aquele grupo de quilombos; e 2) a realidade escravista, marcada nas Minas pela superioridade numérica da população escrava sobre a população livre durante boa parte do século XVIII (Lima, 2008, p.55).

Ademais, além dos castigos nos Pelourinhos, era exposta em praça pública a cabeça de quilombolas capturados a fim de gerar medo e receio.

Em 1730, o governador Dom Lourenço de Almeida escreve:

Cheias de negros ladrões e matadores, e é preciso que se castiguem com pena de morte executando-se nestas vilas para exemplo dos mais negros porque não havendo castigo podem ir crescendo em tão grande número que venham a dar o mesmo cuidado que deram os Palmares em Pernambuco, além das muitas mortes que fazem carijós, mulatos e bastardos.<sup>36</sup>

Analizando as entrelinhas desses documentos, percebe-se que a rebelião quilombola era uma constante na região mineradora. Segundo Carlos Magno Guimarães, apenas entre 1737 e 1738, foram destruídos pelo menos 14 quilombos na capitania (Reis; Dos Santos Gomes, 1996. P.159). Em Minas Gerais, no mesmo momento, mais ao sul e oeste, surgiram as maiores formações quilombolas depois de Palmares, são elas: o Quilombo do Ambrósio, Quilombo do Zundu, Quilombo do Careca e o Quilombo do Calaboca, todos inclusos no complexo do Quilombo do Campo Grande. Lima aponta que, naquele contexto, as regiões do Rio Grande e do Alto São Francisco seriam os núcleos mais importantes para as formações quilombolas na América portuguesa.

Dessa forma, via-se um aumento constante na repressão contra os quilombolas. Em 1746, possivelmente, os quilombos do Campo Grande foram destruídos com uma coalizão militar organizada pelo então governador Gomes Freire de Andrade, que enviou às câmaras de Vila Rica, Mariana, São João del Rey e Sabará um documento de ofício pedindo a contribuição de tropas para destruir o quilombo.

Como aponta o próprio governador:

Barbaramente por mais de 600 negros que consta estarem em quilombos com rei e rainha, a quem rendem obediencia e com fortaleza, cautelas petrechos tais que entendendo pretendm defender-se e conservar-se, para o que tem, se acredita, vindo as partidas lançadas a roubar, levam lotes inteiros de negros, uns por vontade e outros sem ela, me faz entender que passada a nossa tolerância adiante veremos sem dúvida o caso sucedido nos Palmares de Pernambuco.<sup>37</sup>

Para além do palmarismo, estes trechos dos documentos, apesar de superficiais e em uma perspectiva panorâmica colonialista, demonstram informações cruciais sobre as organizações quilombolas, como suas técnicas de defesa, recrutamento e, sobretudo, que eram verdadeiras nações africanas no território mineiro. Independente da possível desarticulação dos quilombos do Campo Grande, até hoje a região é repleta de quilombos<sup>38</sup>, demonstrando que, apesar das diversas e violentas expedições, essas pessoas buscaram formas de

<sup>36</sup> Fonte: Arquivo Público Mineiro (APM). SCAPM, código 32, fl. 93v e 94.

<sup>37</sup> Fonte: Arquivo Público Mineiro (APM). SCAPM, código 84, fl. 108v e 109.

<sup>38</sup> Segundo o censo do IBGE de 2023, somente na região do centro-oeste mineiro, são quase mil quilombolas recenseados lá. Fonte: IBGE, 2023.

rearticulação mais sutis. O complexo era formado por vários quilombos, possuindo vários líderes, como Bateiro, Izidório e Ambrósio, conhecido na tradição oral como Rei Ambrósio<sup>39</sup>, o mais famoso deles. O suposto rei só veio a ser contado entre os mortos em 1759 (Martins, 1995). Sua morte teria se dado no Quilombo da Parnaíba, no território da atual cidade de Patrocínio-MG, a cerca de 400 km da localização do quilombo do Campo Grande. O que comprova a complexa rede de comunicação que os quilombolas possuíam em todo o território português. Dado este fato, não se pode entender a dinâmica quilombola no território de Mariana sem lançar o olhar para uma perspectiva mais ampla.

É importante contextualizar que, oficialmente, há poucas citações nos documentos arquivísticos sobre a pessoa do Ambrósio ou até mesmo do próprio quilombo do Ambrósio. Há uma construção quase mitológica no entorno dessa figura. Podemos aferir que a história do rei Ambrósio é uma invenção colonial e proposital dos colonizadores. Não obstante, a historiografia tradicional vem reproduzindo justamente o que estes colonizadores gostariam de perpetuar<sup>40</sup>: a história do medo sobre os quilombolas. É comum encontrar relatos sobre o quilombo do Ambrósio ter sido maior que Palmares. De fato, na documentação e na tradição oral, não há registros suficientes para se afirmar isso. Esta estimativa foi feita pelo Tarcísio Martins ao generalizar toda a formação quilombola do Campo Grande como Ambrósio, o que é inverídico.

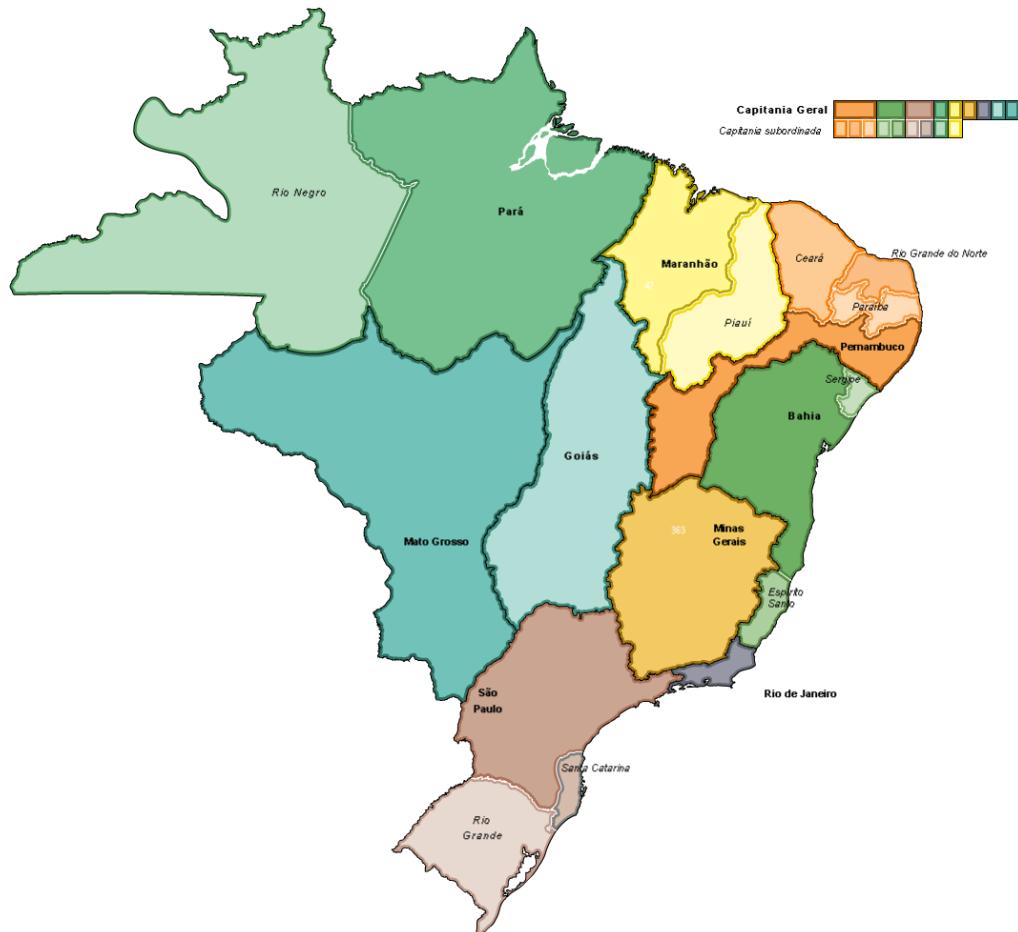
Bom, com isso, vemos que antes mesmo de surgir Minas Gerais o medo sobre os quilombolas já pairava no ar. Além do mais, muitos bandeirantes que participaram nas investidas à Palmares vieram para Minas Gerais posteriormente. Ao se especular sobre um quilombo de tamanha proporção no atual sudoeste mineiro, naquele momento, ressaltam-se, inicialmente, dois pontos: o primeiro é o próprio palmarismo, e o segundo é a construção de uma narrativa que justificasse as empreitadas para aquela região, que era uma região de interesse das capitâncias Goyaz, São Paulo e Minas Gerais, sobretudo as suas ricas terras e rios gigantescos (Lima, 2008). Havia conflitos entre os próprios colonos, e a exemplo de Palmares, é em momentos de conflitos que os quilombos mais alvorecem.

---

<sup>39</sup> Figura quase mitológica. Não há registros suficientes na documentação para afirmar a sua existência. Silvia Lara, em seu livro *Guerras Contra Palmares* afirma que há um documento datado de 1687 sobre um líder nos Quilombos dos Palmares denominado Ambrósio. Será uma referência a este líder que se perpetuou na tradição oral? O Ambrósio mineiro ainda é uma figura recheada de mistérios. Não obstante, ele existe na cultura mineira e é um importante símbolo da resistência quilombola e fomentou uma ideação do ser quilombola no século XVIII, movimentando diversas expedições na região. Sua cabeça, entre os quilombolas, era a mais cobiçada, mesmo que possivelmente nunca arrancada.

<sup>40</sup> Os portugueses possuíam um interesse mormente em deixar registros de grandes feitos para posteriori, assim como as *cartas de relación* dos conquistadores ibéricos. São documentos construídos não só para justificar um motivo presente, mas para projetar um futuro e rememorar um passado.

**Mapa 4:** Divisão administrativa da colônia no final do século XVIII.



Fonte: FGV. Disponível em:

<https://atlas.fgv.br/marcos/crise-do-sistema-colonial/mapas/divisao-administrativa-da-colonia-no-fim-do-seculo-18>

No ano de 1720 a capitania das Minas Gerais é criada. Décadas depois, em 1744, surge a de Goyaz. Ambas são subdivisões da capitania de São Paulo. A atual região do triângulo mineiro era uma espécie de “El Eldorado” naquele momento e em 1751 é nomeada como “sertão dos Caiapós”, devido a quantidade de povos originários habitando a região na época. É provável que houve muitos conflitos com os próprios quilombolas. Por parte dos bandeirantes, havia muita esperança de se encontrar fontes de minérios e outras riquezas, assim como ocorreu anteriormente em Mariana e Vila Rica. Através do mapa que demonstra a divisão administrativa da colônia no século XVIII, é possível observar como a região está na intersecção das três capitâncias.

De fato, havia inúmeros quilombos na região do Campo Grande, também é fato que há uma mitificação do quilombo do Ambrósio criada pelos colonos. Neste sentido, surge uma questão: por que criar esse mito? Além dos dois pontos anteriores, há um terceiro, e talvez o

mais importante: o medo dos quilombolas como forma de consolidar e justificar o racismo. Este outro ponto acaba complexificando, ainda mais, a análise da documentação arquivística. A narrativa sobre os quilombolas é construída em cima dos pilares da violência, do medo, da conquista e do racismo.

O *Mapa de todo o Campo Grande, cabeceiras do rio de São Francisco e Goyazes*, datado provavelmente do ano de 1763, é um dos documentos mais ricos sobre os quilombos mineiros. Elaborado cerca de duas décadas depois das “campanhas de conquista” do Campo Grande, liderada pelo bandeirante Bartolomeu Bueno do Prado, há citado nele ao menos 27 assentamentos quilombolas no entorno do rio Grande, um deles é o Ambrósio, já despovoado na época das expedições. Ressalta-se a complexa e numerosa rede de quilombolas na região. Vale ressaltar que a União Palmares possuía 9 assentamentos. Em alguns lugares sugeridos no mapa foram encontradas ruínas do que seria o quilombo, potencializando a fonte documental.

**Mapa 5:** Mapa de todo o Campo Grande, cabeceiras do rio de São Francisco e Goiazes. Produzido provavelmente entre 1760 e 1763.



Fonte: Coleção da Família Almeida Prado – IEB/USP.

Além dos documentos da opressão que citam os quilombos do Campo Grande, há também os relatos dos naturalistas. No ano de 1816<sup>41</sup>, ao passar pela região oeste das Minas

<sup>41</sup> Ano em que o Triângulo deixaria de ser goiano e tornar-se-ia, definitivamente, mineiro (Lima, 2008, p.186).

Gerais, Wilhelm von Eschwege registrou uma breve passagem sobre a luta quilombola na região:

Anos atrás, ali onde se encontra a fazenda do Quilombo, formara-se uma pequena república de negros, escravos fugitivos. Ali passaram algum tempo em paz e felicidade, até que, descobertos, foram perseguidos de maneira cruel. Poucos escaparam vivos. (Eschwege *apud* Lima, 1996, p.103)

O relato de Eschwege é bem diferente do discurso hegemônico produzido pelas autoridades coloniais. Ao seu modo, o viajante reconstruiu uma representação da resistência negra extremamente diversa das contidas na documentação setecentista. Quando se refere aos quilombos do Campo Grande como uma “pequena república de negros” que viviam em “paz e felicidade”, Echwege criou imagens que contrastam com as descrições oficiais dos quilombolas como negros rebeldes, cruéis e do pânico que provocavam ao cometerem roubos, assassinatos e malefícios aos moradores livres, alegações produzidas ao longo de todo o século XVIII (Lima, 2008). Uma inquietação é o que ele quis dizer com o termo “república” em pleno início do século XIX. De qualquer forma, ele conferiu humanidade a essas pessoas. Outro viajante naturalista famoso que passou pela região foi o francês Auguste de Saint-Hilaire. Segundo ele, a região de Araxá haviam sido descobertas por “negros fugitivos de Minas Gerais que se refugiaram naquele sertão” (Lima, 2008, p.187); Os quilombolas teriam sido pioneiros no processo de ocupação daquele espaço, antecedendo-se aos brancos no contato com os povos originários.

Antes desses naturalistas, têm-se também o relato de Pedro Taques de Almeida Paes Leme em sua obra *Nobiliarquia Paulistana Histórica e Genealógica*, escrita no decorrer das décadas de 1730 a 1770. O autor refere-se ao bandeirante Bartolomeu Bueno do Prado como grande conquistador. Segundo ele, Prado teria liderado uma expedição, a mando do Gomes Freire, contra “contra os foragidos e salteadores, que passavam de 1.000 pretos da costa da Guiné, que ficaram inteiramente destruídos” (Leme *apud* Lima, 1980, p.97). De acordo com Leme, com o objetivo de “evitar um futuro levantamento dos pretos contra os brancos”, o governador teria ordenado Prado a liderar uma expedição para a fronteira entre Minas e Goiás, da qual ele teria retornado como “conquistador de um quasi reino de pretos foragidos, que ocupavam a campanha desde o rio das Mortes até o Grande”, “na estrada de S. Paulo para Guayazes” (Lima, 2008, p.188). Dessa forma, o bandeirante teria agido com grande “valor”, impondo a “disciplina da guerra contra esta canalha”, termo usado por Leme para descrever os quilombolas. Após as campanhas de conquista dos quilombos no Campo Grande, Bartolomeu Bueno do Prado teria retornado a Vila Rica, “apresentando 3.900 pares de orelhas

dos negros, que destruiu em quilombos, sem mais premio, que a honra de ser ocupado no real serviço” (*Ibid.*)<sup>42</sup>.

No início do período republicano, em 1897, o boato sobre as milhares de orelhas cortadas de quilombolas foi apresentada por José Pedro Xavier da Veiga, primeiro diretor do Arquivo Público Mineiro (APM), em suas *Efemérides Mineiras*:

A escravidão! Que página horrenda e torpe essa, a negrejar a nossa história! Em momento de delírio homicida um sátrapa inventa expedição exterminadora de infelizes e acha para dirigi-la carrasco incomparável, que regressa trazendo-lhe como oferenda e troféu 7.800 orelhas humanas! (VEIGA *apud* Lima, 1998, p.387).

O corte de orelhas foi uma das punições determinadas por Dom João V, em 1741, como forma de castigo aos quilombolas presos pela segunda vez. Ademais, a proposta da Câmara de Vila Rica, feita em 1735, era de quebrar a perna do quilombola capturado, mas o Conselho Ultramarino preferiu corte de orelhas pelo fato deste castigo poupar a vida do negro e evitar que ele fosse retirado do processo de exploração laboral (Lima, 2008, p.191).

O suposto episódio dos 3.900 pares de orelhas foi defendido ou refutado em diversas obras historiográficas que trataram os quilombos nas Minas Gerais. Segundo Pablo Lima:

Diogo Vasconcellos refutou tal cifra em 1918. Já Nelson de Senna a defendeu em 1922, acrescentando que as orelhas teriam sido transportadas em barris com “salmoura”. Waldemar Barbosa, por sua vez, questionou o dado apontado que, se Bartolomeu Bueno havia reclamado da falta de sal, “como poderia mandar salgar 7800 orelhas?”. Para ele, “Ao que tudo indica, os 3.900 pares de orelhas não passam de mais uma lenda das tantas que enxameiam a História de Minas Gerais. (Lima, 2008, p.191)

Sobre Ambrósio, a lenda seria perpetuada em 1904, com uma das primeiras edições da revista do Arquivo Público Mineiro (APM), que teve como direção Augusto de Lima, publicou o artigo *Quilombolas - Lenda Mineira Inedita*<sup>43</sup>, assinado por José Joaquim do Carmo da Gama, então correspondente do APM e membro fundador da Academia Mineira de Letras. O texto é uma narrativa inspirada em acontecimentos históricos, como as expedições contra quilombos e as disputas pela região de fronteira entre Goiás e Minas Gerais, centrada no personagem mitológico do grande Ambrósio, posto como líder quilombola. A estória começa a partir da expulsão dos jesuítas do Brasil, em 1759, quando muitos membros teriam se refugiado nos sertões do oeste mineiro e estabelecido ali um assentamento, que daria origem ao povoado do Quilombo. Segundo Gama, “por entre os escravos um havia, por nome Ambrósio, inteligente, valente, esbelto, e dotado de todas as qualidades próprias de um bom

<sup>42</sup> A cifra de 3.900 pares de orelhas não foi encontrada em nenhum outro documento setecentista além da *Nobiliarquia*, contudo, foi reproduzida inúmeras vezes pela historiografia desde que a obra de Leme foi publicada pelo Instituto Histórico e Geográfico Nacional (IHGB), em meados do século XIX.

<sup>43</sup> Disponível em: <https://xdocz.com.br/doc/gama-carmo-quilombola-lenda-mineira-inedita-08p2v592l5nv>. Acesso em 14 de agosto de 2023.

general, de que havia dado as mais robustas provas por occasião da fuga na salvação de seus senhores” (Gama, 1904, p.832). Por conta do seu valor, os jesuítas teriam o alforriado e tornado ele o líder do assentamento nomeado de Posto do Tengo-Tengo e, posteriormente, conhecido como Quartel Ambrosiano. Dessa forma, Gama confere origem ao quilombo do Ambrósio como uma origem jesuítica, não de negros fugitivos e rebelados. Além disso, ele conta que Ambrósio era casado com “uma linda africana” de nome Candida. Ambos teriam sido comprados no cais do Valongo, na cidade do Rio de Janeiro, pelos próprios jesuítas. Ambrósio ainda seria “descendente de família real, um príncipe em sua terra”. Já Candida, mostrou-se também inteligente, “talvez mais que Ambrósio”, transformando-se de “boçal africana” em uma “rapariga educada”, nas palavras do autor (*Ibid.*, p.833-4). Gama também descreveu o funcionamento do assentamento quilombola:

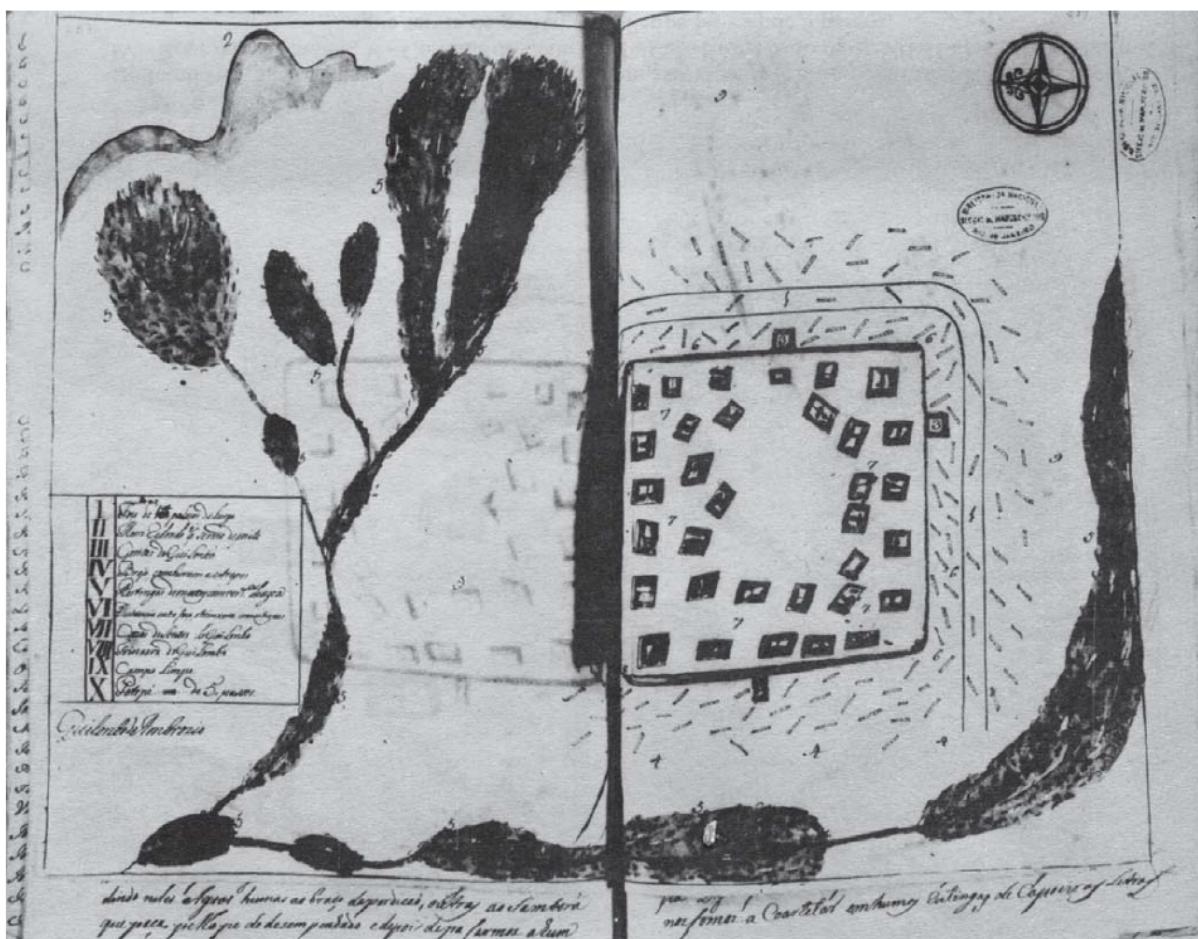
Todos trabalhavam com egualdade para o centro tanto ganhando o chefe, como qualquer trabalhador; obediencia cega ao chefe que tinha direito de vida e de morte; o maior respeito possível para com as mulheres; casamento geral e obrigatório para todos os homens, para todos os rapazes, logo que tornassem puberes, não podendo moça alguma casar-se antes dos dezesseis annos completos; castigo imediato para os criminosos, que eram processados sumariamente. [...] As formalidades semi-barbaras dos africanos, attenuadas no quanto possível. [...] Os habitantes eram divididos e subdivididos em classes, conforme as qualidades de que eram dotados; assim havia os excursionistas ou exploradores; os negociantes, exportadores e importadores; os caçadores e magrefes; os campeiros ou creadores; os que cuidavam dos engenhos, o fabrico do assucar, aguardente, azeite, farinha &c; e os agricultores ou trabalhadores de roça propriamente ditos. E ninguem descuidava de suas obrigações, ninguem discutia uma ordem; todos obedeciam ao chefe [...] porque todos viam em Ambrosio o verdadeiro rei, o príncipe africano e lhe prestavam obediencia cega [...].

A cidade ou quartel ambrosiano estava collocada em um lindo descampado, no encontro de dois corregos, que forneciam grande abundancia d’agua, tanto para o consumo publico, como para os engenhos, moinhos e outros machinismos. Circulava-o um vallo com a extenção de uma legoa em circumferencia largo e profundo, eriado no centro com ponteagudas estacas de aroeira do sertão, cuja rijeza e durabilidade são legendárias: acima do vallo e acompanhando todo este, a guiza de muralha, levanta-se um terraço de oito palmos de altura por dez de largura: um só portão, junto ao qual havia uma ponte levadiça, dava avesso à cidade, que era um perfeito arremêdo das antigas cidades fortificadas. Logo ao pé do portão havia uma egreja e dahi seguia a rua principal, até ao grande largo ou praça, onde se erguiam as tórras de um bello templo com seu campanario; o palacio real ou residencia de Ambrosio; a cadeia com seu grande pateo fechado, por grossos muros; o patibulo, e os mais importantes edificios. O portão era de duas bandeiras, muito largas e cosidas com grossas chapas de ferro. O erario publico era no palacio.

Quanto à vida social, o quartel ambrosiano apresentava o melhor paradigma das cooperativas. Todos trabalhavam para a sociedade; tudo era de todos, mas não havia nem meu nem teu [...] O chefe e os principaes tinham roupas finíssimas [...] para o commun, porem, o panno era fiado e tecido ali mesmo, de algodão que cultivavam, ou de lã de seus carneiros. [...] As aspirações daquelle pôvo limitavam-se às festas dos sabbados e domingos, à pesca, à caça e, sobretudo às danças e, que o aluá, servido a vontade, levantava os espiritos nos mais chorosos devaneios, podendo com cota razão dizer [...] este paraizo é um dom celestial[,] nosso verdadeiro eden. (*Ibid.*, p.835-849)

Como abordado, essa visão paradisíaca de uma sociedade altamente organizada, pautada pela cooperação entre os quilombolas sob a liderança de Ambrósio, lembra também a breve passagem de Eschwege. Independentemente da veracidade dessas afirmações, é uma forma de compreender o quilombo para além da guerra, em seu estado natural de *pax*.

