

Paulo Santos Dantas

COMUNIDADES QUILOMBOLAS

PEGA/PORTALEGRE E JATOBÁ/PATU



Universidade do Estado do Rio Grande do Norte



Reitora

Cicília Raquel Maia Leite

Vice-Reitor

Francisco Dantas de Medeiros Neto

Diretor da Editora Universitária da Uern – Eduern

Francisco Fabiano de Freitas Mendes

Chefe do Setor Executivo da Editora Universitária - Eduern

Jacimária Fonseca de Medeiros

Conselho Editorial das Edições UERN



Edmar Peixoto de Lima

Filipe da Silva Peixoto

Francisco Fabiano de Freitas Mendes

Isabela Pinheiro Cavalcanti Lima

Jacimária Fonseca de Medeiros

José Elesbão de Almeida

Maria José Costa Fernandes

Maura Vanessa Silva Sobreira

Kalídia Felipe de Lima Costa

Regina Célia Pereira Marques

Rosa Maria Rodrigues Lopes

Saulo Gomes Batista

Diagramação e capa:

Bianca Mires Gomes

Revisão:

Jéssica Mariana Rebouças de Paula

ELABORAÇÃO

O autor

Professor do Departamento de Ciências Sociais e Política

Doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo -USP

Copyright © o autor

Todos os direitos reservados.

São proibidos o armazenamento e/ou a reprodução de qualquer parte dessa obra, através de quaisquer meios — tangível ou intangível — sem o consentimento escrito do autor.

A violação dos direitos autorais é crime estabelecido pela lei nº. 9.610/98 e punido pelo artigo 184 do Código Penal.

Catálogo da Publicação na Fonte.

Universidade do Estado do Rio Grande do Norte.

Dantas, Paulo Santos.

Comunidades Quilombolas: Pega/Portalegre e Jatobá/Patú . / Paulo Santos Dantas. – Mossoró, RN: Edições UERN, 2025.

66 p.

ISBN: 978-85-7621-526-4.

1. Comunidades quilombolas. 2. Cultura afro-brasileira. 3. Identidade étnica. I. Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. II. Título.

UERN/BC CDD 305.8

Bibliotecário: Aline Karoline da Silva Araújo CRB 15 / 783

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	4
PREFÁCIO	5
PRIMEIRA PARTE.....	14
O Brasil Colônia: algumas práticas e costumes.....	15
O Brasil Império.....	21
A abolição da escravidão e um olhar sobre o quadro da época.....	23
SEGUNDA PARTE.....	26
A representação da população negra brasileira.....	27
As revoltas dos negros no Brasil.....	31
A Revolta dos Malês.....	32
A Revolta da Chibata.....	36
A Frente Negra Brasileira.....	38
TERCEIRA PARTE	40
Os quilombos enquanto tema de discussão.....	41
As comunidades quilombolas do Rio Grande do Norte.....	45
A comunidade Jatobá e a cidade de Patu/RN.....	46
A cidade de Portalegre e suas comunidades quilombolas.....	50
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	60
REFERÊNCIAS	63

APRESENTAÇÃO

O meu guri

Chico Buarque

Quando, seu moço, nasceu meu rebento
Não era o momento dele rebentar
Já foi nascendo com cara de fome
e eu não tinha nem nome para lhe dar
Como fui levando não sei lhe explicar
Fui assim levando ele a me levar
e na sua meninice ele um dia me disse
que chegava lá, olha aí!
Olha aí, aí o meu guri, olha aí,
Olha aí, é o meu guri e ele chega.

Chega suado e veloz do batente
E traz sempre um presente para me encabular
Tanta corrente de ouro, seu moço,
Que haja pescoço para enfiar!
Me trouxe uma bolsa já com tudo dentro
Chave, caderneta, terço e patuá
Um lenço e uma penca de documentos
Pra finalmente eu me identificar, olha aí!
Olha aí...

PREFÁCIO

O presente trabalho, fruto do projeto de extensão intitulado *Memória, cultura e identidade*, aqui classificado como livro, nasceu do interesse em realizar estudos e atividades com comunidades rurais marcadamente negras. Essas comunidades estão situadas na região do Alto Oeste potiguar (Figura 1), mantendo entre si alguns traços culturais, de ancestralidade e historicidade. A ancestralidade está ligada a um grau de parentesco consanguíneo, mas, sobretudo, de reconhecimento de que, mesmo que o parentesco não apareça nos nomes e sobrenomes, ele aparece nas memórias e nas referências das pessoas que fazem parte dessas comunidades negras.

Figura 1 – Atividade de campo na Comunidade Arrojado – Portalegre/RN



Foto: Marcos Melo.

Por outro lado, a historicidade pode ser entendida tanto a partir das narrativas de sobrevivência contadas pelas pessoas mais velhas para as mais novas, como também pelo significado que tanto as mais jovens quanto as mais velhas que ainda residem neste plano de existência atribuem às narrativas (ou às histórias) que lhes foram partilhadas desde os seus avós e bisavós até os seus pais. Nesse aspecto, a ancestralidade e a historicidade se complementam e se dinamizam: uma mostrando à outra que mudaram as suas feições. Elas (a ancestralidade e a historicidade) não são exatamente o que podemos

esperar delas, pois se dinamizam e se transformam com as pessoas, com as próprias comunidades e com a sua maneira de olhar para si mesmas e para o passado.