**Imagen 5:** Quilombo do Ambrósio.



Fonte: (Florentino; Amantino, 2012, p.289)

Alicerçando a descrição de Gama com o mapa supracitado, é possível imaginar como era a vida no quilombo do Ambrósio. Segundo a poetisa Conceição Evaristo, em seus relatos sobre a escrevivência (2020), “como a ficção não tem esse compromisso com a verdade, e como também o discurso ficcional, no caso, dessa literatura que nós criamos, esse discurso ficcional, ele chega justamente cobrindo certa lacuna. O que a história não nos oferece, eu tô falando história enquanto ciência, a literatura pode oferecer. Esse vazio histórico pode ser preenchido pela ficção”. Dessa forma, ao lançar um olhar ficcional sobre Ambrosio, o efeito pode ser uma repaginação sobre a história dos próprios quilombos em Minas Gerais. Trata-se, portanto, de imaginar uma nova narrativa sobre quilombos. Além disso, trabalhar esse passado é uma maneira também de reivindicar uma posição de dignidade no presente. Mais do

que isso, trabalhar esse passado na literatura é uma forma também de você afirmar as identidades afrobrasileiras.

Contudo, no momento derradeiro do quilombo do Ambrósio, Gama escreve que:

E os lamentos dos que cahiam ceifados pelas balas, e os gemidos das mães varadas, quando ainda no leito, e os vagidos lacinantes das innocentess creancinhas pilhadas pelos estilhaços, pelos ricochetes dos projectéis, na ultima sucção do leite materno, e o vozear infrene dos sitiantes, o clangor dos clarins, e o alvoroto dos sitiados espavoridos, correndo às armas, contrastavam-se com o ribombo sinistro da artilharia e o popicar cerrado da fuzilaria, vomitando a morte contra o pôvo inerme [...] Ambrosio ergueu-se, sereno e magestoso, e fitou os olhos no commandante, que, então, pode reconhecer o homem que jamais venceria, o leão que nunca domaria, si aquella intelligencia fosse aquecida pelo benefico sol da civilização e não victimada do obscurantismo e das superstícões proprias das plagas africanas. (Gama, 1904, p.850-854)

Com esse comentário racista, Gama atribuiu a derrota dos quilombolas ao fato de serem africanos ou afrodescendentes, homens que, em sua opinião, não seriam iluminados pela luz da “civilização” ocidental (Lima, 2008, p.196). Apesar de um olhar um pouco mais positivo sobre os quilombos, Gama era um homem branco, aristocrata e racista que viveu no fim do século XIX e XX. É importante appropriarmos de seus escritos para trabalhar, em contextos educacionais, uma outra percepção sobre a história dos quilombos. Assim, demonstrar que a literatura pode ser uma potente ferramenta pedagógica, não só possibilitando novas interpretações sobre o passado, mas também sobre o futuro.

Por fim, há uma constante ressemantização do quilombo e dos quilombolas, que vai se atualizando conforme interesses e necessidades políticas. Aliado a isso, é constatado também uma generalização no que tange os quilombos. Tudo isso corrobora para o constante silenciamento. Na região do Campo Grande, o maior quilombo provavelmente era o quilombo do Sapucaí, pouquíssimo abordado tanto na documentação quanto na historiografia. Há um pequeno relato do Diogo de Vasconcellos, em sua obra *História Média de Minas Gerais*, no capítulo *Quilombos*:

Quilombos de negros fugidos, que se estabeleceram nos sertões de Oeste e ao sul do Sapucayah. Em tão vasta região havia espaço para viverem mutuamente se hostilizando, menos que por acidentes, tres classes de inimigos, aliás inconciliaveis indios selvagens, negros fugidos e feras. Eram, porém, como que irmãos e bem colligados todos em se tratando de defender o sertão, de sorte que lá não podessem penetrar nem mais aventureiros, nem descobridores. (Vasconcellos *apud* Lima, 1918, p.164)

É, de fato, uma representação historiográfica extremamente preconceituosa que iguala “indios selvagens, negros fugidos e feras” como três “inimigos” entre si e, ao mesmo tempo, “irmãos” na defesa do sertão em relação à colonização luso-brasileira. Segundo o autor, desde o início da colonização das Minas, os escravos “mais intelligentes” fugiam e formavam

quilombos famosos, celebrados em “contos imaginários, longe e bem longe zombando dos Capitães do Matto” (Lima, 2008, p.198).

Como visto, as autoridades coloniais generalizaram toda a rede complexa de quilombos no Campo Grande como quilombo do Ambrósio, gerido por um único rei, e essa narrativa foi eternizada pela historiografia. É uma visão míope e que diminui toda a importância desses quilombos, e demonstra o quanto foram importantes também para desafiar as autoridades coloniais. O medo é construído e constituinte, em um processo dicotômico. A imagem construída pelas narrativas coloniais a respeito dos quilombolas era aumentada e, ao mesmo tempo, diminuída.

O termo quilombo tem assumido novos significados na literatura especializada e também para grupos, indivíduos e organizações. Vem sendo ressemantizado para designar a situação presente dos segmentos negros em regiões e contextos do Brasil. Contemporaneamente, quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Não se trata de grupos isolados ou de população estritamente homogênea, nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados. Sobretudo consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e na reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de território próprio. A identidade desses grupos não se define por tamanho e número de membros, mas pela experiência vivida e as versões compartilhadas de sua trajetória comum e da continuidade como grupo. Neste sentido, constituem grupos étnicos conceitualmente definidos pela antropologia como um tipo organizacional que confere pertencimento por meio de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão. (O'Dwyer, 1995, p. 2)

Somente essa argumentação já seria o suficiente para descomprovar a hipótese dos autores Manolo Florentino e Márcia Amantino a respeito de que os quilombos não foram numerosos nem extensos e jamais ameaçaram os sistemas escravistas como um todo. Também rebate-se o argumento de que os quilombos não foram responsáveis pela Revolução Haitiana. Ao negar o agenciamento quilombola, contribui-se para o apagamento estrutural e sistemático da história do africano nas Américas.

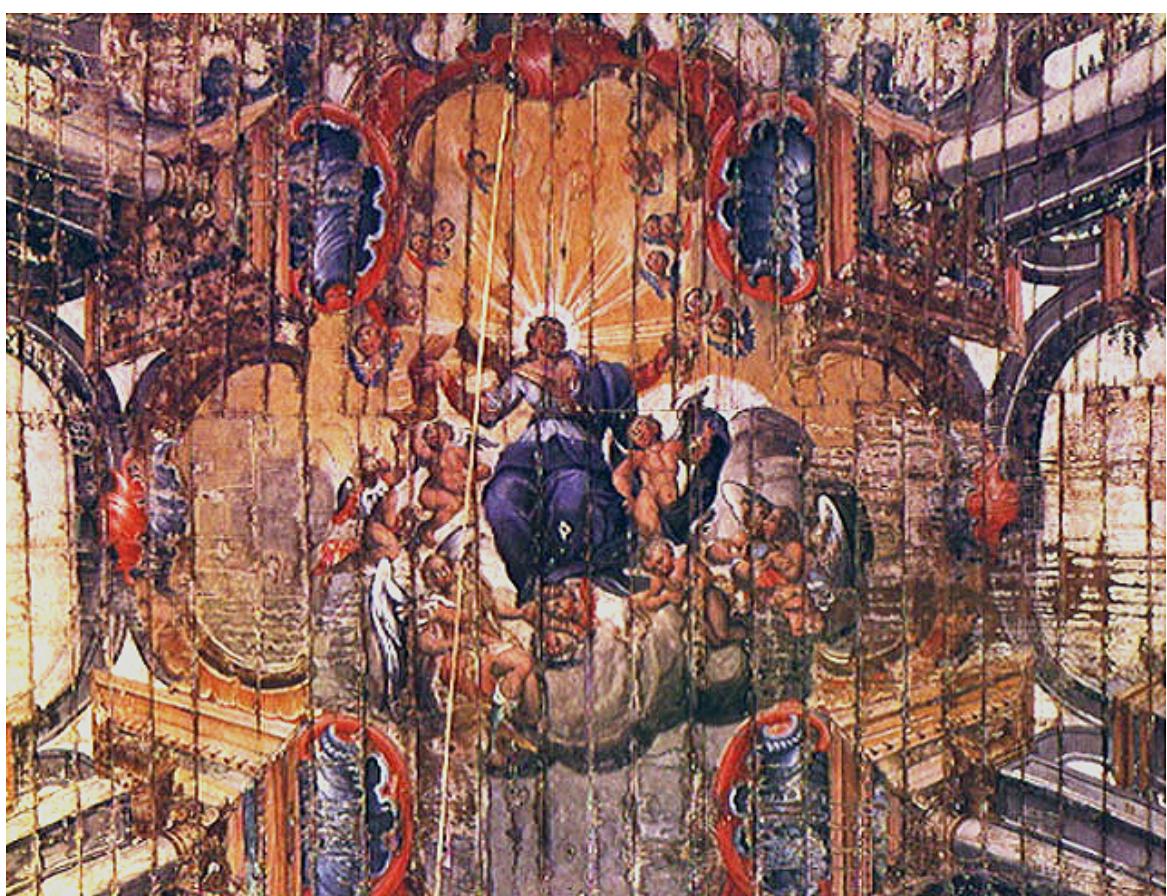
---

#### **2.4: MARIANA: TERREIROS, TERRITÓRIO, TERRA E LAMA.**

Deste modo, ampliar a discussão sobre o próprio conceito de quilombo se torna fundamental, explorando as articulações sutis e silenciosas. Abdias do Nascimento, na obra *O Quilombismo*, entende as irmandades, confrarias, clubes, grêmios, terreiros, centros, tendas, afoxés e escolas de sambas como “quilombos legalizados”. Este conceito é extremamente importante para descolonizar o próprio termo quilombo, o enxergando para além do medo e da violência. Trata-se, portanto, de falar sobre as formas de existência e inserção do africano na sociedade, seja no interior do seio urbano, seja no meio do mato.

Sobre as formas de religião africana, um dos primeiros quilombos registrados no contexto mineiro são os terreiros e as irmandades negras, que fundaram uma espécie de catolicismo-popular, incorporando diversas práticas africanas para dentro da religião católica como o jongo, o congado e a folia de reis. Entendo também como um enegrecimento da sociedade católica branca, não somente um embranquecimento da africanidade do negro. Um exemplo famoso é o enegrecimento dos anjos nas pinturas barrocas de Manoel da Costa Ataíde, que provavelmente também não era branco.

**Imagen 6:** Teto da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, localizada em Mariana. A pintura é atribuída ao mestre Ataíde, sendo uma das suas últimas obras.



Fonte: IPatrimônio. Disponível em:

<https://www.ipatrimonio.org/mariana-igreja-de-nossa-senhora-do-rosario-dos-pretos/teto-da-igreja-de-n-s-do-rosario-dos-pretos-mestre-ataide/>. Acesso em 14 de agosto de 2023.

Nessa perspectiva, as irmandades dos homens negros são entendidas como quilombos urbanos. Além de práticas culturais e religiosas, proporcionam a organização política entre homens negros livres e escravizados bem como a possibilidade de ascenção social e compra de alforrias. Também é importante destacar a contradição que Donald Ramos aponta, entendendo também que as irmandades, através da instituição da Igreja Católica, serviam

como um mecanismo de controle sócio-racial dos escravizados. Era uma forma de canalizar os conflitos violentos da sociedade e fomentar o processo de aculturação do africano. Contudo, eram também nas irmandades que se formavam lideranças do movimento negro local. Segundo Ramos, as irmandades serviam para dar a seus membros um sentimento de identidade e orgulho, uma forma de antítese a escravidão, que buscava deshumanizar os africanos (Ramos, 1996, p.170).

Dessa forma, propõe-se compreender o catolicismo-popular presente em Mariana como uma religião afroluso-europeia. O catolicismo primeiro é africanizado, enegrecido, e depois praticado. Assim, a própria prática religiosa dos africanos é uma forma de aquilombamento e afirmação de identidades. Vale ressaltar que os escravizados eram oriundos de diversas partes do continente africano. Dentre algumas nações presentes no continente, sobretudo das etnias youtubá e nagô, era comum que cada uma tivesse um culto a um orixá<sup>44</sup> distinto. Em decorrência do processo de cativeiro, houve a junção dos cultos para formar o que se tem hoje popularmente conhecido como candomblé. O termo é uma adjecção da palavra, em quimbundo, *candombe* (dança com atabaques) com a palavra, em iorubá, *ilé* (casa): significa, portanto, “casa da dança com atabaques” (Cunha, 1982, p. 146). Para poder cultuar seus orixás<sup>45</sup>, os africanos usavam como camuflagem um altar com imagens de santos católicos e, por baixo, os assentamentos escondidos. O sincretismo já havia começado na África, induzido pelos próprios missionários cristãos e muçulmanos para facilitar a conversão. Como resultado do sincretismo que se deu durante o período da escravatura, com à imposição do catolicismo aos negros, cada orixá foi associado a um santo católico, mas muitos permaneceram em África.

Outro exemplo constatado pela arqueologia recente foi a descoberta de cachimbos e búzios encontrados no subterrâneo da praça Gomes Freire, região central de Mariana. Segundo Ferreira, Steuck e Souza (Ferreira, Steuck, Souza, 2021, p.14), tanto no Brasil quanto em África, “são frequentes e contínuos os registros de usos culturais e/ou religiosos de búzios por integrantes dos rituais de iniciação, como instrumentos de oráculo, e como ornamentos e adereços, associados à identidade cultural e/ou religiosidade africana e afrodescendente”. Já os cachimbos são pilares nos ritos de candomblé, sendo utilizados para

<sup>44</sup> Sumarizando, são divindades da religião iorubá representadas pela natureza.

<sup>45</sup> Os sincretismos religiosos que ocorreram nas Américas são assuntos extremamente complexos. As religiões de matrizes africanas não possuem as dialéticas morais que o catolicismo e o islamismo possuem. Por exemplo, os africanos ao cultuarem um santo, estavam também culturando um orixá. Não em uma relação de simbiose, mas em uma relação de soma. Como se estivessem incorporando o santo católico para dentro do panteão africano. Este exemplo fica mais nítido com respeito a Exu, sendo associado no Brasil ao diabo mas, nas ilhas caribenhas, é associado também a Jesus. É fundamental mudar a chave de pesquisa com respeito ao sincretismo para mudar a própria forma na qual concebemos uma religião.

incorporações de pretos velhos, caboclos e outras entidades. Também foram encontrados cachimbos na região do Gogô, local principal da mineração promovida por ingleses no século XIX em Mariana. Entendendo o terreiro como quilombo urbano, era uma prática religiosa ordinária nas conhecidas casas de batuque e nagôs, mencionadas anteriormente.

**Imagem 7:** Búzios e cachimbo de cerâmica descoberto na praça Gomes Freire em Mariana, no ano de 2022.



Fonte: Fundação Renova.

Contudo, a proposta da metodologia descolonial não é a de negar a importância dos documentos coloniais e olhar apenas para a história oral. Vale salientar que a oralidade possui as mesmas problemáticas que se vê nos documentos escritos, como abordado anteriormente na esteira proposta por Le Goff. Ademais, a oralidade não é só transmitida através da palavra, mas também através da própria escrita, pelas imagens, bem como monumentos e bens arqueológicos. Portanto, a proposta é expandir e confluir os documentos/monumentos, objetivando elaborar novas hipóteses e averiguar a agência quilombola e suas contradições. Portanto, trata-se de resgatar a polifonia. Procurar uma outra voz dentro da narrativa hegemônica.

Buscar no passado elementos que comprovem a pluralidade da resistência e existência quilombola, observando as entrelinhas, as brechas e as contradições, que neste contexto, servem para humanizar essas pessoas. Dessa forma, partindo do provérbio tradicional entre os povos de língua Akan, *se wo were fi na wosan kofa a yenki*, traduzido por “não é tabu voltar atrás e buscar o que esqueceu”, é importantíssimo entender a formas de inserção do africano

na espacialidade e temporalidade. Trata-se de Sankofa<sup>46</sup>, adinkra presente em diversos locais de Mariana. Vejo, assim, que esta era a mensagem que os grupos de africanos escravizados queriam deixar para nós. São pessoas que também produziram seus monumentos e outras formas de documentar que ainda não prestamos atenção o suficiente. Repito: o silêncio é uma opção dos historiadores.

---

## **2.5: QUILOMBO DE ITACOLOMI: O XANGÔ XAMBÁ.**

Como abordado, Mariana é uma região repleta de quilombos. Se a primaz de Minas completou recentemente 327 anos a datar de sua fundação, podemos afirmar que são, pelo menos, 327 anos de quilombos em Mariana. Ademais, os arquivos constituem como um espelho quebrado da contradição social, sendo também espaços de memória e locais de disputa de narrativas. A memória quilombola presente nesses arquivos é constantemente silenciada e vista através da visão do colonizador. No entanto, quando bem explorada, se mostra como um potencial enorme no que tange a pesquisa e a educação quilombola.

Assim, é enquanto caracterização ideológica que o quilombo inaugura o século XX, como afirma Maria Beatriz Nascimento (Nascimento, p. 46. 1985). O movimento negro brasileiro, com suas diversas intelectualidades, reappropriaram o termo para um sentido mais amplo, visando a construção de uma identidade negra fundamentada na resistência quilombola. Nesse contexto surgem as imagens simbólicas de Zumbi, do Quilombo dos Palmares e do próprio Quilombo do Ambrósio. Não cabe aqui discutir a historicidade das atribuições feitas ao quilombo pelos intelectuais negros do século XX, mas sim salientar a importância desse movimento para a implementação de novas epistemologias de análise.

Abdias do Nascimento, intelectual fundamental para o movimento negro brasileiro, define os “quilombos ilegais” como organizações de ex-escravizados fugitivos como os próprios quilombos, os batuques, os terreiros, as rodas de capoeira e jongo, as favelas, dentre outros movimentos. Já os “quilombos legalizados”, como apontado anteriormente, são organizações como as negras quituteiras, as escolas de samba, em conjunto com outros grupos sócio-culturais negros. É importante destacar que, ao ampliar o conceito de quilombo para outros movimentos sociais, o autor traça um paralelo interessantíssimo entre os conceitos de

---

<sup>46</sup> A simbologia adinkra é muito comum no território do povo Axante, atual região da Guiné, Gana, Costa do Marfim e Burkina Faso. Era um império conhecido pela extração de ouro, e este foi o principal motivo dos portugueses terem colonizado a região. Não apenas a busca pelo minério, mas a busca pelo conhecimento em como se extrair esse minério. O conceito de Sankofa (Sanko = voltar; fa = buscar, trazer) origina-se do provérbio tradicional entre os povos de língua Akan. Sankofa pode ser representado como um pássaro mítico que voa para frente, tendo a cabeça voltada para trás e carregando no seu bico um ovo, o futuro.

quilombo e patrimônio cultural, ambos fortemente vinculados à questão da construção de identidades negras. A principal forma de existência e resistência do negros nas Américas foi a cultura, esta, por sua vez, sendo manifestada através dos vários movimentos quilombolas. O patrimônio cultural quilombola é o fator identitário que uniu e une vários movimentos negros no processo de aquilombamento. Destarte, vê-se no patrimônio cultural um fator importantíssimo no processo pedagógico de construção das identidades negras.

Nessa perspectiva, cabe destacar a urgência em se pensar uma educação patrimonial quilombola. De antemão, enfatiza-se a definição de educação patrimonial:

O que é, afinal, a Educação Patrimonial? Trata-se de um processo permanente e sistemático de trabalho educacional centrado no Patrimônio Cultural como fonte primária de conhecimento e enriquecimento individual e coletivo. A partir da experiência e do contato direto com as evidências e manifestações da cultura, em todos os seus múltiplos aspectos, sentidos e significados, o trabalho da Educação Patrimonial busca levar as crianças e adultos a um processo ativo de conhecimento, apropriação e valorização de sua herança cultural, capacitando-os para um melhor usufruto destes bens, e propiciando a geração e a produção de novos conhecimentos, num processo contínuo de criação cultural. (Horta, Grunberg, Monteiro, 1999, p.6)

O conhecimento crítico e a apropriação consciente pelas comunidades tradicionais quilombolas do seu patrimônio são fatores indispensáveis no processo de preservação sustentável desses bens, assim como no fortalecimento das identidades quilombolas. A formação da identidade de um sujeito é uma construção subjetiva e extremamente complexa, que envolve vários fatores sociais. Dentre as diversas faces da formação identitária, o patrimônio cultural e a relação do sujeito com este é de extrema importância, tendo em vista que a cultura, na qual cada indivíduo está inserido, corrobora incisivamente para a construção da sua identidade. O sujeito se cria a partir de sua cultura. Assim, a identidade de um indivíduo não é uma essência, não é um dado, não é fixa, não é estável, nem centrada, nem unificada, nem homogênea, nem definitiva. É instável, contraditória, fragmentada, inconsistente, inacabada. É uma construção, um efeito, um processo de produção, uma relação, um ato performativo (Silva, 2000).

A ligação entre educação patrimonial e patrimônio cultural quilombola tem como fator principal a territorialidade, onde a cultura e a memória são constituídos. Dessa forma, a educação quilombola, majoritariamente, se volta para a terra<sup>47</sup>, promovendo práticas agroecológicas e sistematizações do seu uso, unindo os saberes tradicionais aos saberes científicos.

A Educação Patrimonial, como método na Agroecologia, promove o reconhecimento de práticas ancestrais, formas antigas de saber-fazer em comunhão com a natureza, conhecimentos históricos das populações visitadas que são passados

---

<sup>47</sup> “O uso comum da terra quilombola, engendrado na ancestralidade, e a base física e imaginária desses grupos têm um papel fundamental nessa perspectiva teórica” (Bosi, 2002, p.10).

adiante como herança cultural para as novas gerações. Portanto, a Educação Patrimonial no campo da Agroecologia, se preocupa com os saberes ancestrais dos povos tradicionais sobre as matas, as florestas e os domínios da natureza e paisagem. (Pestana, Fonseca, Funk, 2022, p.417-428).

Cabe trazer a fundamentação teórica desta pesquisa as contribuições incontornáveis do geógrafo brasileiro Milton Santos. O espaço e o território são conceitos fundamentais para se reconstruir uma epistemologia quilombola. Ademais, Santos demonstra em seu clássico *A Natureza do Espaço* que a técnica é um dos conceitos mais importantes para se explicar uma sociedade. Porém, sozinha, ela não explica nada. A técnica cria um sentido histórico e um valor conforme o espaço a qual ela está inserida, contextualizada a partir dos objetos presentes nesse território. Sendo assim, o geógrafo conclui também que a técnica é, por si só, também um espaço, e o espaço preenchido de técnica constitui um território. Esse nó teórico que ele propõe tem como resultado entender que toda técnica é história embutida.

Na realidade, toda técnica é história embutida. Através dos objetos, a técnica é história no momento da sua criação e no de sua instalação e revela o encontro, em cada lugar, das condições históricas (económicas, socioculturais, políticas, geográficas), que permitiram a chegada desses objetos e presidiram à sua operação. A técnica é tempo congelado e revela uma história. O uso dos objetos através do tempo mostra histórias sucessivas desenroladas no lugar e fora dele. Cada objeto é utilizado segundo equações de força originadas em diferentes escalas, mas que se realizam num lugar, onde vão mudando ao longo do tempo. Assim, a maneira como a unidade entre tempo e espaço vai dando-se, ao longo do tempo, pode ser entendida através da história das técnicas: uma história geral, uma história local.” (Santos, 2002, p.29).

Dessa forma, estudos nas áreas da Música, Arquitetura, Arqueologia, Antropologia, Biologia, Química, dentre outros, se tornam fundamentais, uma vez entrelaçados. Uma epistemologia que se coloca como quilombola é verdadeiramente interdisciplinar e polifônica. A título de exemplo, Carlos Magno Guimarães, a partir de estudos de campo em regiões de antigos quilombos, ao estudar as alterações proveniente das sociedades humanas na região bem como técnicas de construção, de plantio e resquícios de sementes, conseguiu descobrir quais as variedades e como era produzido os alimentos nos quilombos auto sustentáveis que existiram no complexo quilombola do Campo Grande. A partir de vestígios de cerâmica, madeira queimada e da espécime do milho presente na região desde séculos atrás, foi possível constatar como uma sociedade se organizava (Guimarães, 1990, p. 173). E esses saberes foram passados de geração através da tecnologia da oralidade.

Preocupar com os saberes ancestrais é fundamental para a educação patrimonial quilombola. Sendo assim, tem-se também a hipótese do quilombo ser, além de uma instituição, uma tecnologia ancestral vinda das Áfricas e readaptada no contexto escravista nas Américas e, por fim, sendo reinventada constantemente. Os quilombos como uma

tecnologia e uma instituição moderna que sofre constantes atualizações conforme as confluências dos espaços e territórios que estão localizados.

Para além da relação com a terra, constitui-se, assim, a relação com a memória. Neste ponto cabe destacar os saberes locais, a cultura oral e também os arquivos. Os arquivos são espaços de memória onde o negro sempre esteve em um não-lugar (Barbosa, 2010). A sua agência histórica é negada e o seu corpo invisibilizado. O negro, na maioria dos casos, é visto apenas a partir da ótica da escravidão e da submissão, pois a documentação guarda a retórica do colonizador. É na minoria dos casos, nas brechas, que é possível restaurar essas vozes silenciadas. Fomentar a articulação entre a memória da comunidade e o registro documental, através do processo de educação patrimonial, corrobora para a construção de identidades quilombolas. A oralidade, neste sentido, não é um contraponto, mas uma composição da memória documental presente nos arquivos.

Para se entender a formação quilombola é necessário analisar a formação sócio-histórica de séculos, envolvendo todas suas complexidades e dicotomias. Contudo, vê-se na educação patrimonial quilombola uma possibilidade de construção, articulação e fomento do quilombismo enquanto política educacional e prática de resistência e existência negra. Abaixo, segue alguns documentos encontrados, transcritos e analisados. Ao traçar um olhar negro sobre esses documentos, constitui uma nova epistemologia de análise.

Um dos documentos mais raros encontrados narra que em fevereiro de 1780, o capitão do mato Calisto de Mariz, morador de Passagem, apelava à Câmara da cidade de Mariana 36 oitavas de ouro referentes a seis quilombolas apreendidos na cadeia da cidade.

Relação dos negros fugidos e aquilombados recolhidos à cadeia deste cidade, ocupando-se em fazer roubos, insultos péssimos e mortes tremendas, vexando e horrorizado os povos deste termo, como tem sido público em andarem armados com boas espingardas, facões de rasto, pólvoras, chumbos, e valerosamente resistindo aos Capitães do Mato. Do quilombo de Itacolomi junto à fazenda do Tenente João da Costa Azevedo, onde acharam dois ranchos, são os negros seguinte e Capitão deles: (1) Joaquim, escravo do Capitão José Fernandes, morador nesta cidade; (2) Cristovão Xambá assombra mundo do doutor João de Oliveira, da Vila de São João del Rei; (3) Francisco, escravo de Ana Texeira, moradora nesta cidade; (4) José, escravo de Bento Fernandes Duarte, da Freguesia desta cidade; (5) José, escravo de Bento Fernandes Duarte, da Freguesia desta cidade; (6) Pedro, escravo de Jacinto Cabral, morador no Arraial de Bento Rodrigues, termo desta cidade. Foi preso em quilombo, onde tinham cinco ranchos situados nos matos do Doutor Francisco Pais de Oliveira, vertentes de Itacolomi, Freguesia do Sumidouro, Termo desta cidade.<sup>48</sup>

Três pontos se destacam: o primeiro é o reconhecimento da organização sociopolítica e militar do Quilombo de Itacolomi, contendo cinco ranchos e bons equipamentos, como espingardas, facões de rasto, pólvoras e chumbo; o segundo ponto é o fato de serem seis

---

<sup>48</sup> Fonte: Arquivo Histórico da Câmara Municipal de Mariana (AHCMM), Códice 692.

pessoas escravizadas por cinco senhorias distintas, de lugares espaçados, que comprova a capacidade de articulação e comunicação dos escravizados. Por fim, o nome do segundo indivíduo listado: Cristóvão Xambá Assombra Mundo. O povo Xambá é originário do império Axante. Dessa forma, pode-se aludir a identidade étnica do quilombo do Itacolomi, tendo em vista que era fundamental essas pessoas possuírem uma cultura e uma linguagem próxima para a própria manutenção e existência do quilombo. Infelizmente não consegui, a tempo, encontrar mais informações sobre os quilombolas, o capitão do mato ou os senhores. Mas cabe um parêntese sobre os capitães do mato. Calisto era um homem pobre, provavelmente negro, que estava reivindicando à Câmara suas tomadias:

Nada tem recebido de suas tomadias, de que tanto necessita, pela suma pobreza em que vive, assim como seus camaradas, e assim pede a Vossas Mercês pelo amor de Deus sejam servidos mandar lhe pagar o seu prêmio bem merecido.<sup>49</sup>

As condições dos capitães do mato são complexas e contraditórias. Uma parte considerável era composta por homens negros alforriados. Francis Albert Cotta argumenta que o negro via na posição de capitão do mato uma chance de ascenção social (COTTA, 2009). Conforme o autor, de certa modo, era uma forma de resistência. Outro ponto é o incentivo ao caçar quilombolas. Se o africano fosse só foragido, mas não se encontrando em quilombo, valeria menos segundo o Regimento dos Capitães do Mato<sup>50</sup>. Para tal, era comum os capitães do mato capturarem qualquer negro fugitivo e argumentarem que o encontrou em um quilombo, afim de ganhar mais lucro. O efeito desse fenômeno é a produção de documentos falsos positivos, que atrapalham o levantamento de dados verídicos sobre os quilombos existentes.

Um exemplo fatídico é o documento encontrado no Arquivo Histórico da Casa Setecentista de Mariana (AHCSM). O capitão do mato que se identifica como Domingos José de Souza, no ano de 1802, afirma ter matado um “negro do mato” que estava aquilombado no Pombal. Segundo o capitão do mato, o quilombola tentou o ferir com uma zagaia<sup>51</sup>, então ele revidou dando tiros e matando homem negro, que não é identificado<sup>52</sup>. Após o assassinato,

---

<sup>49</sup> Fonte: Arquivo Histórico da Câmara Municipal de Mariana (AHCMM), Códice 692.

<sup>50</sup> Uma curiosidade é que pode se afirmar que o ofício dos Capitães do Mato é o primeiro emprego instituído e regulamentado na Capitania de Minas Gerais, o que demonstra a preocupação das autoridades em perseguir os quilombolas. É literalmente um ofício construído com o foco em especializar milícias na captura de pessoas negras foragidas e aquilombadas.

<sup>51</sup> A zagaia é uma lança curta e delgada e é usada como arma de arremesso, muito comum em África.

<sup>52</sup> Fonte: Arquivo Histórico da Casa Setecentista de Mariana (AHCSM), Códice 215, Auto 5371, Crimes, 2º Ofício.

Domingos arrancou a cabeça do negro e a levou para comprovar a morte e buscar sua recompensa. Então, é aberta uma devassa<sup>53</sup> para se analisar as circunstâncias do crime.

Um fato curioso é que a maior parte das pessoas interrogadas são “mulatas” ou negras, e essas dizem não saberem nada sobre o ocorrido. Vê-se o capital político e a ameaça que os capitães do mato exerciam na sociedade. Não foi encontrado nenhum registro sobre o quilombo do Pombal no século XIX. Provavelmente, Pombal era um arraial em Mariana, próximo a região do atual parque estadual do Itacolomi que, como visto anteriormente, era repleta de quilombos. Vale ressaltar também que, atualmente, há um pequeno distrito em Viçosa que tem essa denominação e, por coincidência, há alguns quilombos na região. Enfim, não sabemos ao certo a conclusão da devassa e muito menos a identidade do quilombola assassinado. No documento, ele é apenas um objeto. É provável que Domingos tenha conseguido a sua recompensa.

Em 1760, um caso envolvendo os quilombolas chamou atenção das autoridades coloniais em Mariana. Segundo a documentação, uma moça branca, com apenas 13 anos de idade, foi supostamente sequestrada por quilombolas na região. Dessa forma, organizou-se uma expedição ao quilombo, que foi atacado. Não há o registro do nome ou da localidade desse quilombo. A cena descrita no documento é quase hollywoodiana. Os capitães do mato teriam resgatado a garota, matando quatro quilombolas e prendendo outros quatro. A expedição teria, no entanto, sido atacada por indígenas, aliados aos quilombolas, cujas flechas feriram cinco capitães-do-mato<sup>54</sup>. É interessante analisar como os quilombolas possuíam fortes vínculos com os próprios povos originários. Construíram, através da colaboração, maneiras de combater os avanços do colonialismo. Além disso, não sabemos a veracidade desta documentação, contudo, ela demonstra a articulação complexa entre quilombolas e indígenas, já conhecida pelas próprias autoridades coloniais que, de certo modo, até toleravam, tendo em vista a dificuldade enorme em combater.

Dessa forma, em decorrência da pouca documentação sobre os movimentos quilombolas, é importante fazer um estudo de história comparada para se entender a dinâmica de organização. Como visto no caso de Campo Grande, estudado por Tarcísio Martins, Carlos Magno Guimarães e Pablo Lima, os quilombos se expandem por dimensões territoriais imensuráveis. Por mais que a justiça delimita um certo território de jurisdição, obviamente, os quilombolas não seguiam essa circunscrição, possuindo uma outra forma de se entender e

---

<sup>53</sup> Um auto de devassa é uma apuração minuciosa de ato criminoso mediante pesquisa e inquirição de testemunhas.

<sup>54</sup> Fonte: Arquivo Público Mineiro (APM), SC 130, p.5v-7.

localizar dentro do espaço mineiro, sejam através dos próprios quilombos, arraiais, vilas e cidades, seja pela natureza, como montanhas e o curso do rio. Por exemplo, o rio Grande era fundamental para a existência e articulação dos quilombos do Campo Grande. Essas pessoas conheciam a fundo a geografia local e, através das redes de comunicação com pessoas de todas as classes, conseguiam se defender e organizar, tornando o trabalho dos capitães do mato muito inefficiente.

Para se comprovar tal ponto, em outubro de 1805, João Baptista Machado relata à Câmara da vila de São João del Rey a sua insatisfação em relação à ação dos capitães do mato. A sua sugestão é que o Dr. João de Araújo e Oliveira assuma as Esquadras do Mato, por conhecer bem a região e saber “caçar negros”.

As reiteradas providencias que se tem tomado e proposto sobre as Esquadras do Mato, e que a cada um dos comandantes compete ter nos seus respectivos distritos, para caça e conteção dos negros foragidos e quilombolas, tem produzido um sucesso tão pouco atendível, quanto apenas sentem apreendidos alguns nas arrabaldes e vizinhanças desta vila. As fugas destes [escravizados] multiplicam a proporção da impunidade.<sup>55</sup>

Na vila de São José, atual Tiradentes, os oficiais informam ao governador da capitania sobre os constantes ataques dos quilombolas na região, e solicita a junção de todas esquadras do mato para formar uma milícia e iniciar uma verdadeira cruzada contra os quilombolas.

“Os continuados assaltos e sucessivas inquietações com que os pretos quilombados infestam a este Termo, que pela sua continuação se tem feito tão familiares que passa a escândalo, de forma que até se comunicam familiarmente com pretos [escravizados] dos roceiros, e o que é mais até disfarçados vem a esta Vila e as suas povoações a se fazarem acautelamento e a induzirem outros principalmente [escravizados] para reforçarem os seus quilombos. Vem passado a tal escândalo que até se comunicam com os pretos forros, e ainda com homens brancos que tem venda a quem costuma vender muitos trastes, móveis como colheres, fargos, e cabos de faca de prata como também muitas ferramentas das fábricas dos minérios como almotacés, alavancas, chapas, e gatos tudo de ferro com que muitos vendeiros engrossam os seus pecúlios com total ruína dos povos que nos obriga a representarmos a Vossa Excelência tão escandalosos procedimentos para se evitar a perturbação da paz e do sossego público que estes pretos promovem.”<sup>56</sup>

Mariana e Vila Rica eram conectadas com as vilas de São José e São João através da Estrada Real, um trajeto com cerca de 150 km. São três caminhos que saem de Vila Rica: o velho, que tem como destino final Paraty, e passa por São João Del-Rey; o novo, que acaba no Rio de Janeiro passando por Barbacena; e, por fim, o dos diamantes, que como sugere o nome, termina em Diamantina, no norte da capitania. Tendo em vista a quantidade de riquezas que circulava nessas estradas, era o alvo preferido dos quilombolas.

---

<sup>55</sup> Fonte: Arquivo Público Mineiro (APM), SG CX. 66 DOC 05.

<sup>56</sup> Fonte: Arquivo Público Mineiro (APM), SG CX. 65 DOC 09.

Através desses dois documentos, pode-se perceber o quanto complexa, multifacetada e articulada era a formação quilombola. Os negros construíam relações afetivas e econômicas com pessoas brancas, pretos alforriados, escravizados e comerciantes de todas as regiões. Possuíam a capacidade de sobreviverem através da agricultura e produção de equipamentos e materiais, através do comércio informal de minério, alimentos e bebidas, e também a partir dos assaltos e furtos, quando nenhuma das possibilidades anteriores eram possíveis.

Contudo, conclui-se que o quilombo era parte integrante da dinâmica social mineira e as autoridades coloniais jamais conseguiram acabar com os quilombos. Foram diversas expedições e muito, mas muito, recurso gasto. Ainda assim, os quilombos só progrediram e se expandiram, conseguindo integrar novos membros e se articular cada vez mais silenciosamente, até mesmo se infiltrando dentro do veio urbano, como mencionado pelo documento acima. Por fim, havia também a prática de muitos africanos escravizados fugirem momentaneamente para quilombos e voltarem em seguida para o cativeiro. A priori soa como contradição, mas era uma forma de se manter vivo e não ser caçado pelos capitães do mato e, ao mesmo tempo, poder exercer uma certa liberdade condicionada. São brechas encontradas por essas pessoas para suportarem a violência do sistema escravista. São nos quilombos que essas pessoas construíram identidades e puderam exercer suas práticas culturais africanas. O quilombo representa, deste modo, uma possibilidade de futuro. Um futuro ancestral.

---

## CAPÍTULO 3: OS CALHAMBOLAS.

A encruzilhada, locus tangencial, é aqui assinalada como instância simbólica e metonímica, da qual se processam vias diversas de elaborações discursivas, motivadas pelos próprios discursos que coabitam. [...] Operadora de linguagens e de discursos, a encruzilhada, como um lugar de terceiro, é geratriz de produção sínica diversificada e, portanto, de sentidos. (Martins, 2021, p.28)

Segundo Leda Maria Martins, a cultura negra é uma cultura das encruzilhadas, e os quilombos expressam essas diversas encruzilhadas. Como supracitado, o lugar onde a cultura negra se manifesta é a partir do aquilombamento. Dessa forma, constata-se a importância de conhecer os quilombos e quilombolas presentes na região do termo de Mariana, espaço onde ocorreu uma das maiores concentrações quilombolas na América portuguesa e pouco explorada pela historiografia tradicional. Carlos Magno Guimarães aponta, ao menos, a presença de 20 quilombos destruídos na região durante o período colonial, especialmente nas atuais regiões de Cachoeira do Brumado e Furquim. Esses grupos desafiavam a dinâmica de poder local e eram constantemente perseguidos e marginalizados. Para elucidar, um dos documentos mais notórios é a carta do Conde de Assumar destinada ao rei de Portugal, escrita em 1719, apenas dois anos após a sua chegada. Ele nos conta:

Sobre a sublevação que os negros intentaram fazer a estas Minas [...] Verificou-se a minha suspeita com o tempo, porque os negros, não contentes já com roubarem desde os mocambos que tinham em diversas partes e que conservaram sempre, sem embargo do grande cuidado que tenho tido de os extinguir aspiraram a maior empresa e ainda que grande não desproporcionada, se se olhar para a sua multidão, a respeito dos brancos excessiva tendo-se ajustado entre si a maior parte da negraria destas Minas a levantarem-se contra os brancos, trataram de urdir uma sublevação geral induzindo-se uns a outros, e conformando-se todos em partes mui distantes por meio de varios emissarios que andavam de umas para outras paragens fazendo esta negociação e tinham ajustada entre si que a primeira operação dela fosse em quinta-feira de endoenças deste ano porque achando-se todos os homens brancos ocupados nas Igrejas tinham tempo para arrombar as casas, tirar as armas delas e investir os brancos e degolando-os sem remissão alguma [...] Alguns dias antes da Semana Santa tiveram os ditos negros diferenças sobre o domínio que pretendiam os de uma nação sobre as mais, e veio a romper-se o segredo na comarca do Rio das Mortes de onde rive aviso desta sublevação com a notícia de terem já os negros da dita comarca nomeado entre si Rei, Príncipe, e os oficiais militares, e quando eu me persuadia a que poderia isto ser alguma ridicularia de negros, me chegou outro aviso de uno paragem chamado Forquim, termo desta Vila... Sabendo que no morro do Ouro Preto havia também suspeita e que os negros tratavam na mesma matéria, por ser parte onde mineram três para quatro mil negros mui resolutos e por isto era onde se receava maior perigo, passei a Vila Rica e fiz subir duas companhias ao dito morro para dar busca às armas, porém não as acharam, ou por não as haver, ou porque estivessem escondidas em partes ocultas e subterrâneas em que os negros vivem no dito morro [...] Como todas estas prevenções se fizeram antecipadas ao tempo em que os negros determinavam a executar a sua tenção, desbarataram-se-lhes as medidas, e com a prisão de muitos negros e negras culpados e castigos de outros, e se foi extinguindo a sedição, e tornou este país ao sossego em que estava, porém como aos que ficam-se-lhes não podem tirar os pensamentos e os desejos naturais de liberdade [...] sempre este fica exposto a suceder-lhe cada dia o

mesmo, porque esta não é a primeira sublevação que os negros inten- tam, pois já em tempos passados intentaram por outras vezes pô-la em execução, e como lhes da ousadia a sua mesma multidão, o pouco número dos brancos a seu respeito, e a confiança que estes fazem deles sem os emendar, as repetidas experiências das sua infidelidade [...] e me parece que sobre esta matéria se deve fazer madura reflexão e que Vossa Majestade mande considerar a sua importância e juntamente os meios que poderão aplicar-se para o futuro [...] Vila do Carmo, 20 de abril de 1719 Conde D. Pedro de Almeida.<sup>57</sup>

Este documento enaltece a questão já abordada do palmarismo e traz à tona a capacidade de organização dos quilombolas no território. Além de conseguirem articular as próprias pessoas na Vila do Carmo, também possuíam contato com outras comarcas através de suas extensas redes de comunicação. Também é interessante destacar que essas pessoas utilizavam as próprias minas como esconderijo e espaços de aquilombamento. Este local, muito perigoso e inóspito devido aos constantes acidentes, era o palco perfeito para a organização política no interior da sociedade escravista, tendo em vista que os brancos não frequentavam e vistoriavam todas as minas com frequência. Os negros provavelmente mapearam todas as minas e sabiam das conexões delas com rotas para os quilombos, afinal, estas eram instaladas nos morros e nas saídas das cidades. Em Ouro Preto, por exemplo, conforme o engenheiro de minas Hernani Mota, estima-se mais de 350 galerias subterrâneas em um percurso de apenas 5km<sup>58</sup>. É por este ponto, dentre outros, que entendemos o quilombo com um espaço de contradição dentro do próprio sistema. É nestes quilombos urbanos que a dinâmica do poder se estabelece e, como constatado na própria documentação colonial, desafia o poder hegemônico.

Conforme Michel Foucault, o poder não se limita apenas à aplicação pura de uma obrigação ou uma proibição, como a imposição de leis, mas é fruto de relações complexas que investem, marcam, dirigem, atravessando as diversas estruturas dos sujeitos (Foucault, 2014, p.29-39). Dessa forma, analisar o impacto do movimento quilombola a partir das dinâmicas sutis do poder é essencial para compreender melhor toda a sua complexidade. Entendo também que uma das formas de poder mais conhecidas é a cultura, e através dela as (re)existências dos africanos escravizados e seus descendentes ecoam até os tempos atuais. As próprias minas expressam o conhecimento africano. Para se encontrar o ouro era necessário conhecimentos conjuntos de geologia, botânica e hidrologia. Isso ocorre porque em África, as mulheres estiveram, durante séculos, empregadas na exploração do ouro de aluvião, por isso esses grupos vieram para as Américas. A partir dessa experiência, podiam determinar lavras

<sup>57</sup> Fonte: Arquivo Público Mineiro (APM), SC. Cod. 4, p.587-96v.

<sup>58</sup> Fonte: Hoje em Dia. Disponível em: <https://www.hojeemdia.com.br/minas/fruto-do-periodo-colonial-centro-de-ouro-preto-possui-270-minas-subterraneas-1.884679>. Acesso em 14 de agosto de 2023.

mais ou menos ricas. Os sinais eram vastos, desde o formato das pedras nos leitos dos rios, até a coloração da areia nas praias das margens (Furtado, 2020, p. 19).

O conhecimento da metalurgia também foi crucial para a mineração. As pessoas da Costa da Mina eram conhecidos como os detentores das técnicas mineradoras e os bantu pela metalurgia (Silva; Dias, 2020, p. 6). Essas pessoas foram responsáveis pelo desenvolvimento de processos complexos de fundição envolvendo um conjunto de atividades, como: o garimpo; preparação do arenito; preparação do combustível; construção do forno de fundição; a fundição propriamente dita; o tratamento do ferro florado para a forja; e a forja dos utensílios e objetos (*Ibid.*). Atualmente, inúmeros pesquisadores vêm entendendo a importância do conhecimento africano para a construção do Brasil. Essas pessoas trouxeram consigo toda a sua base epistêmica de saberes. Dessa forma, são saberes que se misturam, se entrelaçam e geram outros saberes; saberes ancestrais. Entendemos esses espaços de troca como quilombos. As técnicas utilizadas pelos africanos na construção dos veios das minas são também linguagens que devem ser decifradas no hoje, no presente. Ademais, segundo Manuel Querino, o negro não precisaria ser embranquecido e civilizado, pois os negros são quem tinham civilizado o Brasil (Querino, 1980). Sem os conhecimentos africanos, o projeto colonial português teria sido um fracasso e, de certa forma, fracassou. São os quilombos que expressam este fracasso do Estado colonial português nas Américas.

Por fim, repensar os quilombos também como movimentos modernos e que se estabelecem no agora é de extrema importância, tendo em vista que o racismo não acabou com a abolição, em maio de 1888. Segundo Aida Anacleto, uma das lideranças do movimento negro em Mariana, em seu tempo como vereadora, ela chegou a conclusão que há no município, pelo menos, quarenta comunidades tradicionais, sendo apenas quatro são reconhecidas e certificadas pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e a Fundação Palmares. Juntas formam a Associação Quilombola Vila Santa Efigênia e Adjacências, formalizada em 2019, que incorpora as comunidades de Embaúbas, Crasto e Engenho Queimado, esta última sendo localizada no distrito de Cachoeira do Brumado e as demais em Furquim.

---

### 3.1: EXU: O TEMPO COMO TEXTO E CONTEXTO.

À História, que tem em seu seio a interdisciplinaridade, cabe a função política repensar as relações passado-presente-futuro e articular mudanças essenciais para manutenção social. Tais concepções podem ser expandidas através do ditado yoruba, “Exu matou um

pássaro ontem, com uma pedra que só jogou hoje". Em suma, Exu é o transportador das oferendas rituais, é responsável pela circulação de axé (energia) que dinamiza o ciclo vital. Toda ação e movimento, portanto, depende da atuação de Exu. Portanto, o aforismo representa a ação de invenção do tempo. O presente transita para o passado, pois a pedra jogada está no meio de uma ação.

Segundo Muniz Sodré, o enunciado do provérbio só é concebível se o presente, ou o agora, funda o tempo por meio da ação/acontecimento (a pedra mitológica) e assim pode coexistir com o passado: pode tornar simultâneo o que não é contemporâneo. Com Exu, a temporalidade não é constituída, mas constituinte, isto é, uma dimensão da experiência que inventa o tempo por meio da articulação dos eventos seguidos pela origem, em outros termos, por um protoacontecimento que engendra um destino comum a todos e faz aparecer até mesmo o inexistente. Nessa dimensão, o indivíduo está ao mesmo tempo atrás e diante de si mesmo (Sodré, 2017).

Confluindo com esta cosmovisão, a intelectual aymara Silvia Rivera Cusicanqui, articulando formas de se repensar o anarquismo na América Latina, propõe a seguinte reflexão:

Uma das contribuições que acredito ter feito na ordem teórica é conceber o processo histórico como uma reatualização cíclica do passado no presente. Essa ideia, que tem um tom claramente benjaminiano, foi de fato formulada coletivamente pelos THOA, e transformada em seu lema, com base em um aforismo ou *iwxas* (conselho público ritualizado) coletados em entrevistas orais com os anciãos das comunidades. Por meio das *iwxas*, a memória do passado é reativada e, assim, alimenta uma crítica prática das concepções lineares da história: aquelas ideias de "desenvolvimento" e "progresso" que foram internalizadas na consciência moderna. Na interpretação que proponho, não há "pré" e "pós"; tampouco há transições. Há saltos, prospecção e retrospecção, mas também um "roteiro oculto" de continuidades no gesto e na fala. (Cusicanqui, 2022, p.125)

O aforismo citado por Cusicanqui é “qhip nayr uñtasis sarnaqpaxañani”, traduzido pela pensadora como “ao olhar para o passado como o futuro, podemos caminhar no presente” (Cusicanqui, 2022). É um axioma muito próximo da ideia de Sankofa, adinkra abordado no capítulo anterior. É justamente essa concepção de temporalidade que proponho para se pensar novas metodologias para o campo historiográfico.

Todavia, uma ação no presente não muda o passado, mas muda a narrativa sobre esse passado; molda a forma como temos acesso e enxergamos esse passado. Sendo assim, entendo o quilombo como uma instituição que vive, ao mesmo tempo, em todos os tempos, de forma simultânea e una, em uma perspectiva diacrônica do tempo, e cada comunidade tem a sua própria temporalidade. Trazer à tona a importância dos movimentos quilombolas para a formação cultural e identitária do Brasil, bem como suas contradições e dicotomias, é

fundamental para se pensar o Brasil de amanhã, isso quer dizer falar em educação. Assim, quais os significados e as formas que a educação pode assumir no contexto da singularidade temporal quilombola? As instituições de ensino brasileiras permitiriam a realização de potências epistemológicas transformadoras e o reconhecimento da multiculturalidade no seu interior? A educação e o acesso à escolarização são direitos acalentados entre os afrobrasileiros desde a escravidão, tornando-se ponto central para alcançarem a emancipação (Carril, 2017, p.542).

A exclusão dos negros e dos quilombolas ao acesso das políticas públicas é sistêmica, estrutural e estruturante. São políticas de governamentalidade<sup>59</sup> geridas através da tecnologia do racismo. Em uma conferência realizada em 1978, Foucault aponta que, a partir dos séculos XV e XVI, houve uma explosão da política de governar os corpos. A questão fundamental no modo de governar perpassou pelo governo de “crianças, exércitos, pobres e mendigos, família, casa, diferentes grupos, cidades, estados”. Assim, a escola, além do processo de civilização, também é responsável pelo processo de controle dos corpos e, de certa forma, de sujeição desses corpos em uma lógica de encarceramento e discriminação.

Para exemplificar, após a Independência, a primeira constituição brasileira, datada de 1824, torna a educação primária “gratuita a todos os cidadãos” como direito inviolável. Entretanto, o negro escravizado não teve acesso a este direito, justamente por não ser considerado um cidadão brasileiro, um ser um humano, uma pessoa de direito. O artigo 6 da referida constituição foi redigido da seguinte forma:

Art. 6. São Cidadãos Brazileiros [...] I. Os que no Brazil tiverem nascido, quer sejam ingenuos, ou libertos, ainda que o pai seja estrangeiro, uma vez que este não resida por serviço de sua Nação. (Brazil, 1824)

No que tange ao direito e acesso à educação:

Art. 179. A inviolabilidade dos Direitos Civis, e Políticos dos Cidadãos Brazileiros, que tem por base a liberdade, a segurança individual, e a propriedade, é garantida pela Constituição do Imperio, pela maneira seguinte: [...] XXXII. A Instrucção primaria, e gratuita a todos os Cidadãos. (Brazil, 1824)

---

<sup>59</sup> Para Foucault, governamentalidade refere-se ao “conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. Em segundo lugar, por ‘governamentalidade’ entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de ‘governo’ sobre todos os outros – soberania, disciplina – e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo [e, por outro lado], o desenvolvimento de toda uma série de saberes. Enfim, por ‘governamentalidade’, creio que se deveria entender o processo, ou antes, o resultado do processo pelo qual o Estado de justiça da Idade Média, que nos séculos XV e XVI se tornou o Estado administrativo, viu-se pouco a pouco a pouco ‘governamentalizado’” (Foucault, 2008, p.143-144).

Evidentemente nem todo negro era escravizado naquele período, mas uma quantidade significativa era; e todas essas pessoas foram excluídas do direito à educação formal. Em Mariana, no ano de 1819, a cidade possuía cerca de 2050 habitantes, sendo 81% dessas pessoas consideradas negras ou pardas. Desse grupo, 752 pessoas eram escravizadas, representando um percentual de 36,7%.

**Tabela 2:** População de Mariana em 1819, em divisão étnica e jurídica..

Condição Jurídica:	Homens:	Mulheres:	Total:	Percentual (%):
<b>Livres:</b>	555	731	1286	62,7%
<b>Escravizados:</b>	445	307	752	36,7%
<b>Forros:</b>	4	8	12	0,6%
<b>Brancos:</b>	193	191	384	18,5%
<b>Pretos:</b>	535	445	980	47,4%
<b>Pardos:</b>	279	418	697	34,0%
<b>Indígenas:</b>	1	1	2	0,1%

Fonte: Relação Nominal dos Habitantes do Distrito da Cidade de Mariana. Ano de 1819. AHCMM, Livro 651.

Naquele contexto, mais da metade da população negra (pretos e pardos) eram livres e, teoricamente, podiam ter acesso à educação. Na prática, pressupomos que o acesso era figurativo, tendo em vista que essas pessoas continuariam sofrendo com o racismo mesmo dentro das próprias instituições de ensino. Ademais, a maioria dos negros, mesmo livres, são alocados em posições sociais inferiores, sendo obrigados a escolherem entre o trabalho ou o estudo. Sobre os quilombolas, evidentemente, não possuíam a possibilidade de acessar o ensino formal até muito recentemente.

Dessa forma, as lutas dos movimentos quilombolas, grupos historicamente privados de direitos, buscam por reparações e reconhecimento social e jurídico. A afirmação desses sujeitos tem se dado em virtude de suas próprias demandas sociais e territoriais, diferenciando-se dos marcos governamentais e das estratégias de planejamento, que muitas vezes desconsideram as singularidades nas políticas públicas (Carril, 2017, p.543). São organizações que pressionam os poderes públicos para o reconhecimento de seus modos de vida e das necessidades para a reprodução dos grupos que constroem, assim, uma narrativa de si, de sua história, da sua temporalidade e da relação com os territórios.

No que tange os desafios contemporâneos da educação escolar quilombola no Brasil, vê-se uma dificuldade extrema na implementação das escolas quilombolas. A maior parte não

possui infraestrutura básica para o seu funcionamento, como acesso a energia elétrica, água potável e internet de qualidade. Ademais, outro fator preocupante é o fato que há escolas que não são instaladas dentro das comunidades quilombolas. A geógrafa Lourdes De Fátima Bezerra Carril, em seu artigo intitulado *Os desafios da educação quilombola no Brasil: o território como contexto e texto*, traça os principais problemas que ocorrem no desenvolvimento de práticas pedagógicas quilombolas. Segundo a autora:

A escola pública não contemplará uma grande parte da sociedade brasileira e, principalmente, deixa o negro à margem do direito à educação. [...] O espaço escolar reflete a sociedade e suas contradições, sendo palco de conflitos e desigualdades múltiplas e sobrepostas. (Carril, 2017, p.550)

Neste sentido, torna-se fundamental pensar em propostas de educação quilombola que visem diálogos com essas comunidades marginalizadas.

Como é que esse saber do livro, do monumento, da história do país se articula com um projeto de enraizamento do lugar onde estamos, do que somos, e de como somos e não como deveríamos ser? (Sodré, 2002)

Nesse sentido proposto pelo sociólogo Muniz Sodré, um dos maiores avanços que ocorreu no âmbito das políticas afirmativas veio com a aprovação da resolução n. 8, de 20 de novembro de 2012, que definiu as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica:

Uma proposta de educação quilombola necessita fazer parte da construção de um currículo escolar aberto, flexível e de caráter interdisciplinar, elaborado de modo a articular o conhecimento escolar e os conhecimentos construídos pelas comunidades quilombolas. Isso significa que o próprio projeto político-pedagógico da instituição escolar ou das organizações educacionais deve considerar as especificidades históricas, culturais, sociais, políticas, econômicas e identitárias das comunidades quilombolas, o que implica numa gestão democrática da escola que envolve a participação das comunidades escolares, sociais e quilombolas e suas lideranças. Por sua vez, a permanência deve ser garantida por meio da alimentação escolar e a inserção da realidade quilombola em todo o material didático e de apoio pedagógico produzido em articulação com a comunidade, sistemas de ensino e instituições de Educação Superior.<sup>60</sup>

Apesar dos avanços e da implementação de escolas quilombolas em todo o país, através do relato dos próprios estudantes, é possível perceber um descompasso enorme entre o ensino e a aprendizagem, sobretudo porque este ensino, em muitos casos, não respeita os saberes tradicionais que são passados via tradição oral nas comunidades.

---

<sup>60</sup> Resolução CNE/CEB n. 8, de 20 de novembro de 2012. Define as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica. Diário Oficial da União, Brasília, DF: MEC/CNE/CEB, 21 nov. 2012. Seção 1, p. 26.

---

### **3.2: OXOSSI: OKÊ ARÔ.**

Antes de entrar profundamente sobre a discussão que tangencia a educação escolar quilombola, é importante contextualizar as próprias comunidades, não no passado, como foi feito, mas no agora, no hoje. O quilombo, no contexto jurídico brasileiro, não existiu durante um século, entre a abolição, em 1888, e a Constituição Federal de 1988. Esse silêncio do direito de existir, enquanto quilombola, demonstra todas as problemáticas que envolvem a própria identificação dos indivíduos como quilombolas. Evidentemente os quilombos e os quilombolas nunca deixaram de existir e, mesmo com a tentativa de apagamento, muitos trouxeram consigo o orgulho em ser quilombola.

Dessa forma, sob a forte influência do movimento negro estadounidense, na década de 1970, jovens negros universitários, dentre eles, Antônio Carlos Cortês, Oliveira Silveira, Jorge Xangô, Ilmo da Silva, Vilmar Nunes e Luiz Paulo Assis Santos, se aquilombaram e formaram o Grupo Palmares. Um ano depois, no dia 20 de novembro de 1971, dia que marca o assassinato de Zumbi, em 1695, o grupo pioneiro realizou um ato em prol da consciência negra, valorizando e heroizando a vida e luta do último líder conhecido dos Palmares<sup>61</sup>. Em plena ditadura militar, esse ato impulsionou outras diversas manifestações em todo o país, que objetivavam rememorar as pessoas negras e suas enormes contribuições, até então apagadas e silenciadas pelos instrumentos de poder. Em decorrência desses atos, virou cultural em todo 20 de novembro milhares de pessoas negras irem às ruas protestar.

A proposta do Grupo Palmares ganhou fôlego quando, no ano de 1978, trezentos anos após a morte de Ganga Zumba, o Movimento Negro Unificado (MNU), que tinha em sua liderança pessoas como Abdias do Nascimento e Sueli Carneiro, comprou a pauta. É neste contexto que se inserem as obras canônicas de Maria Beatriz do Nascimento e do próprio Abdias. A partir desse momento, a data de 20 de novembro foi cravada como um marco da luta antirracista. Em decorrência da forte pressão do MNU, em 2003, no primeiro mandato do presidente Lula da Silva, o senado aprovou o Dia da Consciência Negra. Anos depois, já em 2011, no mandato da então presidenta Dilma Rousseff, a data foi estabelecida como “Dia de

---

<sup>61</sup> Há referências na documentação sobre um quilombola de nome Camuanga, que seria o líder de Palmares após a morte de Zumbi. Camuanga só seria assassinado dez anos depois, em 1704. Muitos historiadores apontam que Palmares, na íntegra, nunca foi destruído, mas deslocado da região da Serra da Barriga. É importante ressaltar que eram pelo menos vinte mil pessoas aquilombadas na região. Após a morte de Ganga Zumba em 1678, vários conflitos internos começaram, o que resultou na criação de novas células palmarinas em outros territórios. Hoje em dia o campo de estudos sobre os grupos remanescentes de Palmares ainda é amplo e pouco abordado, tendo em vista a falta de documentação, tanto escrita como oral.

Zumbi e da Consciência Negra". Dessa forma, a pressão do movimento negro na segunda metade do século XX foi fundamental para reinserir o quilombo no campo do direito.

O artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 crava que:

Art. 68. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos (Brasil, 1998).

O artigo 215, no seu primeiro parágrafo, indica que o Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afrobrasileiras. Outro ponto da Constituição que convém citar é artigo 216, parágrafo 5º, que estabelece o tombamento dos "sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos". Por fim, no dia 20 de novembro de 2003, através do decreto nº 4.887, definiu que os quilombos são "grupos étnico-raciais segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida".

**Figura 5:** Okê Oxossi, Abdias do Nascimento, 1970.



Fonte: IP Afro. Disponível em: <https://ipeafro.org.br/>. Acesso em 28 de julho de 2023.

Dado esse breve contexto no que tange o campo do Direito, dois pontos chamam atenção: os grupos quilombolas do presente são relacionados com a resistência à opressão histórica sofrida e, para a titulação da terra, tem de ser comprovado a reminiscência histórica dos antigos quilombos. Ou seja, uma construção do quilombo apenas a partir da resistência militar. Como abordei, o quilombo é muito além disso. Ao tratar quilombos apenas como remanescentes, o efeito direto é congelar o quilombo no período do cativeiro e desconsiderar toda a complexidade conjuntural que estrutura um quilombo no presente. Dessa forma, o processo de titulação das terras é dificultado justamente pelo fato de haver poucos documentos que falam da história dos quilombos e da presença dessas pessoas nos territórios. Apesar dos avanços significativos, ainda é possível analisar como o racismo institucional opera na jurisdição brasileira, juridição essa que foi construída a partir da escravidão e por mãos brancas. Sendo assim, a aquisição de direitos não deve ser entendida como o começo da paz, mas da luta.

O racismo envolve simultaneamente o governo dos corpos e uma mentalidade orientada pela naturalização da desumanização de corpos racializados como negros e pela perpetuação dos privilégios de corpos identificados como brancos. É uma tecnologia que produz morte transformando-se o tempo todo, ora assumindo feições burocráticas, ora mascarando-se pela semântica da meritocracia. Há, ainda, situações em que ele se traduz por meio da exotização dos corpos. Por conta disso, cada momento histórico impõe a criação de modos renovados de enfrentamento: novos símbolos de luta, novas práticas, novas subjetividades. (De Almeida, 2020, p.28)

Mariléa de Almeida, articulando Foucault com Deleuze, aponta que a lei é sempre uma composição de ilegalismos que “contribui para estabelecer uma ilegalidade, visível, marcada, irredutível a um certo nível e secretamente útil” (Foucault *apud* De Almeida, 2009, p.262). Traduzindo, ao estabelecer o que é uma comunidade quilombola imaginada, o Estado define também o que não é, e neste arcabouço entram várias comunidades quilombolas.

A lei é uma gestão dos ilegalismos, permitindo uns, tornando-os possíveis ou inventando-os como privilégios da classe dominante, tolerando outros como compensação às classes dominadas, ou, mesmo, fazendo-os servir à classe dominante, finalmente, proibindo, isolando e tomando outros como objeto, mas também como meio de dominação. (Deleuze *apud* De Almeida, 2005, p. 39)

Dessa forma, é muito comum a análise dos quilombos como um dado fixo e imutável. Essa situação evidencia como “o racismo governa as condutas por meio de tecnologias de poder que permitem a agressão e justificam a destruição corporal ou simbólica daquelas populações. Quando se trata dos territórios quilombolas, estamos falando de uma série de práticas, saberes e valores” (De Almeida, p.34, 2022). Portanto, é necessário pensar o quilombo como presente e futuro, não apenas passado. Mais que isso, é necessário recriar o quilombo para além da ótica colonialista.

Partindo dessa perspectiva, pensar quilombo como “o presente”, é necessário nos despir dos conceitos de quilombo apenas como algo ligado ao passado estático e reconhecê-lo no hoje. Essa visão estática não reconhece as mudanças que ocorreram, ora por força das organizações próprias dos quilombos, ora pelas novas formas de escravização. Só a partir de uma compreensão nova, em que se considere a diversidade quilombola, suas características e especificidades culturais, regionais, geográficas e políticas, é que podemos compreender melhor quem são os quilombos, suas lutas e resistências como estratégias de construção de seus modelos de desenvolvimento e processos organizativos próprios. É preciso pensar em um presente que coloque o Estado brasileiro na condição de agente devedor, mas, ao mesmo tempo, responsável pela elaboração e execução das políticas públicas para as comunidades quilombolas, rompendo com as marcas do passado escravo que as colocou em situação de desigualdade. (Silva, 2012, p. 37-38)

No que tange a certificação e demarcação das terras quilombolas, o processo é burocrático e complexo. A burocracia sempre foi um instrumento de controle estatal porém, ao mesmo tempo, confere e assegura direitos. O primeiro passo para que uma comunidade tenha acesso à política de regularização de territórios quilombolas, é a própria comunidade se autorreconher como um quilombo. Contradictoriamente, este é o processo mais complicado. Há uma marginalização do ser quilombola, visto sempre como algo ruim. É comum o questionamento “o que eu vou ganhar virando quilombola?”. Entre os morbos produzidos pelo racismo, o medo de ser associado a algo historicamente posto como violento e brutal é um deles. Todavia, tornar-se quilombola, primeiramente, significa ter acesso a direitos historicamente negados<sup>62</sup>. Em um segundo plano, se fomenta a construção de uma identidade. Este fator é necessário pois é preciso também que a comunidade possua uma relação histórica com o território reivindicado. Todos estes fatores devem constar no pedido de autodefinição e serem enviados à Fundação Cultural Palmares, que é a instituição responsável pela análise das informações e pela emissão da Certidão de Autorreconhecimento.

Após emitir o certificado, a Palmares dá o suporte para que a comunidade adquira o documento definitivo de posse da terra, emitido pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). É a titulação das terras que garante a propriedade do território e a autonomia das comunidades.

O direito de existir e de acesso às políticas que as mulheres quilombolas temos está atrelado ao acesso à terra, base à sobrevivência, à manutenção de nossa identidade étnica. Queremos a garantia da propriedade de nosso território e sua proteção como patrimônio. Só assim teremos o direito de acessar todas as demais políticas desenvolvidas. Para alcançar o Bem Viver, reivindicamos o direito de sermos diversas em nossos modos de ser, de crer, de pensar e de ir e vir. De sermos reconhecidas pelo Estado e de participar dos resultados econômicos do que ajudamos a produzir. [...] Acreditando na autonomia e no protagonismo das mulheres quilombolas, reafirmamos a importância de espaços de auto-organização das mulheres, jovens e meninas, respeitando a ancestralidade e os processos internos

---

<sup>62</sup> A autoidentificação das comunidades quilombolas é uma brecha na constituição que deve ser utilizada para conseguir direitos.

de socialização, garantindo os direitos das crianças e idosas, visando à melhoria da qualidade de vida de toda a comunidade. (De Almeida, 2020, p.56)

O INCRA é responsável também pelo levantamento territorial e estudos antropológicos e históricos, para a demarcação da área a ser titulada. Em muitos casos, é um processo externo à própria comunidade, sendo alicerçado apenas nas documentações das reminiscências. Por exemplo, uma problemática que surge a partir desse processo é a seguinte: uma comunidade que foi expulsa do seu território original por causa de ataques de garimpeiros, através do processo de grilagem, dificilmente conseguirá a demarcação por ter perdido o vínculo com o território. A diáspora ainda é um evento corrente.

Após a certificação e delimitação das terras, é necessário obter o título de propriedade do território. Para que o processo de titulação tenha início, as comunidades interessadas devem entrar em contato com a Superintendência Regional do INCRA do seu Estado. A partir daí, o Instituto inicia o estudo destinado à confecção do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) do território. A etapa seguinte é a de análise dos dados coletados e elaboração do relatório final. Feito isso, com o relatório aprovado, o INCRA publica uma portaria de reconhecimento que declara os limites do território quilombola. Segue-se então o passo da regularização fundiária, quando as pessoas que não são quilombolas são deslocadas das terras demarcadas e os imóveis particulares, desapropriados. Somente após esse processo, conhecido como “desintrusão”, que o título de propriedade é concedido à comunidade. O título é coletivo e em nome da associação dos moradores da área.

Segundo a própria Fundação Palmares<sup>63</sup>, a datar de 1995 até hoje, foram emitidos 113 títulos. São mais de 900 mil hectares distribuídos entre 183 comunidades, beneficiando 11.506 famílias quilombolas. Em 2013, o país apresentava 2.408 comunidades certificadas. Em 2023 já são, pelo menos, 5.972. Importante ressaltar que, como visto, a certificação não é sinônimo de demarcação de terra, mas só o começo de todo o processo. O trabalho de mapeamento também identificou 2.308 agrupamentos quilombolas em 1.674 municípios. Ou seja, um em cada três municípios possui uma comunidade certificada no Brasil.

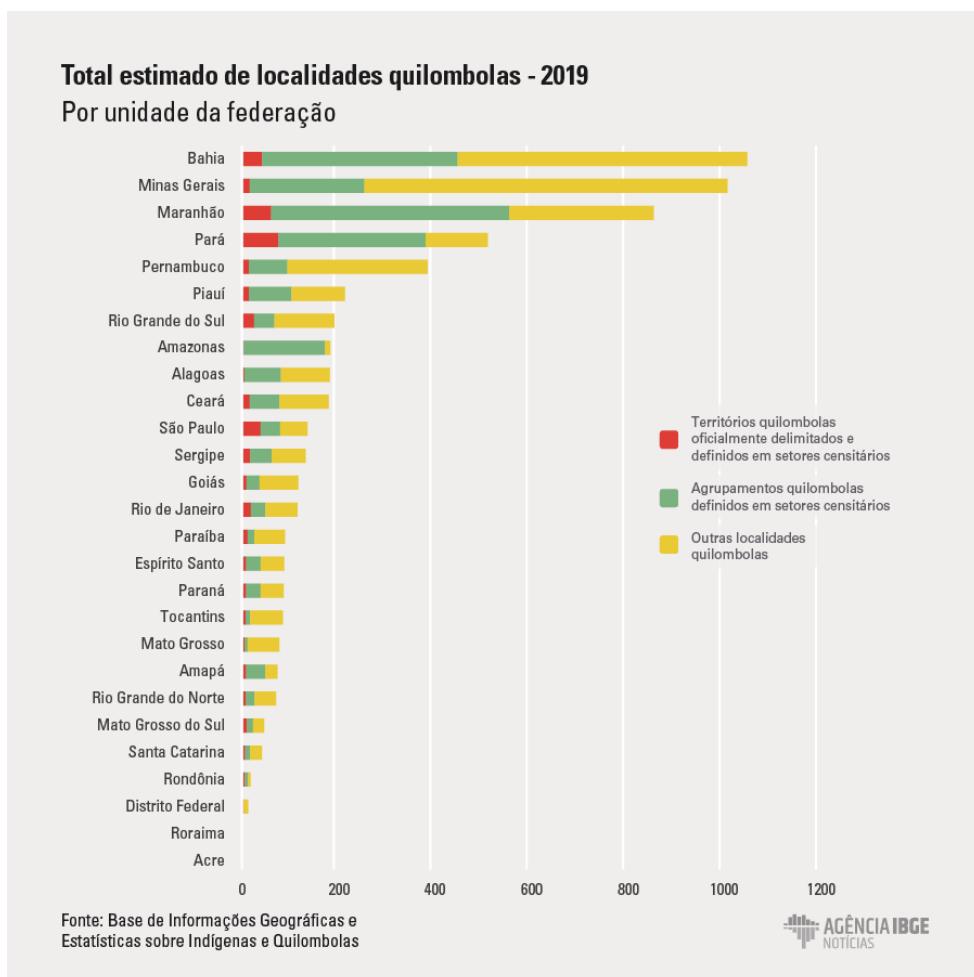
O gráfico abaixo demonstra como a maioria das comunidades quilombolas no país não possuem certificação, titulação e demarcação de terras. Dentre os Estados com maior quantidade de quilombos identificados, é em Minas Gerais que o possui o menor percentual de comunidades tituladas em detrimento das comunidades não certificadas. São vários fatores que levam a esta conjuntura, não cabe aqui aprofundar. Porém, o principal fator é a atividade

---

<sup>63</sup> Todos os dados foram retirados do site da Fundação Palmares. Disponível em: <https://www.palmares.gov.br/>. Acesso em 21 de julho de 2023.

de mineração que, desde o século XVIII, ocorre em territórios quilombolas e indígenas. O poder político e capital das mineradoras interfere diretamente no interesse público em identificar e certificar as comunidades quilombolas mineiras.

**Gráfico 3:** Total estimado de localidades quilombolas em 2019.



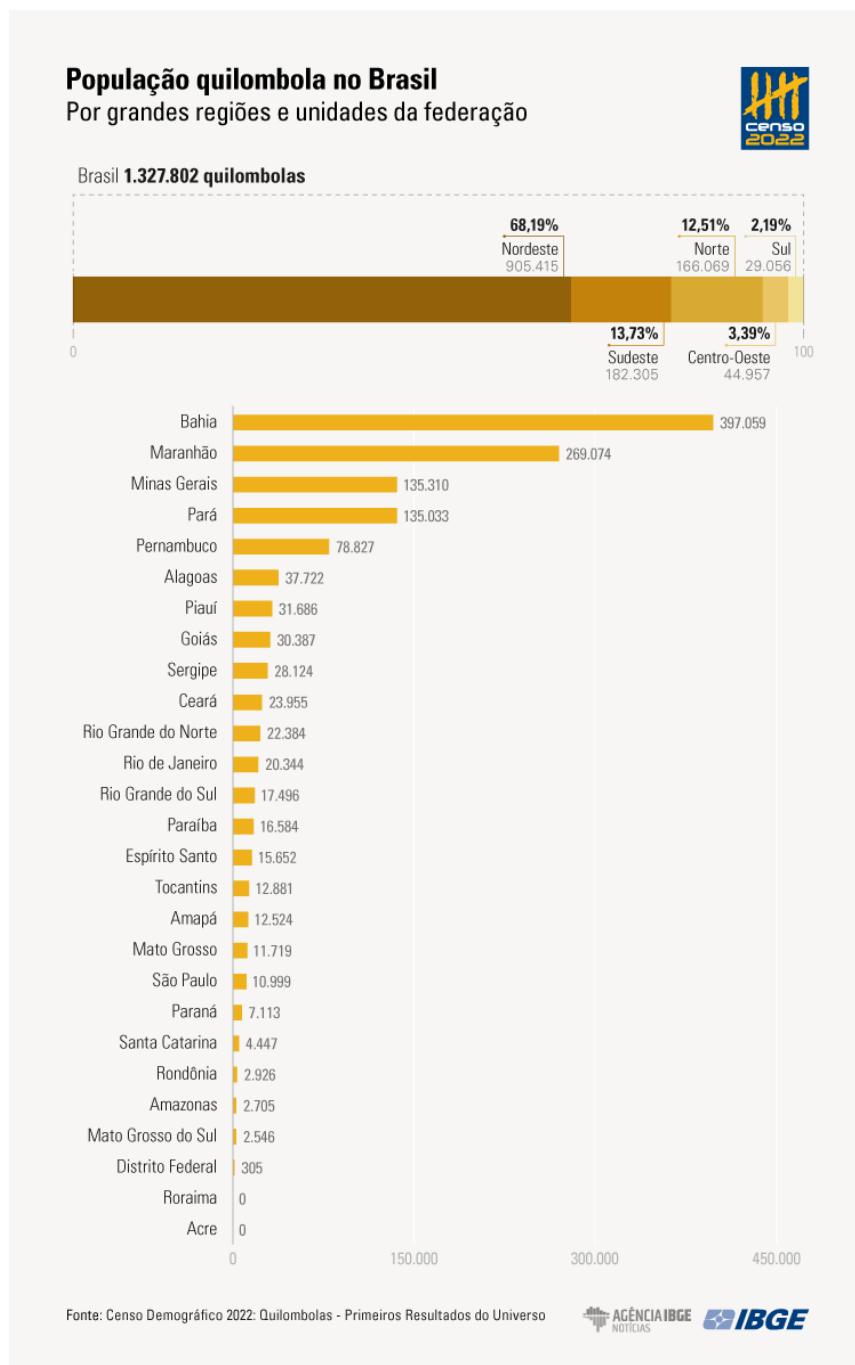
Fonte: Base de Informações Geográficas e Estatísticas sobre Indígenas e Quilombolas. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/geociencias/organizacao-do-territorio/tipologias-do-territorio/27480-base-de-informacoes-sobre-os-povos-indigenas-e-quilombolas.html> Acesso em 21 de julho de 2023.

Em 2022, pela primeira vez na história, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) realizou o recenseamento da população quilombola como grupo étnico populacional<sup>64</sup>. Somente no primeiro mês de coleta, o IBGE conseguiu recensear 386.750 pessoas que se autodeclararam quilombolas. Em julho de 2023, os números foram publicados: são 1.327.802 pessoas quilombolas no Brasil. Os Estados com maior número de pessoas quilombolas recenseadas são Bahia, com 397.059 pessoas, Maranhão, com 269.074. Somente esses dois Estados, sozinhos, representam 50,17% da população quilombola total no país. Minas Gerais,

<sup>64</sup> Disponível em: <https://educa.ibge.gov.br/jovens/materias-especiais/21311-quilombolas-no-brasil.html>. Acesso em 21 de julho de 2023.

em terceiro lugar, possui uma população de 135.310 pessoas quilombolas. Para se ter noção da importância em se olhar para Minas Gerais, a região Sudeste inteira conta com 182.305 quilombolas. Ou seja, Minas Gerais sozinha representa 74,22% dos quilombolas presentes na região Sudeste. Esses números são bem maiores que todas as estimativas anteriores.

**Gráfico 4:** Total estimado de quilombolas no Brasil em 2023.



Fonte: Base de Informações Geográficas e Estatísticas sobre Indígenas e Quilombolas. Disponível em:

<https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/37464-brasil-tem-1-3-milhao-de-quilombolas-em-1-696-municios#:~:text=A%20seguir%2C%20v%C3%AAm%20Minas%20Gerais,%2C3%25%20da%20popula%C3%A7%C3%A3o%20quilombola>. Acesso em 27 de julho de 2023.

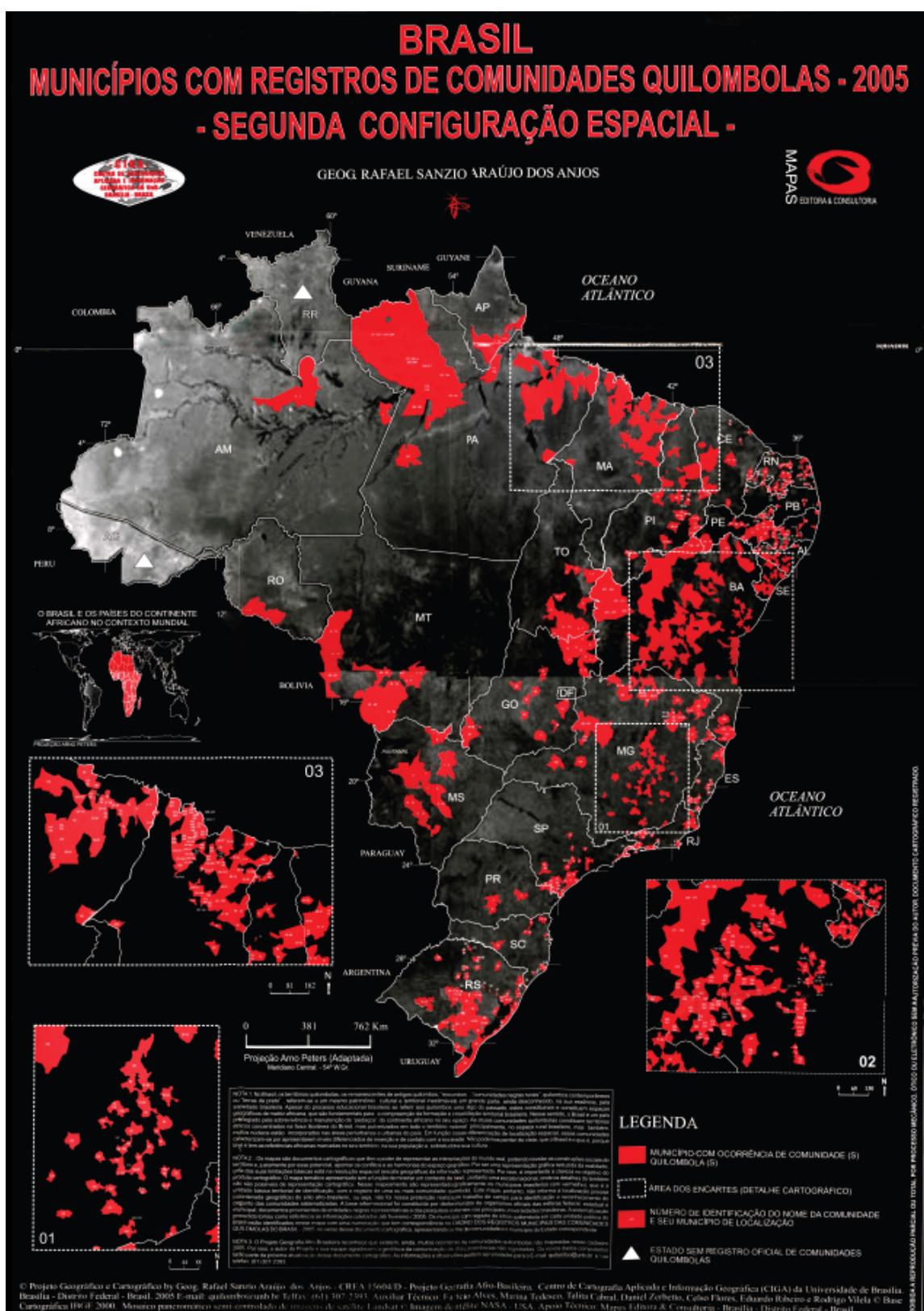
Vale ressaltar também as problemáticas que envolvem a auto identificação. Muitas pessoas que são quilombolas não se identificam nos censos, e o censo não chega em todas comunidades, devido a dificuldade no acesso. Também há comunidades que se identificam enquanto indígenas. De fato, as comunidades quilombolas indígenas, apesar de raras, existem. Um exemplo é a comunidade do Engenho Queimado, em Mariana. Dessa forma, podemos supor que a quantidade de quilombolas no país é bem maior que o constatado.

No que tange às regiões brasileiras, o Nordeste concentra o maior número de localidades quilombolas, 3.171, e também de pessoas quilombolas, 905.415, correspondendo a 68,2% da população total. Logo em seguida vem a região Sudeste com 1.359 quilombos e com 13,72% dos quilombolas recenseados no país. As demais regiões possuem índices menores: Norte, com 873, Sul, com 319 e Centro-oeste, com apenas 250 localidades quilombolas identificadas, representando, juntas, menos de 20% dos quilombolas. É no Nordeste também que está localizado o maior número de territórios quilombolas oficialmente reconhecidos, totalizando 176. Como aponta o Gráfico 3, dos Estados brasileiros, a Bahia é o que tem o maior número de localidades quilombolas: são 1.046 no total. Em seguida vem o Estado de Minas Gerais, com 1.021, Maranhão, com 866, e o Pará, com 516 localidades quilombolas. Apenas os Estados do Acre e de Roraima não possuem tais localidades registradas. Com relação a população quilombola nos municípios, destacam-se Senhor do Bonfim/BA, (15.999), Salvador/BA (15.897), Alcântara/MA (15.616) e Januária/MG (15.000).

Abaixo, seguem dois mapas produzidos pelo geógrafo e cartógrafo Rafael Sanzio Araújo dos Anjos. Os mapas visam demonstrar os municípios no Brasil que possuem registros de comunidades quilombolas em seu território. O primeiro foi produzido em 2005 e o segundo em 2013. Segundo o próprio Rafael, um terceiro está sendo produzido e será publicado até 2025, utilizando os dados do censo de 2022.

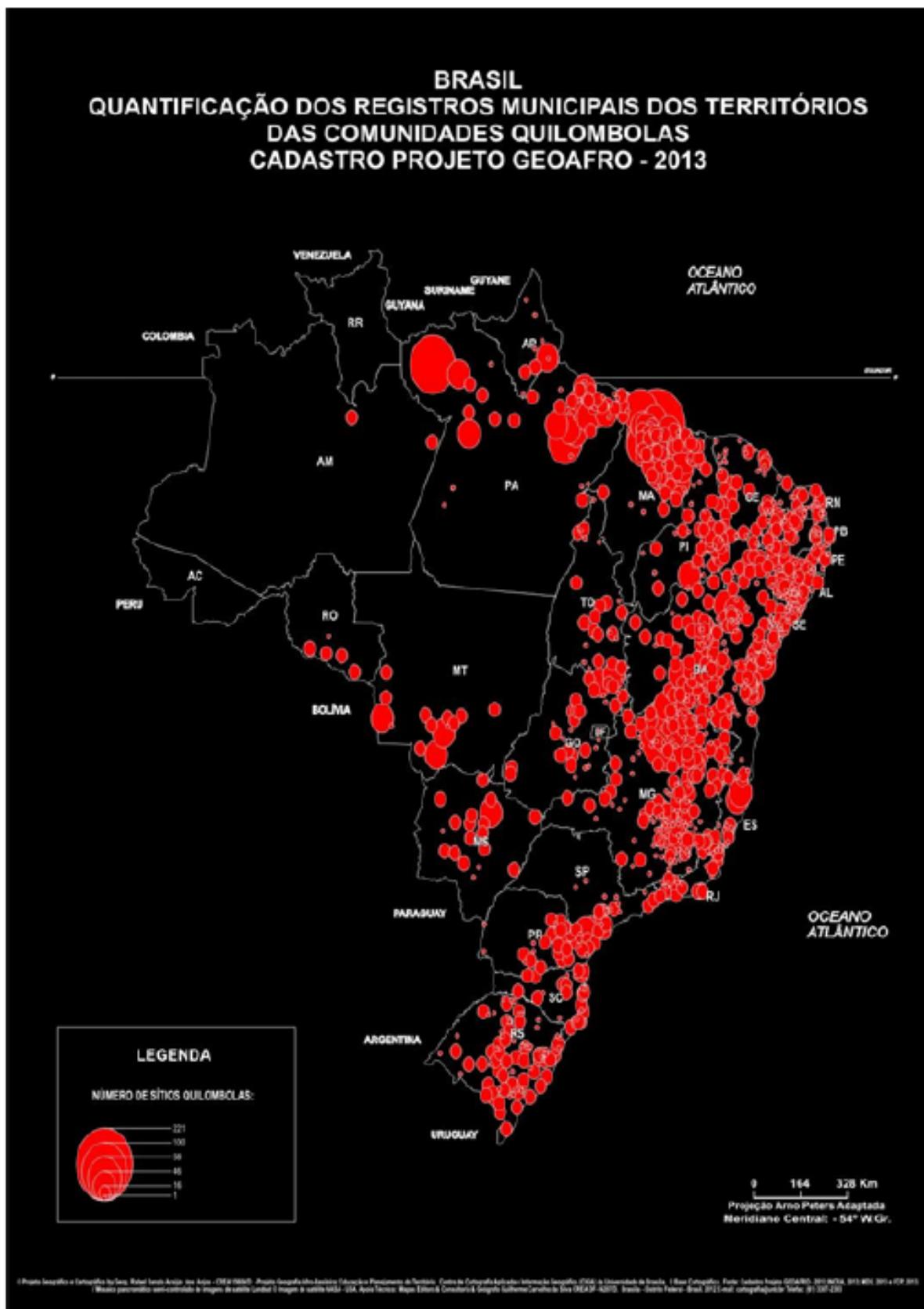
Como os dados sugerem, as regiões com maior número de registros de comunidades quilombolas são as regiões Nordeste e Sudeste, não por coincidência, são as regiões onde houve o maior índice de escravidão no período colonial e imperial. Esses números são apenas esboços da realidade, que é muito mais complexa e multifacetada. Ainda há diversas comunidades a serem certificadas. Apesar dos avanços significativos na emissão de certificações na última década, é apenas o início.

**Mapa 6:** Municípios com registro de comunidades quilombolas em 2005.



Fonte: ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. Territórios das Comunidades Quilombolas no Brasil: segunda configuração espacial. Brasília: Mapas Editora & Consultoria, 2005. 1 mapa temático articulado.

**Mapa 7:** Municípios com registro de comunidades quilombolas em 2013.



Fonte: ANJOS, R.S. Igualdade Racial no Brasil- Reflexões no Ano Internacional do Afrodescendentes. Brasília - IPEA, 2013, p. 137-152

Segundo Fernando Damasco, gerente de Territórios Tradicionais e Áreas Protegidas (TTAP/IBGE), a análise espacial da distribuição da população quilombola no território brasileiro indica quatro eixos de concentração espacial:

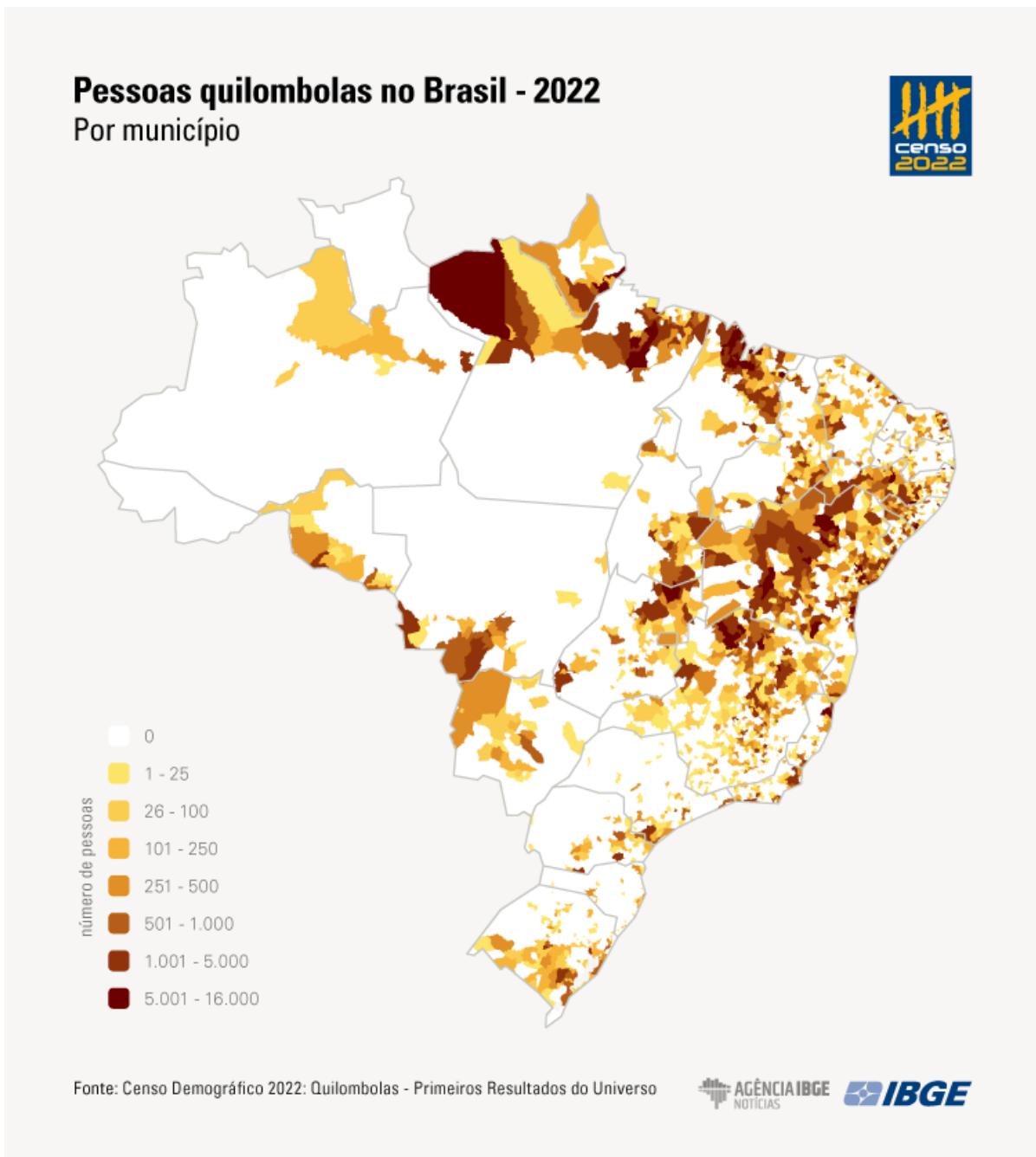
O primeiro é formado pelas regiões Sudeste e Nordeste em duas frentes principais: em torno da bacia do rio São Francisco até Pernambuco e nas cidades litorâneas de São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo, com destacada presença no Vale do Ribeira, entre São Paulo e Paraná. O segundo eixo está no baixo rio Amazonas, envolvendo municípios do Amazonas e da calha norte do Pará até a sua foz, além dos municípios do entorno de Belém e do Amapá. Esse eixo de concentração se projeta sobre o Maranhão, principalmente no entorno de São Luís, além de todo o norte do estado. Um terceiro eixo está entre as regiões Centro-Oeste e Norte, principalmente no entorno do Pantanal mato-grossense e na bacia do rio Guaporé. O quarto e último eixo, bastante expressivo, está no sul e sudeste do Rio Grande do Sul<sup>65</sup>.

Os eixos de concentração quilombola demonstram o processo de continuidade e resistência dessas comunidades ao longo dos processos históricos. Como discutido anteriormente, no capítulo sobre o complexo do Campo Grande, tópico 2.3, as bacias dos rios São Francisco, Paranaíba, Araguari, Paraná e Rio Grande possibilitaram a organização quilombola em uma escala jamais vista. Além de serem regiões propícias para o plantio, caça, pesca e auto subsistência, através das vias fluviais, os quilombolas formavam complexas redes de comércio e comunicação com os arraiais, vilas e cidades, e também com comunidades indígenas. Ainda faltam estudos sobre a composição multiétnica dos quilombos.

---

<sup>65</sup> Fonte: Agencia de Notícias do IBGE:  
<https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/37464-brasil-tem-1-3-milhao-de-quilombolas-em-1-696-municípios#:~:text=A%20seguir%2C%20v%C3%AAm%20Minas%20Gerais,%2C3%25%20da%20popula%C3%A7%C3%A3o%20quilombola>. Acesso em 27 de julho de 2023.

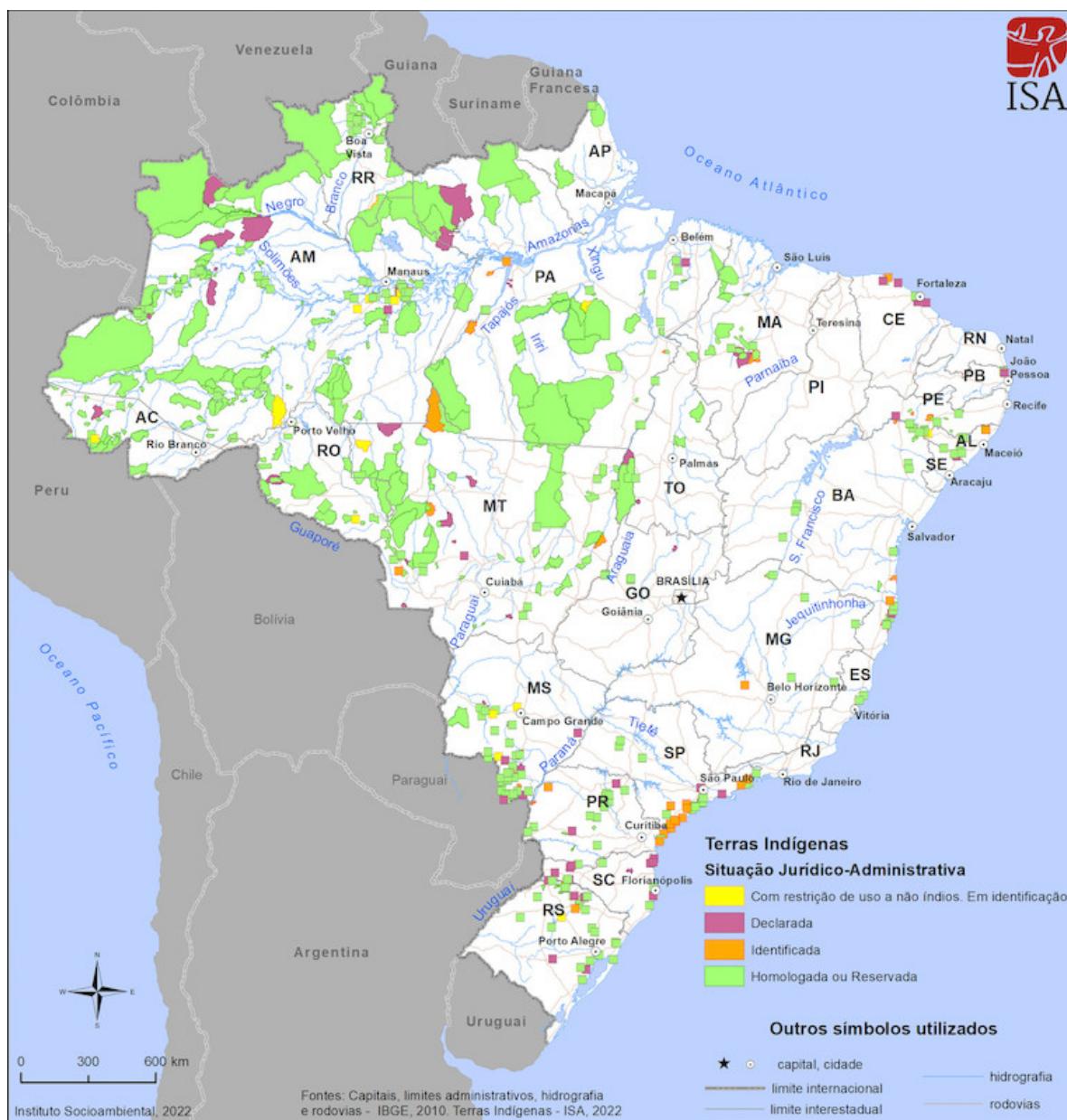
**Mapa 8:** Municípios com registro de comunidades quilombolas em 2023.



Fonte: IBGE, 2023.

Os mapas, longe de meras ilustrações, são importantes para compreendermos o quão a presença quilombola é marcante no território brasileiro. Os Estados situados ao Norte e Centro-oeste, como Amazonas, Acre, Roraima, Rondônia e Mato Grosso, que apresentam poucas localidades quilombolas, em contrapartida, são regiões marcadas pela presença indígena.

**Mapa 9:** Localização e extensão das Terras Indígenas no Brasil.



Fonte: IBGE, 2010. ISA, 2022<sup>66</sup>.

Os mapas também são instrumentos de poder e produtores de narrativas. Sempre foram utilizados para justificar domínios e posses. Contudo, é importante reinterpretarmos esses textos e identificarmos as populações brasileiras, que são diversas. Através deste censo, nós começamos a conhecer a nossa própria história, antes fortemente invisibilizada. Essas estimativas não são simples dados. Através deles, políticas públicas são construídas. Eles dizem o óbvio: quilombolas, vocês existem. Indígenas, vocês existem.

<sup>66</sup> Disponível em: [https://pib.socioambiental.org/pt/Localiza%C3%A7%C3%A3o\\_e\\_extens%C3%A3o\\_das\\_TIs](https://pib.socioambiental.org/pt/Localiza%C3%A7%C3%A3o_e_extens%C3%A3o_das_TIs). Acesso em 27 de julho de 2023.

---

### **3.3: MANUEL GREGÓRIO: UM FUTURO ANCESTRAL.**

Em Mariana, como dito, apenas quatro comunidades quilombolas são certificadas pela Fundação Palmares: Vila Santa Efigênia, Engenho Queimado, Embaúbas e Crasto. Em adendo, há outros territórios na região que estão em processo de certificação, como são os casos de Margaridas, Cuiabá e da Barrocas. Todos esses territórios são próximos do distrito de Furquim, que surgiu com a mineração de ouro na região de Mariana ainda no início do século XVIII. Sua fundação data de 16 de fevereiro de 1718 e seu nome vem do fundador do arraial, Antônio Forquim da Luz, que invadiu a região por volta de 1704 e angariou sesmaria em 1711 (Vasconcellos, 1904). Provavelmente os quilombolas chegaram na região bem antes que o bandeirante. Ele viveu no arraial por muitos anos, enfrentando dificuldades como revoltas de escravizados, escassez de alimentos, doenças, além de ataques dos indígenas “ferozes e canibais”. No fim da vida, foi expulso do território pelos próprios quilombolas, como conta Diogo de Vasconcellos:

O ataque dessa gente atrocíssima por tal maneira aterraram a freguesia do Forquim, que Antônio Forquim da Luz, o seu fundador, desgostoso, acertou de melhor que resistir a semelhantes inquietações, regressar em 1728 para São Paulo, acautelando os anos da última velhice. (Vasconcellos, 1904, fls. 234)

Não é o objetivo deste trabalho explorar a formação do Arraial dos Forquim, mas sim das comunidades quilombolas em seu entorno. A Tabela 1 (p.28), referente à lista de escravizados na Vila de Nossa Senhora do Carmo, apontava que Furquim, apenas cinco anos após a sua fundação, já possuía uma população escravizada de 1.262 pessoas, equivalente a 7,87% do total, número maior do que da própria sede. Também consta um número grande de lojas e vendas, totalizando dez cadastros. A região sempre foi marcada pela presença africana e negra desde o seu início.

Neste preâmbulo, gostaria de falar sobre a história do jovem negro Manuel Gregório que, com apenas doze anos, fugiu da freguesia de Furquim no final do século XIX. O garoto procurou a delegacia de polícia da cidade de Mariana no dia 3 de dezembro de 1885 e denunciou o seu senhor, Domingos Pinto Augusto de Figueiredo, por uso autoritário da violência. Segundo Manuel, os castigos eram severos e excessivos. Dessa forma, o delegado ao encaminhar a denúncia ao Juízo de Órfãos declara:

Por este faço apresentar a V.S. que o menor Manuel Gregório que perante esta delegacia veio queixar-se de injustiças praticadas por Domingos Pinto, residente no

distrito de São Domingos de Cachoeira, neste termo. Sendo dito Manuel menor de 12 anos, dele faço entregue a V.S. na qualidade de Juiz de Órfãos. (Oliveira, s/d)<sup>67</sup>

Logo, o Juiz nomeou o advogado André Augusto Johnny como tutor do Manuel Gregório. Possuindo ciência da decisão da justiça, Domingos procurou as autoridades locais e se inocentou dizendo:

Diz o Capitão Domingos Pinto Augusto de Figueiredo, fazendeiro na freguesia do Furquim, deste termo, que sua escrava Belmira deu à luz a 12 de março de 1873, uma criança do sexo masculino e foi batizada com o nome de Manuel e o suplicante tem criado com amor e caridade até o presente ministrando-lhe todo necessário e tratando nas moléstias, etc., compreenda com isto os deveres de humanidade e as obrigações que lhe são impostas pela lei n. 2.040 de 28 de setembro de 1871. Acontece, porém, que no dia 30 de novembro passado, desapareceu de casa o mesmo menor e procurando o suplicante chegou a seu conhecimento que veio apresentar a V.S. e que se acha depositado, por isso, vem o suplicante de conformidade com a lei n 2.040 de 28 de setembro de 1871 e respectivos regulamentos requerer a V.S. se digne mandar que lhe seja entregue o mesmo. (Oliveira, s/d)

É interessante saber que Manoel nasceu livre e sabia dos seus direitos. A lei referida por Domingos, a Lei nº 2.040, de 28 de Setembro de 1871, é a famosa “Lei do Ventre Livre”. Conforme o artigo 1º, “os filhos de mulher [escravizada] que nascerem no Império desde a data desta lei, serão considerados de condição livre”. A Lei define que, até os oito anos, o filho dessa escravizada fica sob cuidados da mãe. Após isso, o senhor tem a opção de receber uma quantia de 600\$000 réis, como forma de “indenização”, ou usar dos serviços dessa pessoa até os vinte e um anos. Com certeza Manuel Gregório não esperou até os vinte e um anos para abandonar o senhor Domingos, tendo em vista que com apenas doze já havia fugido procurando melhores condições de vida. Este caso invoca uma questão: quantos “Manuéis” existiram na região?

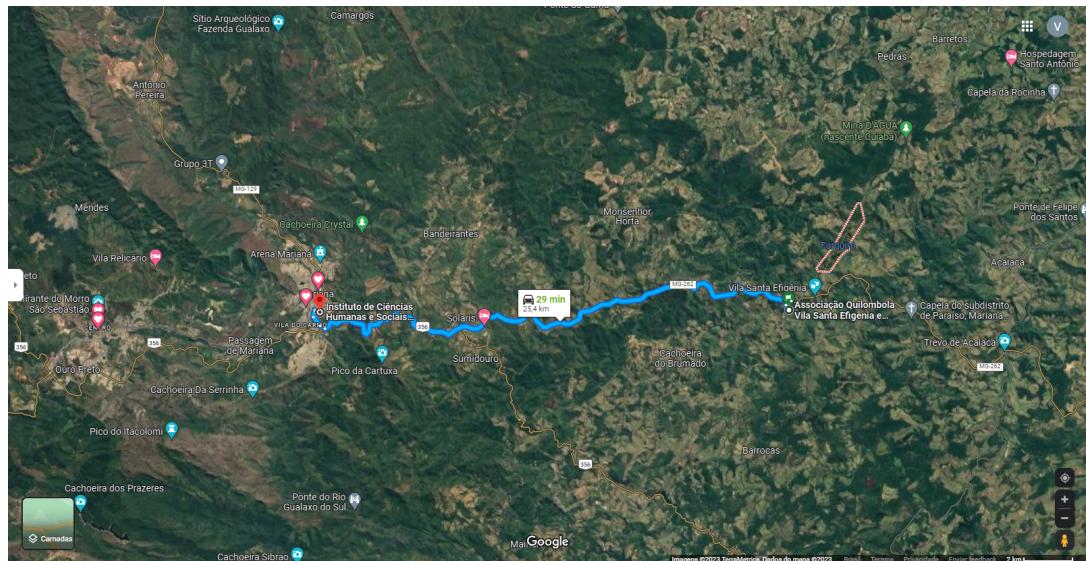
Não foi encontrada a conclusão desse caso, mas provavelmente o capitão Domingos foi inocentado. É interessante analisar também que o senhor diz que o menino fugiu no dia 30 de novembro e sabemos que ele chegou na delegacia apenas no dia 3 de dezembro do mesmo ano. O que aconteceu nesse hiato? O caminho entre Furquim e Mariana, cerca de 20 km, é uma caminhada tranquila e o jovem Manuel, tendo em vista a urgência, não teria demorado esse tempo todo para chegar. É possível que ele tenha se deparado com alguma comunidade quilombola na região. Não é exequível confirmar essa hipótese, mas podemos imaginar, e imaginando criamos novas narrativas.

---

<sup>67</sup> Documento transscrito pelo professor de História Admilson Oliveira. Ele foi o responsável por corroborar com o processo de certificação das comunidades quilombolas nas proximidades de Furquim. Esta documentação se encontra na sede da Associação Quilombola Vila Santa Efigênia e Adjacências e foi encaminhada, na época, para a Fundação Palmares.

Este foi um dos documentos utilizados pelo professor Admilson Oliveira para corroborar com o processo de certificação das comunidades quilombolas da região. Não sabemos se Manuel, de fato, morou nos quilombos em algum momento de sua vida. Mas sabemos que ele foi crucial para os quilombolas, no hoje, poderem ter acesso aos seus direitos. A fuga de Manuel possibilitou a certificação de comunidades quilombolas em Furquim. Independentemente de seu futuro, ele garantiu, sem saber, o futuro de outros jovens negros como ele.

**Mapa 10:** Mapa extraído do Google Maps para ilustrar a distância da Associação Quilombola Vila Santa Efigênia e Adjacências até a cidade de Mariana. Em destaque, o distrito de Furquim. Não há nenhuma placa na estrada informando a existência de quilombos na região.



Fonte: Google Maps.

### 3.4: AXÉ: O DEVIR QUILOMBOLA.

A região de Furquim é repleta de quilombolas e não se sabe ao certo a origem das comunidades. Um dos moradores mais antigos da Vila Santa Efigênia, seu Cláudio Gonçalves, em uma rara entrevista concedida no ano de 2013 para estudantes de Jornalismo da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP), quando inquirido sobre a origem dos quilombos na região, conta que:

Saber assim como surgiu, [sei] não. Só [sei] que aqui era um lugar pequeno, morava pouca gente aqui. [...] Então é o seguinte. A transição aqui, nós podia até ter, igual a Barroca tem o congado e tudo, e aqui nós não tem congado nem nada. Quando faz a festa aqui, a gente [chama] o congado lá da Barroca. Folia de reis também podia ter,

né?! Muito bonito também, coisa antiga. E nós não temos isso aqui. (Audiovisual UFOP, 2013).

Outra moradora antiga, dona Lita, afirma que:

Minha avó contava muita história. Que ali no [Varjão] tinha lá fazenda onde que tinha os [escravizados] que viviam amarrados de peia nos pés, sabe?! Pra não fugir. E aí, algumas coisas que eles fazia, eles apanhavam, né?! Apanhavam muito! Aí eu ficava com medo... Meu deus, será que vai voltar naquele tempo? (*Ibid*, 2013)

A Vila Santa Efigênia e Adjacências só teve a certificação emitida em 2010, porém a sua história enquanto comunidade quilombola, apesar de esquecida, é muito anterior. A identidade quilombola é um dilema complexo na região. Afinal, ser quilombola sempre foi posto como algo marginal e subalternizado. O negro no Brasil é marcado pelos traumas do tempo de cativeiro. Ademais, o apagamento da memória local dessas comunidades quilombolas é reflexo da violência que essas pessoas sofreram. A construção e a valorização dos quilombos, não só de Furquim, mas de todo o Brasil é muito recente na história. Conforme Leonam Maxney Carvalho, a maioria dos quilombolas em Furquim gostaram que suas comunidades obtiveram o reconhecimento como remanescentes de quilombolas (Carvalho, 2019). Em entrevista com uma moradora anciã do quilombo de Crasto, o historiador aponta que ela se afirma quilombola com orgulho: “eu gosto, meus amigos gostam, gostam das apresentações, eu acho bem interessante”. Quando ele a questiona sobre o que teria contribuído para este reconhecimento e auto valorização de sua identidade quilombola, respondeu que:

Foi a valorização das pessoas envolvidas, aonde a gente vai as pessoas tratam a gente bem, tratam com igualdade, entendeu? E as coisas que a gente produz, que a gente faz aqui, coisas que ninguém imaginou que alguém ia valorizar, ou dar alguma coisa por aquilo, as pessoas valorizam, acham interessante, acham bonito, até os artesanatos que a gente faz em casa, é bem interessante assim ver que as pessoas lá fora valorizam isso. (Carvalho, 2019, p.44)

Cada vez mais os quilombolas buscam se inserir em debates sobre relações étnico-raciais e temas correlatos. Todavia, Leonam aponta que em conversas informais com moradores, estudantes e professores que atuam no distrito, percebeu-se que muitas pessoas, inclusive jovens em idade escolar, ainda têm alguma resistência em se assumir quilombolas.

‘Algumas não gostam de participar ou não se auto aceitam’. O mesmo ocorre entre os alunos da escola: ‘alguns deles têm meio que dificuldade de se autoaceitar. [...] Eles têm meio que vergonha, não sei se é medo de alguém criticar, ou alguém ter preconceito por causa da cor, ou de ele dizer que é quilombola. Eu acho que é isso, que os meninos daqui são assim’. Isto se deve, dentre outros, ao fato de que antes de 2010 não existia esta ligação consciente entre o conceito de quilombola e as comunidades em foco. Ou seja, até cerca de uns seis ou sete anos — por volta de 2010 —, os moradores do quilombo não se reconheciam ou não se enxergavam como quilombolas. (*Ibid*.)

O devir quilomba<sup>68</sup> e o problema que essas pessoas possuem em se identificarem como quilombolas apenas ressaltam os traumas oriundos do período colonial. Nesse contexto, a escola e a educação patrimonial quilombola são agentes transformadores fundamentais. Refletindo sobre a implementação da educação quilombola em um contexto escolar, é necessário, portanto, conhecer bem a comunidade a qual a instituição de ensino está inserida. Isto significa ter conhecimento sobre as histórias de vida de seus moradores, suas visões de mundo, seu passado e suas memórias tanto individuais quanto coletivas. A maior parte do corpo docente, composto por trinta professores, não conhece a própria cultura quilombola da região, dificultando o processo de aprendizagem e de articulação da memória local. Segundo Paulo Freire:

A escola democrática não apenas deve estar permanentemente aberta à realidade contextual de seus alunos, para melhor compreendê-los, para melhor exercer sua atividade docente, mas também disposta a aprender de suas relações com o contexto concreto. Daí, a necessidade de, professando-se democrática, ser realmente humilde para poder reconhecer-se aprendendo muitas vezes com quem sequer se escolarizou. (Freire, 1997, p.100)

Dessa forma, uma possibilidade interessante de educação quilombola é a articulação com a educação patrimonial, seja através de visitas aos patrimônios quilombolas, como sítios arqueológicos que existem em diversas regiões de mata fechada no entorno do município, sejam em arquivos situados em Mariana, onde há uma vasta e rica documentação sobre a resistência quilombola na região, que possibilitou a existência das comunidades quilombolas atuais. Assim, a proposta é resgatar esse patrimônio submerso por meio do axé<sup>69</sup>, do método investigativo como método educacional, impulsionado a criação de uma epistemologia propriamente quilombola dentro do contexto marianense. Pensar a educação quilombola para além da educação no campo, em um processo sistemático de educação patrimonial em acervos documentais como possibilidade de fomento a manutenção e formação de identidades quilombolas. Segundo Luiz Rufino Rodrigues Júnior, em *Pedagogia das Encruzilhadas*:

Lançando mão de uma pedagogia em encruzilhadas e ampliando a noção de terreiro para pensarmos o mundo, eu digo: a educação é axé que opera na vitalização dos seres; contudo, assim como o fundamento do axé, necessita das proezas de Exu, movimentos e cruzos. Me cabe dizer que a educação como axé que reivindico não é necessariamente um modelo de experiências/aprendizagens codificadas estritamente em contextos de práticas culturais afroreligiosas. O que é comumente chamado pelas comunidades de terreiro como educação de axé compreende-se como os processos educativos vividos nos cotidianos dessas populações, uma espécie de habitus experienciando no tempo/espaço dos contextos afroreligiosos. Essas formas de educação praticadas nesses contextos educativos redimensionam a problemática

<sup>68</sup> Segundo a historiadora Mariléa de Almeida, o *devir quilomba* diz respeito à necessidade de construirmos um vir a ser que se opõe à naturalização do modelo masculinista de fazer política e viver orientado por violência, individualismo e competição (De Almeida, 2022, p.30).

<sup>69</sup> Axé, na língua iorubá, significa poder, energia ou força presentes em cada ser ou em cada coisa. Nas religiões afrobrasileiras, o termo representa a energia sagrada dos orixás.

educativa em relação à diversidade, revelando modos de educação como cultura. A educação de axé reivindicada pelos praticantes das comunidades de terreiro opera como uma espécie de educação intercultural, que vincula a experiência social do terreiro, balizada em suas tradições, com o restante do mundo. Nesse sentido, essas experiências revelam um modelo de educação, modo de sociabilidade orientado pela organização comunitária. O que lança como perspectiva de pensar educação como axé inspira-se nessas experiências, dialoga com as mesmas, mas mira o alargamento do terreiro para pensar o mundo. Ou seja, não é necessariamente trazer as formas já codificadas nos terreiros como opções, mas reivindicar a disponibilidade conceitual do axé para a produção de outros caminhos, estes por caminhos encruzados. (Junior, 2018, p.103-104)

Sendo assim, propõe-se em pensar com este trabalho um modelo de pedagogia nas encruzilhada, uma tentativa de articular a memória ancestral com a memória presente em diversos espaço onde o negro ocupou, visando um proposta de educação patrimonial quilombola no município de Mariana, tendo como base a Associação Quilombola Vila Santa Efigênia e Adjacências. Portanto, é olhar para o território como texto e contexto; a terra como uma pedagogia própria. Expandir os limites da escola para além dos muros compreendendo a educação quilombola como uma epistemologia que ocorre não somente na escola, mas em todos os lugares, sobretudo no corpo e no espaço. Nesta argumentação, entendo também o corpo como um território, porém subjetivo. São esses corpos que mobilizam ações tanto individuais como coletivas. Contudo, o corpo como uma encruzilhada, e também como texto e contexto. Este é o sentido da corporalidade, conceito proposto por Edson Moreira da Silva, mestre Primo, do Coletivo Iúna de Capoeira Angola<sup>70</sup>.

---

### 3.5: O OGUM DE CRIA: O FILHO DO DONO.

A educação escolar quilombola no Brasil é um dos maiores desafios que existem, sobretudo pela falta de estrutura das próprias escolas bem como o déficit na formação dos profissionais. É um problema que começa na própria universidade, na formação dos professores. Na Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP), por exemplo, não há sequer uma disciplina obrigatória ou eletiva que trate da temática nas licenciaturas. Algumas iniciativas vêm abrindo caminhos, como o Módulo Interdisciplinar de Formação (MIF) sobre Práticas e Intervenções Pedagógicas nas Escolas Indígenas e Quilombolas, organizado pelas docentes Cristina Carla Sacramento e Áquila Bruno Miranda, módulo o qual tive o prazer de participar. Vale ressaltar que esse problema não é exclusivo da UFOP, mas contempla a

---

<sup>70</sup> Segundo Douglas Aparecido, poeta, filósofo, artista plástico e um dos idealizadores do Coletivo Outro Preto, a capoeira, corporalidade é quando se fala com o corpo sem usar palavras. Assim, o próprio ritual da Capoeira Angola é uma tese, uma partitura linguística, onde os movimentos transmitem saberes e leituras de mundo. Fonte: Entrevista com capoeiristas em atividade ou afastados que foram alunos de Mestre Damião. YouTube. Disponível em: <https://youtu.be/i8Msf7dwxak>. Acesso em 27 de julho de 2023.

maioria das instituições de ensino superior no país. A educação quilombola é sempre tratada de forma transversal às questões étnico-raciais, que também são pouquíssimas abordadas durante a formação.

Cabe aqui ressaltar a diferença entre educação quilombola e educação escolar quilombola. Entendo como educação quilombola o processo formativo que ocorre em todos os espaços onde o quilombola vive, evidentemente, sobretudo em seus territórios. As próprias comunidades possuem seus espaços de troca de conhecimentos. Através de práticas ancestrais e da oralidade vários conhecimentos são transmitidos. Já a educação escolar quilombola, é justamente a educação que ocorre dentro dos limites de possibilidade da escola, sendo essa escola instalada no território ou não. Neste quesito, pensar em processos educacionais quilombolas autônomos é fundamental, pois a escolarização formaliza processos de neocolonização e de aculturação. De início, é importante entender as complexidades das dinâmicas nas escolas quilombolas, que não são homogêneas. Dessa forma, assim como há quilombos rurais e urbanos, também há escolas quilombolas em ambos meios. Em adendo, também há escolas próximas às comunidades, não necessariamente tituladas como quilombolas, que vão atender esses estudantes quilombolas.

Um exemplo elucidativo é a comunidade quilombola dos Arturos, localizada na região metropolitana de Belo Horizonte, próxima a cidade de Contagem, Minas Gerais. A comunidade possui uma escola inserida em seu território, porém, por se tratar de um quilombo urbano, os estudantes também têm a opção de se matricularem em qualquer outra escola da região metropolitana, não sendo necessariamente uma escola quilombola. Deste modo, é importante entender que os quilombos não são comunidades isoladas e há estudantes quilombolas em diversas escolas, tanto em redes privadas quanto públicas. Evidentemente, a maioria das comunidades quilombolas são rurais, porém este fator não diminui a complexidade que envolve as práticas docentes, tendo em vista que cada quilombo é uma formação única, com demandas únicas. Assim, as escolas quilombolas que estão nas comunidades, tanto rurais quanto urbanas, são formadas a partir da organização social de cada comunidade. O parecer CNE/CEB nº 16/2012, aprovado em 5 de junho de 2012, que define as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola, de relatoria da Nilma Lino Gomes, aponta para essas complexidades:

Ao se analisar a realidade educacional dos quilombolas, observa-se que só o fato de uma instituição escolar estar localizada em uma dessas comunidades ou atender a crianças, adolescentes, jovens e adultos residentes nesses territórios não assegura que o ensino por ela administrado, seu currículo e o projeto político-pedagógico dialoguem com a realidade quilombola local. Isso também não garante que os profissionais que atuam nesses estabelecimentos de ensino tenham conhecimento da

história dos quilombos, dos avanços e dos desafios da luta antirracista e dos povos quilombolas no Brasil. É preciso reconhecer que muitos estudantes quilombolas, principalmente aqueles que estudam nos anos finais do Ensino Fundamental e do Ensino Médio, frequentam escolas públicas e privadas fora das suas comunidades de origem. Nesse sentido, a Educação Escolar Quilombola possui abrangência maior. Ela focaliza a realidade de escolas localizadas em territórios quilombolas e no seu entorno e se preocupa ainda com a inserção dos conhecimentos sobre a realidade dos quilombos em todas as escolas da Educação Básica. (Brasil, 2012, p.26)

No que tange a fundamentação teórico-metodológica que organiza a educação escolar quilombola, é importante frisar que é uma modalidade de educação com caráter fortemente político; uma educação proposta para a resistência. Deste modo, a escola quilombola deve ser entendida enquanto uma ferramenta de luta e deve atuar na formação de sujeitos políticos que estão em constante atrito com a sociedade nacional e seus ideários imaginativos. Ademais, os conceitos de terra e território, que são arenas de inúmeras disputas, devem ser largamente trabalhados no ensino. Conforme as Diretrizes, para as comunidades quilombolas, a territorialidade é um princípio fundamental. “Não se trata de segregação e isolamento. A terra é muito mais do que possibilidade de fixação; antes, é condição para a existência do grupo e de continuidade de suas referências simbólicas” (Brasil, 2012, p.16). Esses grupos tiveram sua humanidade negada e, através do território, puderam se reconstruir enquanto grupo político. A educação quilombola começa e termina no território, mas perpassa por vários outros setores. Dessa forma, pensar em uma educação quilombola diferenciada, é pensar uma escola com possibilidades para os estudantes quilombolas transitarem entre os territórios de afeto. Portanto, não se trata apenas de formar pessoas para compor uma sociedade, mas formar os indivíduos para a resistência.

Outro conceito basilar é pensar os currículos das escolas quilombolas, estes sendo também uma arena política e um território em disputa. A educação escolar quilombola deve dialogar e inserir os conhecimentos tradicionais em confluência com o global, o nacional, o regional e o local. Dessa forma, algumas dimensões deverão constar nos currículos das escolas quilombolas ao longo das suas etapas e modalidades, como a cultura, as tradições, a oralidade<sup>71</sup>, a memória, a ancestralidade, o mundo do trabalho, o etnodesenvolvimento, a estética, as lutas pela terra e pelo território. Para tal, faz-se necessário abrir espaços, de fato, para maior participação da comunidade e dos movimentos sociais, construindo outras formas de participação coletiva e de consulta, nas quais docentes, gestores, pedagogos e estudantes

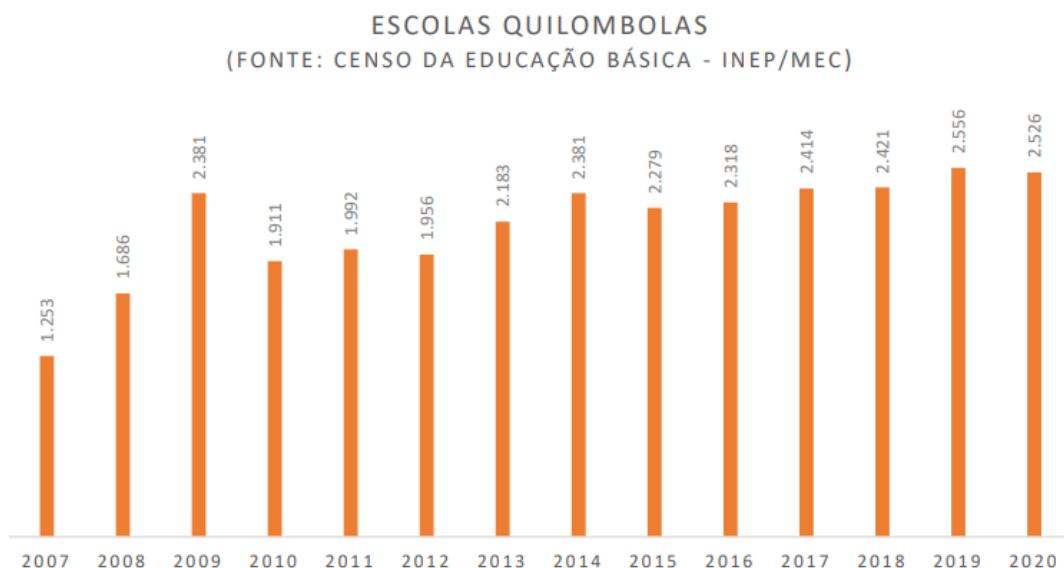
---

<sup>71</sup> As comunidades quilombolas possuem um tecido oral muito bem estabelecido, que é esquecido e pormenorizado no ensino tradicional, que valoriza apenas a abordagem escrita. Em adendo, segundo Célia Xakriabá, a oralidade guarda ancestralidade, e a caneta não dá conta de traduzir essa ancestralidade. Fonte: Célia Xakriabá - Culturas indígenas (2017), YouTube. Disponível em: <https://youtu.be/GqO1JEu4r18>. Acesso em 21 de julho de 2023.

dialoguem com as lideranças quilombolas, pessoas da comunidade, anciões e anciãs e educadores quilombolas (Brasil, 2012). Parafraseando Paulo Freire, trata-se de um currículo flexível e aberto, que só poderá ser construído através das relações entre a instituição escolar e a comunidade. Por fim, é fundamental considerar que as comunidades quilombolas são espaços onde se inscrevem experiências significativas, podendo potencializar o ensino de História por meio de uma abordagem articulada entre passado, presente e futuro dessas comunidades.

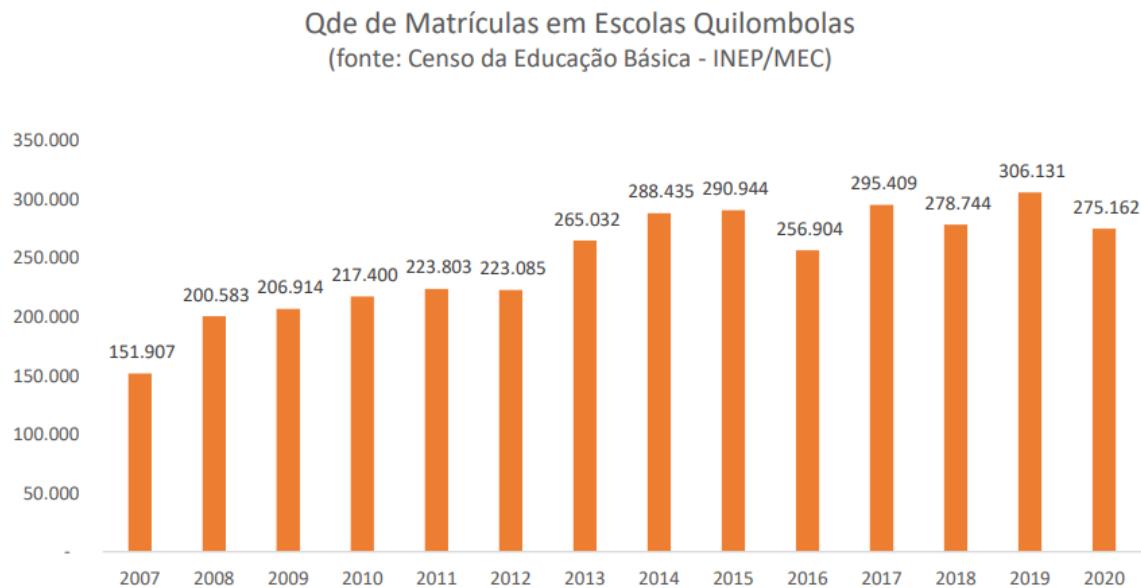
Trazendo alguns dados, segundo a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), há no Brasil 2.526 escolas quilombolas, 275.132 mil estudantes quilombolas e 51.252 docentes em escolas quilombolas, que dá uma média aproximada de cinco estudantes para cada docente, o que demonstra o esvaziamento das escolas quilombolas (Silva, 2020). Ainda segundo a CONAQ, 83% das comunidades possuem escolas inseridas nos territórios.

**Gráfico 5:** Número de escolas quilombolas no Brasil.



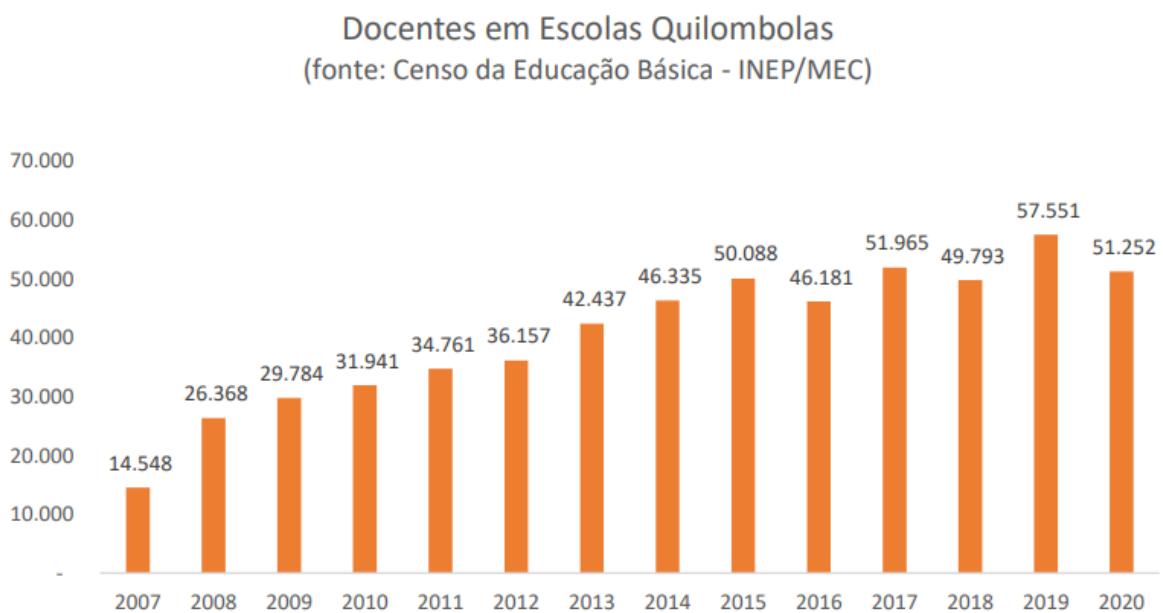
Fonte: “Quilombos e Educação: Políticas Públicas e Práticas Pedagógicas (2020). Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-permanentes/ce/apresentacoes-em-eventos/apresentacoes-audiencias-2021/arquivos-2021/GivaniaSilva.pdf>. Acesso em 22 de julho de 2023

**Gráfico 6:** Quantidades de estudantes quilombolas no Brasil.



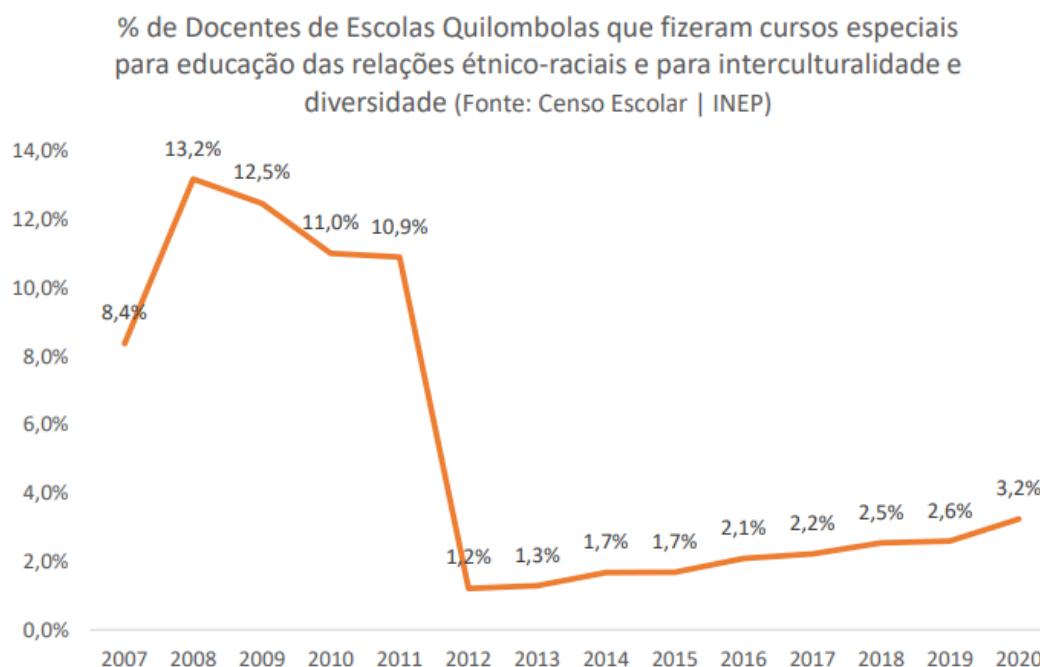
Fonte: “Quilombos e Educação: Políticas Públicas e Práticas Pedagógicas (2020). Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-permanentes/ce/apresentacoes-em-eventos/apresentacoes-audiencias-2021/arquivos-2021/GivaniaSilva.pdf>. Acesso em 22 de julho de 2023

**Gráfico 7:** Quantidades de docentes nas escolas quilombolas no Brasil.



Fonte: “Quilombos e Educação: Políticas Públicas e Práticas Pedagógicas (2020). Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-permanentes/ce/apresentacoes-em-eventos/apresentacoes-audiencias-2021/arquivos-2021/GivaniaSilva.pdf>. Acesso em 22 de julho de 2023

**Gráfico 8:** Percentual de docentes de educação quilombola que tiveram alguma formação para educação das relações étnicos raciais.



Fonte: “Quilombos e Educação: Políticas Públicas e Práticas Pedagógicas (2020). Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-permanentes/ce/apresentacoes-em-eventos/apresentacoes-audiencias-2021/arquivos-2021/GivaniaSilva.pdf>. Acesso em 22 de julho de 2023

Os números organizados por Givânia Maria da Silva demonstram um dado interessante: a falta de formação dos professores que atuam nas comunidades quilombolas. A maior parte dos docentes não são da própria comunidade, o que dificulta a própria flexibilização dos currículos e a inserção dos saberes tradicionais no contexto da sala de aula. Ademais, conforme a educadora, com respeito ao acesso à internet, bibliotecas e quadras de esporte, as escolas quilombolas possuem os piores índices quando comparadas com escolas privadas, municipais, estaduais e federais (Silva, 2020, p.22-25).

Abrindo um breve parêntese: não cabe, neste texto, discorrer sobre os processos de municipalização e nucleação das instituições de ensino, todavia, ambos processos favorecem o fechamento de escolas do campo, indígenas e quilombolas. Atualmente, existem no Brasil menos da metade das escolas que existiam há vinte anos atrás (Amaral, 2021, p.114). Os índices de qualidade no ensino também são questionáveis. Este fator está ligado diretamente à questão da racialização dos custos, uma política neoliberal, que entende a educação como gasto, não como direito. É interessante destacar que as escolas que foram fechadas são escolas frequentadas por estudantes majoritariamente negros. Em outras palavras, ocorre, a partir do racismo institucional, um processo de apartheid educacional, também visto nas universidades.

Segundo Silvio Almeida, pessoas negras têm menos acesso a educação de qualidade e por isso são alocadas em empregos menos qualificados e, por isso, menos remunerados (Almeida, 2019, p.61). Os processos de municipalização nucleação podem acarretar também no desenraizamento dos estudantes em relação ao seu lugar de origem e produzir bullying e situações constrangedoras nas escolas, fator relatado por muitos estudantes quilombolas no município. Nesse sentido, afeta as identidades.

No contexto de Mariana, a Associação Quilombola Vila Santa Efigênia e Adjacências não possui uma escola em seu território. Dessa forma, os estudantes têm que se deslocar aos distritos e cidades próximas, como Acaiaca, Furquim e Cachoeira do Brumado, sendo necessário, por vezes, até mesmo se matricularem em Mariana. Há uma escola titulada como quilombola no município de Mariana, a Escola Estadual Monsenhor Moraes, localizada em Furquim, que recebe uma parte considerável dos estudantes da Associação, mas também recebe estudantes do próprio distrito e também de outras zonas rurais. O transporte dos estudantes entre a comunidade quilombola e a escola (trajeto de 5km) é feito através de uma van que percorre a MG-262, sem adentrar no território, que é um problema também denunciado pelos moradores das comunidades, tendo em vista o perigo da rodovia que, infelizmente, tem em seu cotidiano um número enorme de acidentes.

Com relação à estrutura da escola, não há acesso à internet, laboratório de informática e uma quadra de esportes. Contudo, há uma biblioteca excelente, com muitas obras interessantes de pensadores e pensadoras negras, bem como obras historiográficas sobre os quilombos no Brasil. Todavia, a biblioteca é pouco visitada pelos estudantes. Segundo o QEd<sup>72</sup>, foram registradas, no ano de 2022, apenas 183 matrículas na escola, sendo a maioria no ensino fundamental. Apenas 20% dos alunos estão no ensino médio. Esse número é efeito direto da evasão escolar que ocorre na região rural de Mariana. A maioria dos estudantes vão para outros núcleos urbanos objetivando melhores condições de vida e empregos. No que tange os docentes, não há nenhum que seja da comunidade quilombola. Não foi possível coletar os dados sobre número de evasão e sobre o percentual de estudantes quilombolas na escola. Fato curioso é que, em minha experiência, estes estudantes são constantemente perseguidos dentro das salas de aula. Quando perguntados sobre de onde são, nunca falam sobre serem originários de uma comunidade quilombola. Há um forte preconceito com as pessoas da Vila Santa Efigênia em Furquim, estes sendo chamados de “neguinhos”, “nega

---

<sup>72</sup> Fonte: QEd. Disponível em: <https://qedu.org.br/escola/31106364-ee-monsenhor-moraes>. Acesso em 23 de julho de 2023.

“preta”, “macacos da vila”, “povo fedorento da vila”, como conta uma moradora, aqui identificada com DWE.

Furquim, também, é um lugar muito preconceituoso com o pessoal daqui. Acho que já vem do lugar. O pessoal daqui sempre foi [lá] só pra vender pra eles, pra trabalhar, pra isso, pra limpar a igreja. Até hoje, o pessoal daqui vai lá pra ajudar na missa mas não recebe nada. Eles estão acostumados a serem servidos pelo pessoal daqui. Eu ouço muito da minha mãe e das minhas tias que apanhavam no caminho da escola, ia a pé, dependia de carona, ficava com fome, professor batia, fazia com que eles mesmo levassem a vara pra eles apanhar... Então, assim, é uma coisa histórica já, não é de agora. E só continua! Hoje eles não bate porque não pode, porque se pudesse, as crianças daqui ia continuar apanhando. Ia continuar a mesma coisa. Porque, sei lá, acho que é estrutural, vai passando. E hoje só não é da forma mais explícita porque tem lei, né?! Todo mundo tem celular na mão. (DWE, 2023)

Perguntei à mesma moradora como foi o processo dela, enquanto quilombola, na educação formal e também como foi a abordagem sobre os quilombos e os quilombolas. Ela respondeu:

Até o terceiro ano, eu nunca tinha ouvido falar sobre. Nem sobre quilombo, nem sobre ser quilombola. A história que ensina na escola é só aquela história que eles criaram. Não é nada assim sobre a realidade, a história que foi mesmo. A história que a gente aprendeu na escola é que os escravizados eram marginalizados... Certos eram os colonizadores. Então, assim, é só essa história do livro mesmo. Até que sobre Zumbi já, mas não da forma de como era a luta dele, mas como um rebelde, bandoleiro... Mas não do porque ele tava lutando, sabe?! (*Ibid.*).

A temática dos quilombos é fortemente silenciada no ensino em Mariana, sendo reproduzido apenas a historiografia tradicional. O processo de certificação da comunidade foi fundamental para o fomento da identidade quilombola na região, sendo um contraponto ao ensino em espaços formais. Segundo DWE:

Eu só vim a entender mais ou menos sobre o quilombo depois que veio essa certificação. O pessoal vinha e falava: “Ah, vocês são quilombolas!”. Aí, até inicialmente, eu não me identificava enquanto quilombola, porque não sabia o que era, do que se tratava, entendeu?! Aí a gente foi entendendo aos poucos, aí tivemos, a partir da certificação, o documento em si não ficou com nós, com a comunidade. Ficou com o professor que realizou o estudo. Ele não queria liberar pra gente o documento original. Aí depois a gente foi entendendo o que é ser quilombola, o quilombo, e foi se apropriando, mas tem muita gente hoje ainda que não se aceita, por causa da marginalização do ser quilombola, sabe?! Então eles acham que é uma coisa pejorativa. (*Ibid.*)

O relato dessa moradora evidencia o preconceito que os quilombolas ainda sofrem. Os distritos de Furquim e Cachoeira do Brumado, assim como Mariana, são fortemente marcados pelo discurso colonialista. A história oficial contada em veículos tradicionais da mídia não citam a existência de comunidades quilombolas seculares na região. Um exemplo é um material de promoção turística que recebi quando cheguei na região, em um formato de folder, que busca mostrar os patrimônios locais e o que fazer na região. Não há a mínima referência às comunidades quilombolas, nem no mapa colocado no material.

**Imagen 8:** Parte frontal do folder.



Fonte: Arquivo pessoal, 2023.

**Imagen 9:** Parte posterior do folder

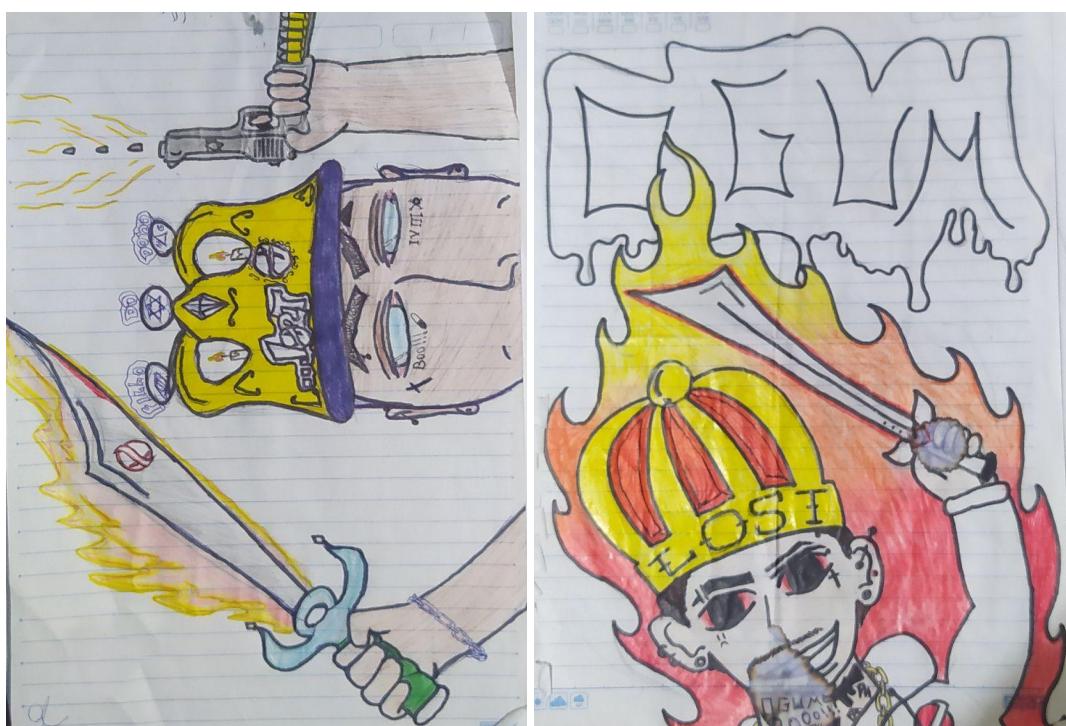


Fonte: Arquivo pessoal, 2023.

Segundo outra moradora, identificada como JWE, “na escola de Furquim, eu estudei lá até 2020. Lá a gente não falava sobre, só em dia de Consciência Negra. Tirando isso, nenhum

dia” (JWE, 2023). Reflexo desse silenciamento é a marginalização dos próprios estudantes quilombolas, que sofrem o processo de desterritorialização. É muito comum os pais desses alunos irem para Belo Horizonte trabalhar, tendo em vista que a cidade de Mariana oferece poucas oportunidades de emprego para os próprios moradores da região. Ao chegarem na metrópole, são inseridos dentro das favelas e bairros marginalizados. Quando retornam para as comunidades, trazem consigo as influências e vivências metropolitanas. A título de exemplo, em uma aula ministrada por mim sobre as religiões de matrizes africanas, solicitei aos estudantes que, como forma de avaliação, representassem um orixá o qual eles se sentiram representados. Dentre as pessoas do sexo feminino, a orixá mais representada foi Yemanjá, que simboliza o cuidado e o amor materno. Dentre o sexo masculino, foi Ogum, que é o orixá da guerra. Quando tive acesso às representações veio uma grande surpresa, um Ogum bem diferente do convencional:

**Imagen 10:** Representações de Ogum realizadas pelos estudantes quilombolas.



Fonte: Arquivo pessoal, 2023.

Estas ilustrações, por si só, representam inúmeros fatores das vivências dessas pessoas, que são jovens e negros. Me saltam aos olhos dois pontos: as representações são de pessoas brancos e a marginalização do próprio orixá. Segundo os estudantes, eles quiseram representar o “Ogum de cria”. Não é o intuito, neste contexto, fazer qualquer juízo de valor, mas entender como eles se representam e se entendem no mundo. São estudantes localizados

na zona rural de Mariana com referências das favelas de Belo Horizonte. Outro ponto é a presença da estrela de Davi em uma das representações, com a frase “filho do dono”, alusão à simbologia pentecostal. O contexto das comunidades quilombolas em Furquim é bastante influenciado pelo evangelho. Essa associação entre a marginalização e as religiões pentecostais é um fenômeno denominado como “narcopentecostalismo”.

A desterritorialização é um dos marcos da globalização e também um dos sintomas da ausência de práticas de educação quilombola patrimonial no município. O que chamo atenção é a falta de uma referência positiva para a identidade quilombola. De fato, vários quilombos viraram favelas após a expansão de metrópoles, como Rio de Janeiro e Salvador, há um *continuum* entre os quilombos urbanos e favelas. Todavia, não é esse o caso.

Ademais, conforme DWE, a própria escola Monsenhor Morais é resistente à comunidade. Outra moradora, identificada como CWE, alude sobre “querer chegar na escola de Furquim, aplicar alguma coisa boa que tem a ver com quilombo e ser barrado”. Segundo ela:

A escola de Furquim sempre foi assim, como se fosse uma escola só pro pessoal de Furquim, não pro subdistrito, pessoal da roça, sabe?! Como a comunidade pode intervir nisso? A gente não sabe, assim, de fato, a gente não sabe sobre a educação quilombola. Por exemplo, uma coisa, a comunidade quilombola que vota na direção da escola de Furquim. Nós nunca fomos convidados para uma eleição. [...]A comunidade não é mais convidada para nada, para nenhum evento. [...] É por isso que eu não entendo porque a escola de Furquim foi titularizada enquanto quilombola, sabe?! Se tivesse tido uma conversa com o pessoal, com as comunidades, isso não aconteceria. Talvez a escola de Cachoeira fosse, a de Furquim não. Por causa do passado, da escravidão. (DWE, 2023)

O fato dos espaços educacionais serem segregados aos quilombolas não significa que esses grupos não lutaram pelo acesso. Aliás, é uma luta constante, tanto no contexto do ensino básico quanto do ensino superior, onde esses estudantes também são constantemente perseguidos, inclusive dentro da própria UFOP. Contudo, percebe-se que há um enorme descompasso entre as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola e as ações da Escola Estadual Monsenhor Morais. Por se tratar de uma escola localizada no distrito, fora do território, e receber estudantes de vários outros subdistritos, decerto, torna a prática docente um trabalho árduo de ser executado, haja vista a complexidade do perfil dos estudantes. Nem todos são quilombolas, entretanto, este fato não justifica a ausência da temática e a perseguição aos quilombolas na escola. Dessa forma, a educação quilombola ocorre em outros espaços não formais, como os próprios quilombos. Foi relatado que, antes da certificação, havia uma escola dentro do território da comunidade, que foi fechada em decorrência das políticas de nucleação.

A gente tava dentro do nosso território, né?! Com as pessoas nossas. Dá mais segurança. Aí, por exemplo, a cantineira era uma senhora que morava ali, é do lugar, sabe?! A outra mora aqui do lado, sempre tratou o pessoal muito bem. [...] Antes tinha horta na escola, a gente plantava, quando a escola era aqui, as brincadeiras eram as coisas de antigamente... Lógico que o tempo muda, mas era coisa mais voltada para a cultura mesmo, do lugar. (DWE, 2023)

Portanto, é necessário repensar as práticas educacionais que ocorrem na Escola Estadual Monsenhor Moraes; repensar a partir da própria comunidade. Trata-se de pensar a escola através da comunidade, não a comunidade através da escola. Também é crucial o fomento a espaços de segurança para essas pessoas, tanto nas escolas quanto nas universidades. A UFOP possui o Coletivo Negro Braima Mané, organização discente, e o Núcleo de Estudos Afrobrasileiros e Indígenas (NEABI), que a professora doutora Kassandra Muniz define como um “quilombo universitário”. São espaços que permitem uma sobrevivência, um respiro, a esses estudantes quilombolas. Porém precisamos de mais. Se o racismo é institucional, o anti-racismo também tem que ser.

Ademais, para se promover uma epistemologia quilombista no ensino escolar em Mariana, é importante que a escola esteja dentro do território e tenha em seu corpo docente e gestor pessoas da própria comunidade, afinal, a escola deve servir às demandas da comunidade, e não a comunidade se adequar para estar na escola. Não basta só um prédio, mas uma educação realmente comprometida com a transformação do espaço. Segundo Mariléa de Almeida, “há que se romper o silêncio que o governo racista impõe sobre os corpos” (De Almeida, 2020, p.344).

---

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS:**

De antemão, é importante frisar que este trabalho não visa esgotar o assunto, mas abrir caminhos para uma epistemologia quilombista nas escolas quilombolas em Mariana. Permitam-me um devaneio. A presença quilombola na sociedade mineira são como os buracos negros e a matéria escura no universo: invisíveis, sutis, influenciam tudo com o seu peso e são, sobretudo, indescritíveis. Funcionam com leis e regimentos que a ciência ainda não conseguiu descrever, e acredito que nem vá conseguir. Na tentativa da descrição, aprendemos mais sobre como as sociedades coloniais e seus cientistas pensam do que sobre os quilombos em si. A história é sempre uma mediação com brechas, e essas brechas permitiram este texto nascer. Para além, as dúvidas e as incertezas também fazem parte da História, enquanto módulo disciplinar. Conforme Felwine Sarr:

Toda essa realidade se encontra num magma informe porque inominado, não categorizado, não conceitualizado. Massa pesada, que, no entanto, determina o movimento em profundidade das sociedades africanas, como buracos negros, cuja existência pudemos perceber por sua força de atração, uma vez que a luz não os iluminava. A carência na denominação de sua realidade presente explica em parte esse mimetismo terminológico. Trata-se de conseguir se dizer e, sobretudo, se pensar ao arrepio das injunções civilizacionais dos outros. (Sarr, 2020, p.39)

É o mimetismo terminológico apontado por Sarr que cria o quilombo. Não sabemos, ao certo, como os próprios africanos, no início do processo colonizatório, denominavam os seus grupos. Como vimos, o termo quilombo é polissêmico, tem diversos sinônimos, significados e uma origem incerta. Há uma generalização sobre o que são os quilombos, e entendo que essa homogeneização é também um projeto político de apagamento. É interessante analisar os resultados das narrativas sobre os quilombolas e quais são os efeitos na produção de identidades negras no Brasil. No século XVII o termo é apropriado pela colônia, no XIX pela academia e, durante o XX, reapropriado e ressemantizado pelos movimentos negros. Todos esses sentidos dado ao quilombo se encruzilham, mas há sentidos que precisam serem identificados e estudados profundamente. Entendo que o quilombo é uma encruzilhada diversa, é uma tecnologia ancestral moderna, transecolar, transcultural, transterritorial e transtemporal, como proposto por Kabengele Munanga. Nessa perspectiva, o quilombo também é uma instituição transdisciplinar, não somente interdisciplinar.

A partir dos processos diáspóricos, tanto internos quanto externos, no Brasil, os quilombos foram se adaptando conforme meio e buscando alternativas para existir. As formas de organização atravessaram séculos por intermédio das culturas populares, que passam pelo tecido da oralidade. O discurso quilombola está presente na terra, no terreiro, na capoeira, no

samba, no jongo, nas igrejas barrocas, nos chafarizes de pedra sabão, na cultura alimentar mineira, no toque dos sinos, na musicalidade brasileira e em toda identidade negra. É no quilombo onde diversas culturas afrobrasileiras e também indígenas se encontram. Não pretendo aqui romantizar este encontro, mas sugerir a complexidade da formação quilombola. Os quilombos são a prova máxima que o sistema colonial falhou.

Compreendo que o objetivo principal dos negros ao fugirem das senzalas, e quiçá viver em uma condição de vida muito pior nas matas, não era o simples intuito de conseguirem a liberdade, no sentido de resistência ao processo de escravidão, mas tinham como objetivo se humanizarem. Uma negação completa ao sistema escravista. Como nos lembra Mbembe:

Para construir este mundo que é o nosso, será necessário restituir, àqueles e àquelas que passaram por processos de abstração e coisificação na história, a parte de humanidade que lhes foi roubada. Nesta perspectiva, o conceito de reparação, para além de ser uma categoria econômica, remete para o processo de reunião de partes que foram amputadas, para reparação de laços que foram quebrados, restaurando o jogo da reciprocidade, sem o qual não se pode atingir a humanidade. (Mbembe, 2014, p. 304)

A vida nos quilombos não era fácil e muito menos confortável. A fuga, apesar de planejada, era difícil e, caso falhasse, a punição era severa, chegando até a pena de açoite, morte e degredo. Ainda assim, a quantidade de africanos que fugiram do cativeiro para viverem em quilombos é incalculável. Era uma maneira de experienciar a África no território americano, de certa forma, enfrentar a grande kalunga<sup>73</sup> e voltar para casa. Dessa forma, construíram um terreiro afetivo. Cabe a nós, educadores, procurar formas de valorizar e praticar o quilombismo em sala de aula.

O patrimônio presente em Mariana busca representar uma cidade colonial, engessada nos séculos XVIII e XIX, glorificando o período escravocrata e silenciando quase completamente a presença das pessoas negras e indígenas. Com isso, as comunidades quilombolas locais não se sentem pertencentes e identificadas no discurso hegemônico, que produziu sobre o negro uma perspectiva que torna o ato de imaginar algo complexo. É uma colonização não só dos corpos, mas também das mentes (Kilomba, 2020). Novas narrativas

---

<sup>73</sup> Para os congos e angolas, por exemplo, os primeiros a serem trazidos para o Brasil como escravizados, kalunga era uma palavra ligada às suas crenças religiosas e ao mundo dos ancestrais, pois era deles que vinha a força. Para eles, o mundo era representado como uma grande roda cortada ao meio, e em cada metade havia uma grande montanha. Em uma metade o pico da montanha ficava virado para cima e na outra metade a montanha estava invertida, de cabeça para baixo. De um lado da roda, a montanha de cima representava o mundo dos vivos. De outro, a montanha de ponta-cabeça representava o mundo dos mortos, terra dos ancestrais. As duas montanhas eram separadas por um grande rio no que eles chamavam de “Kalunga”. Por isso, para eles, Kalunga era o nome desse lugar de passagem, por onde os homens podiam entrar em contato com a força dos seus antepassados. A partir do processo diaspórico, a travessia do Atlântico era considerada como uma passagem para o outro mundo, o mar era visto como a “grande Kalunga” (De Souza, 2008, p. 73-97).

são necessárias para criarmos novos imaginários sobre o que é ser negro e o que é ser quilombola. Assim, é importante compreendermos as instituições quilombolas através dos mecanismos da linguagem. Dessa forma, analisar como as formas de discurso, hegemônicas e não-hegemônicas, constituem sentidos e subjetividades para um grupo é fundamental. É necessário construir patrimônios quilombolas que fomentem a identidade.

Cabe também destacar a agência das mulheres quilombolas, que também é fortemente silenciada. Afinal, quando se fala em uma liderança quilombola é comum a imagética de um homem negro, forte e fálico. É necessário superar essa perspectiva e lançar novos olhares, olhares de mulheres negras que fazem o quilombo acontecer no hoje. Um exemplo é o grupo de dança quilombola Nicolinhas da Associação Quilombola Vila Santa Efigênia e Adjacências, criado em 2017, formado majoritariamente por mulheres, assim como a própria associação, que também é historicamente presidida por mulheres.

Como uma forma de homenagem e manter viva a memória da griô e parteira Sá Nicola, antiga moradora da comunidade, o grupo objetiva mostrar à sociedade marianense um pouco de sua cultura. Por meio dos batuques e das danças, busca-se desenvolver uma expressão artística, corporal e simbólica. Segundo relato de pessoas da comunidade, “a dança é para nossas comunidades um momento de conexão com nossos ancestrais, é também parte de nossa cultura e identidade, nossa manifestação cultural mais linda e prazerosa”. O repertório musical conta com cantigas de roda e músicas que destacam as tradições ancestrais, com coreografias vibrantes, expressões corporais, muita cor nas vestimentas, bijuterias, adornos e itens regionais. Como conta Thatiele Monic, presidente da associação, e sua irmã, Michelle de Fátima:

Nossa história, que há anos nos vinha sendo contada de maneira romântica, começou a ganhar forma quando passamos a nos organizar como um grupo. No início, sabíamos muito pouco sobre nosso passado histórico, nossa ancestralidade, nossas origens. Aos poucos, fomos compreendendo o verdadeiro sentido de ser quilombola, e nos descobrindo enquanto um povo cheio de história, saberes e tradições. [...] O grupo é uma infestação cultural, momento de integração social e lazer. Dançar é uma de nossas maiores alegrias. Quando estamos dançando, nos aproximamos do céu, são nesses momentos que deixamos o fogão de lenha, a preocupações diárias, a lida no campo e somos apenas nós, corpos livres, liberando endorfina em gestos e sorrisos, agradecendo aos nossos pelo pão de cada dia, e a fartura de nossa terra. Neste momento em que nos lê, ainda estamos em busca da nossa história. Em 2019, demos um passo importante quando formalizamos a associação, para que o nosso coletivo ganhasse mais força e pudesse buscar melhorias, tendo como propósito o bem comum. Cada nova descoberta é acrescentada em nosso dia a dia, seja no nosso grupo de dança, nos desejos futuros ou no nosso arquivo de história. Queremos que os que estão por vir, nasçam e cresçam sabendo de sua história, que jamais se envergonhem dela, e que ela nunca se perca no tempo, como sempre acontece com a história do povo preto. Somos mulheres e homens; jovens, adultos, idosos e crianças, em busca de uma sociedade justa, que valorize seu povo e sua história, que consiga enxergar no outro a melhor versão de si, que contemple o que há de belo a

cada novo raiar de sol convivendo com as diferenças, todo tipo de credo, raça e etnia, celebrando a vida com respeito, dignidade e equidade.<sup>74</sup>

São essas mulheres que são responsáveis pela construção de uma nova epistemologia quilombista, para além de Zumbi, com o olhar para Aqualtune, Acotirene, Luísa Mahin e Tereza de Benguela. São essas mulheres, vindas ao mundo pelas mãos da Nicola, que vão construir uma outra concepção de quilombo e do ser quilombola. São essas mulheres que geraram outros quilombolas e construirão outros sentidos de futuros.

Em adendo, dentro das comunidades que compõem a associação, há uma forte presença de templos evangélicos e não foi constatada a presença de terreiros. Este é um retrato 3x4 da sociedade brasileira, onde a maioria das comunidades quilombolas são evangélicas. São comunidades cristianizadas. O crescimento dos templos cristãos contribui com a dissociação da cultura africana, através do processo de aculturação. As práticas litúrgicas pentecostais convergem na demonização de elementos das religiões de matrizes africanas, que implica no apagamento de práticas tradicionais que eram vinculadas aos saberes africanos, como conhecimentos de ervas medicinais e também práticas agroecológicas de cultivo da terra, que envolvem ritos e rituais ancestrais.

Javier Lifschitz cunha o termo neocomunidades tradicionais, onde há uma espetacularização da cultura tradicional. Segundo ele, a transmissão de saberes deixa de estar pautada por elos subjetivos e ancestrais, passando a serem ministradas pela mercantilização dos saberes (Lifschitz, 2006). Uma prática cultural vista como mercadoria. Dessa forma, o espetáculo através do palco se torna mais importante do que a própria prática, ocorrendo um desraizamento.

No que tange o esvaziamento da tradição, Walter Benjamin, analisando as transformações da vida moderna durante o século XX, considera que, paradoxalmente à riqueza das inovações tecnológicas, estamos imersos em um tipo de pobreza derivada da incapacidade de transmitir experiências, saberes e vivências. Em outros termos, uma incapacidade de transmitir a ancestralidade. O filósofo ainda adverte que o vasto patrimônio cultural, material e imaterial não garante a construção de laços psicológicos e sociais entre os indivíduos e sua história (Benjamin *apud* De Almeida, 2020, p.166).

Como visto, a educação escolar quilombola no município de Mariana ainda caminha a passos lentos. A escola fica fora do território, não possui uma estrutura adequada, utiliza do método de ensino tradicional para pessoas não quilombolas e os professores, além de não

<sup>74</sup> Fonte: Revista do Festival da Terra, ano de 2022. Disponível em: [https://drive.google.com/file/d/1bmZSZsUIfes5MJrTdgrreDMED-3\\_-ItX/view](https://drive.google.com/file/d/1bmZSZsUIfes5MJrTdgrreDMED-3_-ItX/view). Acesso em 14 de agosto de 2023;

serem quilombolas, não possuem uma formação adequada. São vários problemas identificados e as soluções são turvas. Todavia, há maneiras de fazer. A articulação entre a luta pela terra e a necessidade de fortalecimento da autoestima por meio da educação é crucial. É necessário contar a história dos quilombolas para além da violência do colonialismo, afinal, o africano também trouxe a sua inteligência ancestral.

O racismo não implica apenas na privação material e de direitos, mas também afeta o que há de mais subjetivo: a capacidade de visualização das próprias potencialidades (De Almeida, 2020, p.201). Não foi o intuito deste trabalho propor alternativas<sup>75</sup>, mas analisar o contexto da educação quilombola no município e, sobretudo, denunciar. Afinal, como diz sabiamente bell hooks, ser forte para suportar a opressão não significa superá-la. Posto isto, este pequeno esforço de “despertar no passado as centelhas da esperança” foi um processo solitário mas, ao mesmo tempo, coletivo. O caminho é longo e árduo, porém entendo que a luta não começou comigo e não acabará quando eu partir.

Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo "como ele de fato foi". Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo. Cabe ao materialismo histórico fixar uma imagem do passado, como ela se apresenta, no momento do perigo, ao sujeito histórico, sem que ele tenha consciência disso. O perigo ameaça tanto a existência da tradição como os que a recebem. Para ambos, o perigo é o mesmo: entregar-se às classes dominantes, como seu instrumento. Em cada época, é preciso arrancar a tradição ao conformismo, que quer apoderar-se dela. Pois o Messias não vem apenas como salvador; ele vem também como o vencedor do Anticristo. O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer. (Walter Benjamin. Teses sobre o conceito de história. 1940)

Axé!

---

<sup>75</sup> Sobre alternativas, nesta última nota de rodapé, enalteço o trabalho da griô Makota Kidoialê, do quilombo do Manzo, em Belo Horizonte, que foi responsável por desenvolver o projeto “Educação de Kilombo e Afrotbetização”. São inúmeras alternativas já existentes, e essa é uma delas. O futuro já existe, está logo ali, no passado. Para saber mais sobre o projeto, acesse:

<https://www.saberestradicionais.org/publicacoes-de-mestras-e-mestres-eduka-kilombo-makota-kidoiale/>

---

## **REFERÊNCIAS:**

- ADICHIE, Chimamanda: o perigo de uma única história. YouTube: **TED**, 7 de outubro de 2009. Disponível em: <https://youtu.be/D9Ihs241zeg>. Acesso em: 11 de agosto de 2023
- ALENCASTRO, Luís Felipe. **A economia política dos descobrimentos**. In: NOVAES, Adauto (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.
- ALVES, Romilda Oliveira. **Debate historiográfico: peculiaridades da economia mineira oitocentista**. São Paulo: <http://www.brnuede.com>, 2007.
- AMANTINO, Márcia. **Comunidades quilombolas da cidade do Rio de Janeiro e seus arredores, século XIX**. In: SOUZA, Jorge Prata de. *Escravidão: ofícios e liberdades*. Rio de Janeiro: arquivo do Estado do Rio de Janeiro, 1998.
- AMARAL, Arlene de Paula Lopes. **Escolas rurais do município de viçosa-minas gerais: memórias, políticas e práticas**. Tese de Doutorado. UFRJ. Rio de Janeiro, 2021.
- ANASTASIA, Carla Maria Junho. **Vassalos rebeldes: motins em Minas Gerais no século XVIII**. Varia História, v. 13, p. 26-43, 1994.
- ANDRADE, Leandro Braga. **Dissertando Mariana para entender o Brasil: historiografia regional e História econômica de Minas Gerais após o auge da mineração**. Revista de História Regional, 2010.
- ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. **Territórios de comunidades quilombolas do Brasil: segunda configuração espacial**. Brasília: Mapas Editora & Consultoria, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Igualdade racial no Brasil - Reflexões no ano Internacional do afrodescendentes**. Brasília - IPEA, 2013.
- ANTUNES, Álvaro de Araujo; SILVEIRA, Marco Antônio. **Distribuição da população escravizada pelas unidades domiciliares de Guarapiranga, Mariana, Minas Gerais (1766-1810)**. Topoi (Rio de Janeiro), v. 23, 2022.

\_\_\_\_\_. **Casa de Câmara e Cadeia: espaços e símbolos do poder em Mariana (XVIII).** In: O espaço e os construtores de Mariana (século XVIII). Ouro Preto, MG: Ed. UFOP, 2016.

ANTUNES, Álvaro de Araújo. **Justiças ordinárias: sentidos da violência e polivalências das forças na Capitania de Minas Gerais.** 2023. (inédito)

BARBOSA, Nila Rodrigues. **O não-lugar do negro no acervo museológico: problemas e perspectivas.** Futuro do pretérito: escrita da história e história do museu. Fortaleza: Instituto Frei Tito de Alencar, p. 276-293, 2010.

\_\_\_\_\_. **Museus e Etnicidade - O negro no pensamento museal.** Appris Editora e Livraria Eireli-ME, 2018.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política.** São Paulo: Brasiliense, 1998.

BERGAD, Laird W. **The comparative histories of slavery in Brazil, Cuba, and the United States.** New York: Cambridge University Press, 2007.

\_\_\_\_\_. **Escravidão e história econômica: demografia de Minas Gerais, 1720-1888.** Edusc, 2004.

\_\_\_\_\_. **Depois do boom: aspectos demográficos e econômicos da escravidão em Mariana, 1750-1808.** Estudos Economicos (Sao Paulo), v. 24, n. 3, p. 495-525, 1994.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização.** São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOSI, Ecléa. **Cultura e desenraizamento.** In: Bosi, A. Cultura brasileira. Temas e situações. São Paulo: Ática, 2002.

BRASIL. **Constituição Federal do Brasil,** Brasília: Senado, 1988.

\_\_\_\_\_. INCRA. **Quilombolas.** Brasília. 2013.

\_\_\_\_\_. MEC. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica.** Brasília. 2012.

\_\_\_\_\_. MEC. SECADI. **Orientações e Ações para Educação das Relações Étnico-Raciais.** Brasília. 2006.

BRAZIL. **Constituição Política do Império do Brazil**, Rio de Janeiro: Legislação, 1824.

CARRIL, Lourdes de Fátima Bezerra. **Os desafios da educação quilombola no Brasil: o território como contexto e texto**. Revista Brasileira de Educação, v. 22, p. 12-13, 2017.

CARNEIRO, Edison. **O quilombo dos Palmares**. Brasiliiana, 1958

CARVALHO, Leonam Maxney. **História Oral, Territorialidades e Identidades Quilombolas**. Faces da História, v. 6, n. 1, p. 39-61, 2019.

CENTURIÓN, Sara Concepción Chena. **Rastros Indígenas: Busca pelos topônimos do tupi na cidade de Castanhal/PA**. Castanhal-Pa. 2014. Dissertação (Mestrado em Linguagens E Saberes Na Amazônia) - Universidade Federal do Pará. 2014.

COTTA, Francis Albert. **Milícias negras na América portuguesa**. A Defesa Nacional, v. 95, n. 815, 2009.

CUNHA, A. G. **Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa**. 2<sup>a</sup> edição. Rio de Janeiro. Nova Fronteira. 1982.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Comunalidades anarquistas. Una aproximación testimonial**. In Repensar el anarquismo en América Latina: Historias, epistemes, luchas y otras formas de organización. Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las ideas, v. 24, p.119-1312022.

DARNTON, Robert. **Boemia literária e revolução: o submundo das letras no Antigo Regime**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

DAMASCENO, Cristian Júnior. **Sabedoria nunca é muita: interlocuções promovidas entre os saberes populares envolvidos na produção de doces por moradoras de uma comunidade quilombola e a educação química**. 2020.

DE ALMEIDA, Mariléa. **Devir quilomba: antirracismo, afeto e política nas práticas de mulheres quilombolas**. Editora Elefante, 2022.

DE OLIVEIRA FERNANDES, Luiz Estevam. **1519: Circulação, conquistas e conexões na primeira modernidade**. Paco e Littera, 2021.

DE SOUZA, Márcia Lúcia Anacleto. **Comunidades rurais negras e educação no Projeto “Uma História do Povo Kalunga”**. RURIS, v. 2, n. 1, p. 73-97, 2008.

DIÓRIO, Renata Romualdo. **As marcas da liberdade: trajetórias sociais dos libertos em Mariana na segunda metade do século XVIII.** Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo. 2007.

DOS SANTOS GOMES, Flávio. **Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil.** Editora Companhia das Letras, 2015

ENES, Eliene Nery Santana; BICALHO, Maria Gabriela Parenti. **Desterritorialização/reterritorialização: processos vivenciados por professoras de uma escola de Educação Especial no contexto da educação inclusiva.** Educação em Revista, v. 30, 2014.

EVARISTO, Conceição. **Escrevivência.** Leituras Brasileiras, YouTube. 6 de fevereiro de 2020. Disponível em: <https://youtu.be/QXopKuvxevY>. Acesso em 14 de agosto de 2023.

EUGÊNIO, Alisson. **Fragmentos de Liberdade: as festas religiosas das irmandades dos escravos em Minas Gerais na época da colônia.** Editora E-papers, 2010.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas.** Salvador, BA: EdUFBA, 2008.

FERREIRA, Washington Luiz Santos; STEUCK, Eliane Renata; DE SOUZA, Eliane Almeida. **Os búzios nas culturas e religiões de matriz africana: significados e aportes ecológico/culturais.** Revista Hydra: Revista Discente de História da UNIFESP, v. 5, n. 10, p. 7-39, 2021.

FLORENTINO, Manolo; AMANTINO, Márcia. **Uma morfologia dos quilombos nas Américas, séculos XVI-XIX.** História, Ciências, Saúde-Manguinhos, v. 19, 2012.

---

\_\_\_\_\_. **Fugas, quilombos e fujões nas Américas (séculos XVI-XIX).** Análise social, p. 236-267, 2012.

FLORENTINO, Manolo; RIBEIRO, Alexandre Vieira; DA SILVA, Daniel Domingues. **Aspectos comparativos do tráfico de africanos para o Brasil (séculos XVIII e XIX).** Afro-Ásia, n. 31, 2004.

FREIRE, Jonis; ABREU, Martha Campos; e CHALHOUB, Sidney (orgs.). **Escravidão e cultura afro-brasileira: temas e problemas em torno da obra de Robert Slenes.** Campinas, Editora da Unicamp, 2016.

FREIRE, Paulo. **Professora sim, tia não. Cartas para quem ousa ensinar.** São Paulo: Olho d' Água, 1997.

FONSECA, Cláudia Damasceno. **Propriedade fundiária e topografia social: o caso da cidade de Mariana (Minas Gerais, Brasil, século XVIII).** 2019.

GAMA, Carmo. **Quilombolas: lenda mineira inédita.** In: Revista do Archivo Publico Mineiro. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, vol. 9, fasc. 4-4, jul./dez., 1904, p.827-866.

FONSECA, Cláudia Damasceno. **A Casa de Câmara e Cadeia de Mariana: algumas considerações.** In: TERMO de Mariana: História e documentação. Mariana, MG: Ed. UFOP, 1998. p. 181 - 188.

FONSECA, Fernanda Cardoso. **Nossa Améfrica Ladina: O pensamento (decolonial) de Lélia Gonzalez.** Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais. UFBA, Salvador, 2021.

FOUCHARD, Jean. **The Haitian Maroons: liberty or death.** Edward W Blyden Press, 1981.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder.** São Paulo: Paz e Terra, 2014. São Paulo, USP, 1995.

\_\_\_\_\_. **Segurança, Território, População.** Curso dado no Collège de France. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. **Qu'est-ce que les lumières.** Dits et écrits IV - 1980-1988 Paris: Gallimard, 1994. p. 562-578.

FURTADO, Júnia Ferreira. **Mulheres escravas e forras na mineração no Brasil, século XVIII.** Revista Latinoamericana de Trabajo y Trabajadores, n. 1, p. 1-49, 2020.

GUIMARÃES, Carlos Magno. **O quilombo do Ambrósio: lenda, documentos e arqueologia.** Estudos Ibero-Americanos, v. 16, n. 1, 2, p. 173, 1990.

\_\_\_\_\_. **Os quilombos do século do Ouro (Minas Gerais, século XVIII).** Estudos Econômicos. São Paulo: Universidade de São Paulo(USP), 1988.

\_\_\_\_\_. **Uma negação da ordem escravista: quilombos em Minas Gerais no século XVIII.** Icone Editora, 1988.

\_\_\_\_\_. “Cada venda é um quilombo”: escravismo e espaço de rebeldia nas Minas Gerais (século XVIII). Curitiba. 2003.

\_\_\_\_\_. **Quilombos e brecha camponesa: Minas Gerais (século XVIII).** Revista do departamento de História, v. 8, 1989.

\_\_\_\_\_. **Quilombos e Política (MG Século XVIII).** Revista de História 132: 69-8.

HORTA, M. L. P., GRUNBERG, E., MONTEIRO, A. Q. **Guia Básico de Educação Patrimonial.** Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Museu Imperial, p.6, 1999.

JAHN, Janheinz. **Muntu: African culture and the Western world.** Grove Press, 1961.

JUNIOR, Luiz Rufino Rodrigues. **Pedagogia das encruzilhadas.** Periferia, v. 10, n. 1, p. 71-88, 2018.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano.** Editora Cobogó, 2020.

LARA, Silvia Hunold. **Do singular ao plural. Palmares, capitães-do-mato e o governo dos escravos.** In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (org). Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996

LARA, Silvia Hunold; FACHIN, Phablo Roberto Marchis. **Guerra contra Palmares: o manuscrito de 1678.** Chão Editora, 2023.

LE GOFF, Jacques. **História e memória.** 5<sup>a</sup> edição. Tradução de Bernardo Leitão et al. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003.

LIMA, Pablo Luiz de Oliveira. **Marca de fogo: o medo dos quilombos e a construção da hegemonia escravista, Minas Gerais, 1699-1769.** Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2008.

LIFSCHITZ, Javier Alejandro. **Neocomunidades: reconstruções de territórios e saberes.** Revista Estudos Históricos, v. 2, n. 38, p. 67-85, 2006.

LUNA, Francisco Vidal; COSTA, Iraci del Nero da. **Minas colonial: economia e sociedade.** São Paulo: Fipe; Pioneira. p. 3, 1982.

MAIA, Moacir Rodrigo de Castro. **De reino traficante a povo traficado: a diáspora dos courás do golfo do Benim para Minas Gerais (América Portuguesa, 1715-1760).** Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2022.

MAGALHÃES, Sônia Maria de. **Mariana na aurora do século XIX.** in Casa de Vereança de Mariana: 300 anos de História da Câmara Municipal/Cláudia Maria das Graças Chaves, Maria do Carmo Pires, Sônia Maria de Magalhães, organizadoras. - Ouro Preto: Edufop/PPGHIS, 2012.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória: o Reinado do Rosário no Jatobá.** Editora Perspectiva S/A, 2021

MARTINS, Tarcísio José. **Quilombo do Campo Grande: a história de Minas roubada do povo.** Tarcísio José Martins, 1995.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra.** Lisboa: Antígona, 2014.

MOURA, Clóvis. **Os quilombos e a rebelião negra.** Brasiliense, 1987.

\_\_\_\_\_. **As injustiças de Clio: o negro na historiografia brasileira.** Oficina de livros, p. 213, 1990.

\_\_\_\_\_. **Os quilombos na dinâmica social do Brasil.** EdUFAL, 2001.

MUNANGA, Kabengele. **Origem e histórico do quilombo na África.** Revista usp, n. 28, p. 56-63, 1996.

MOTT, Luiz. **Feiticeiros de Angola na América Portuguesa.** Revista Pós Ciências Sociais, São Luís, v. 5, n. 9/10, p. 85-104, jan./dez. 2008.

\_\_\_\_\_. **O Calundu Angola de Luzia Pinta.** Sabará, 1739, Revista do Instituto de Arte e cultura, Ouro Preto, n. 1, p. 73-82, 1994.

\_\_\_\_\_. **Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu.** In: SOUZA, L. de M. e, (org.) História da Vida Privada no Brasil. Cotidiano e vida privada na América portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras., 1997, p. 155-220, v. 1.

NASCIMENTO, Abdias do. **O Quilombismo.** Petrópolis: Vozes, 1980.

\_\_\_\_\_ . **African culture in Brazilian art.** Journal of Black Studies, v. 8, n. 4, p. 389-422, 1978.

NASCIMENTO, Beatriz. **Uma história feita por mãos negras.** Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2021.

\_\_\_\_\_ . **O conceito de quilombo e a resistência cultural negra.** Revista Afrodiáspora, v. 3, n. 6-7, 1985.

O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). **Terra de quilombos.** Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 1995.

OLIVEIRA, Cristiano Augusto Possas de. **A cadeia e o sistema escravista em Mariana: 1725 – 1735.** UFOP. Mariana. 2002.

PESTANA, Marlon Borges; FONSECA, Éder Ribeiro; FUNK, Tanja Raquel. **As Quatro Pedras De Xangô: Educação Patrimonial Dos Quilombos Agroecológicos De São Lourenço Do Sul, RS.** Tessituras: Revista de Antropologia e Arqueologia, v. 10, n. 1, p. 417-428, 2022.

PERALTA, Elsa. **O mar por tradição: o património e a construção das imagens do turismo.** Horiz. antropol. [online]. 2003, vol.9, n.20, pp.83-96.

PIRES, Maria do Carmo. **O Termo de Vila de Nossa Senhora do Carmo/Mariana e suas Freguesias no Século XVIII.** in Casa de Vereança de Mariana: 300 anos de História da Câmara Municipal/Cláudia Maria das Graças Chaves, Maria do Carmo Pires, Sônia Maria de Magalhães, organizadoras. - Ouro Preto: Edufop/PPGHIS,2012.

PIRES NETO, Josías. **Música e dança afro-atlânticas:(ca) lundus, batuques e sambas-permanências e atualizações.** Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia, FAPESB, Brasil. 2020.

QUERINO, Manuel. **O colono preto como fator da civilização brasileira.** Afro-Ásia, n. 13, 1980.

RAMOS, Donald. **O quilombo e o sistema escravista em Minas Gerais do século XVIII.** Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

REIS, João José; DOS SANTOS GOMES, Flávio (Ed.). **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil.** Companhia das Letras, 1996.

RESENDE, Marcelo. **Pelourinho.** Mariana, 2023. Disponível em: <https://mariana.org.br/Pelourinho/256/atracao-turistica>. Acesso em 16 de Julho de 2023.

SANTOS, Antonio Bispo dos. **Confluências: o modo quilombola de vida, e a sociedade do século XXI.** 23 de outubro de 2019. YouTube. Disponível em: <https://youtu.be/CQoJOiHyaTY>

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção.** Edusp, 2002.

SARR, Felwine. **Afrotopia.** U of Minnesota Press, 2020.

SILVA, Martiniano José da. **Quilombos do Brasil Central: Séculos XVIII e XIX (1719 - 1888).** Introdução ao Estudo da Escravidão. Mestrado em História. Universidade Federal de Goiás. 1998.

SILVA, Tomaz Tadeu. **A Produção Social da Identidade e da Diferença.** In: Silva, Tomaz Tadeu (Org.). **Identidade E Diferença: A Perspectiva Dos Estudos Culturais.** Petrópolis: Vozes, 2000. p. 73-102.

SILVA, Lucas César Rodrigues da; DIAS, Rafael de Brito. **As tecnologias derivadas da matriz africana no Brasil: um estudo exploratório.** Linhas Críticas, v. 26, 2020.

SILVA, Givânia Maria da. **Educação como processo de luta política: a experiência de “educação diferenciada” do território quilombola de Conceição das Crioulas.** Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade de Brasília. 2012.

\_\_\_\_\_. (Org.). **Quilombos e Educação: Políticas Públicas e Práticas Pedagógicas.** 2020.

SINOS, Som dos. **Sineiros Warley e Leo | Mariana.** YouTube, 22 de agosto de 2016. Disponível em: [https://youtu.be/KM\\_qb5gsp1s](https://youtu.be/KM_qb5gsp1s)

SOUZA, Laura de Mello. **Ricos, os pobres e a revolta nas minas do século XVIII: 1709-1789.** Anais, v. 4, n. 2, p. 31-6, 1989.

SOUZA, Sabrina Delamore. GUALANDE, Danielly Narducci. **O pelourinho de Mariana: uma figuração do período colonial.** 10º Mestres e Conselheiros, Belo Horizonte. 2018.

SODRÉ, Muniz. **Cultura, diversidade cultural e educação.** In: Trindade, A. (Org.). Multiculturalismo. Mil e uma faces da escola. Rio de Janeiro: DP&A, 2002

SODRE, Muniz. **Exu inventa o seu tempo.** In. Pensar Nagô. Petrópolis, Vozes, 2017.

TEIXEIRA, Ângelo de Oliveira Gomes. **Contribuições para uma descolonização das teorias da história: Capoeira Angola, ancestralidade e tempo espiralar.** Revista Aedos, v. 14, n. 31, p. 187-205, 2022.

---

. **A Capoeira Angola como espaço de resistência epistêmica e os cantos de capoeira como transmissores de temporalidade: as dificuldades da história disciplinar em narrar os passados afrobrasileiros.** Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Ouro Preto, 2021.

UFOP, Audiovisual. **Telejornal Livre Acesso - 011.** YouTube. 17 de Abril de 2013. Disponível em: <https://youtu.be/NjjgwNRpVTw>. Acesso em 14 de agosto de 2023.

VASCONCELOS, Diogo de. **História Antiga das Minas Gerais.** Belo Horizonte: Imprensa Oficial de Minas Gerais: 1904. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/7552>. Acesso em: 21 julho 202023.

VENÂNCIO, Renato Pinto. **Os últimos Carijós: escravidão indígena em Minas Gerais: 1711-1725.** Revista Brasileira de História, v. 17, 1997.