Nos termos do projeto, esta é a sua atenção:

O público-alvo inicial compreende os professores quilombolas que desempenham atividades docentes nas escolas situadas nas próprias comunidades; ou professores – quilombolas ou não – que atuam em escolas fora das comunidades onde os alunos quilombolas estão matriculados. Estima-se um total de 20 professores.

As comunidades Pêga¹, situada na cidade de Portalegre, e a comunidade Jatobá, situada em Patu, ambas no Oeste Potiguar, foram centrais nas atividades desenvolvidas pelo projeto, o qual contou com o número de 13 integrantes, sendo dois professores e 11 estudantes – todos formalmente integrados ao projeto. Na cidade de Portalegre, as atividades do projeto avançaram pela Comunidade Sobrado, Arrojado, Engenho Novo e Bom Sucesso, onde foi possível conhecer algumas de suas lideranças, bem como suas especificidades. Na cidade de Patu, onde está situada a comunidade Jatobá, observou-se que a realidade é bem distinta da cidade de Portalegre no que diz respeito ao número de comunidades e aos desdobramentos que a identidade cultural possibilitou às pessoas e à própria comunidade.

Tendo em vista que um dos objetivos específicos do projeto citado era realizar um mapeamento “da situação educacional das comunidades quilombolas de Jatobá e Pêga” para, a partir disso, refletir sobre a implementação da temática étnico-racial nas escolas situadas nesses territórios quilombolas, chamou nossa atenção que, na comunidade Jatobá, parece haver uma identidade histórica e cultural mais localizada do que difusa, influenciada pelos vários recortes ou reagrupamentos dentro do território. Em outras palavras, no Jatobá (ou em Jatobá), que foi a primeira comunidade no Rio Grande do Norte reconhecida como *remanescente de quilombos*, há apenas uma

1 Este trabalho segue a direção de trabalhos acadêmicos que utilizam o acento circunflexo como artifício para representar a palavra “Pega”, que é pronunciada de forma fechada. Sem o acento, é possível ler Pega com o som aberto ou fechado e é esta a razão da distinção, embora o uso não seja padronizado. O autor do presente texto aproveita o momento para sinalizar que segue uma perspectiva de diálogo entre a proposta da chamada norma culta da língua portuguesa veiculada no Brasil e a dimensão espontânea e não menos carregada de sentido da língua portuguesa falada pelo povo brasileiro.

comunidade que, recorrendo à sua historicidade e aos conflitos do passado e mesmo do presente, reconhece um ancestral comum: João Luiz de Aquino; que no início do Século XX, ou seja, poucos anos depois da Abolição do Trabalho Escravo no Brasil, teria comprado um pequeno terreno nos arredores da atual comunidade do Jatobá.

Essa narrativa faz parte da memória da comunidade, de modo que este fato (que é reconhecido fora da comunidade e ocupa o espaço de trabalhos acadêmicos) representa o marco, o início da comunidade Jatobá para as famílias que dela fazem parte.

Na Comunidade Pêga, por outro lado, e segundo o que nos informa Glória Moraes, as narrativas sobre a descendência escrava por parte dos seus membros se dividem com as narrativas que afirmam ser parte dos habitantes do Pêga “parentes dos caboclos brabos que habitavam a região e foram expulsos a casco de cavalo e dente de cachorro”. Há na comunidade Pêga, portanto, uma dupla identidade étnica, a qual, conforme sugere Glória Moraes, remete ao processo de povoamento do município de Portalegre (Moraes, 2010, p. 164).

Nesse sentido, ao menos até este ponto, aquela autora segue a orientação da historiografia oficial, para a qual parece certo que a formação daquele município se deve mais à presença de indígenas que de negros, uma vez que a atividade pecuarista predominante no sertão do Rio Grande do Norte “exigia pouca mão de obra escrava, comparada ao cultivo de cana-de-açúcar do litoral”.

De qualquer modo, chamou nossa atenção a presença atualmente maciça de negros na cidade de Portalegre, embora esse olhar esteja flagrantemente influenciado por uma leitura sociocultural, que reconhece negros e pardos (os chamados “mestiços”) dentro de um mesmo grupo. Isso significa dizer que a fronteira simbólica marcada pela tonalidade da pele pode ser aqui traduzida como aquela que vai da pessoa negra mais escura até a menos escura, mas que não compõe socialmente o grupo dos brancos.

Há de se considerar, portanto, que uma obra direcionada para escolas situadas em comunidades quilombolas (mas que também serve aos centros urbanos) e que interaja com as comunidades quilombolas, leve em conta as maneiras segundo as quais a identidade social é veiculada no contexto em que o texto está sendo produzido. Na prática, estamos sinalizando que a identidade social negra e o sentimento de pertencimento a uma família negra merecem ser partilhados dentro e fora das salas de aula.

Enquanto conceito, a identidade social, seja ela qual for, diz respeito à forma como as pessoas se veem ou se descrevem para si

mesmas e para a sociedade da qual fazem parte, enquanto a própria sociedade realiza um mesmo movimento de reconhecer ou negar que uma pessoa ou um grupo de pessoas é quem a pessoa ou o grupo dizem que são. Nesse sentido, a identidade não está limitada ao “certo” ou ao “errado”, pois não é disto que se trata. Trata-se de uma referência social, política e simbólica das pessoas e dos grupos aos quais elas pertencem, entendendo que pertencer a um determinado grupo significa ser reconhecido, acolhido, prestigiado, ou, ao contrário, ser perseguido, acusado. É o que estamos dizendo quando nos referimos aos grupos e/ou às comunidades de que tratamos neste material didático.

Este livro tem o objetivo de compor o conjunto de materiais paradidáticos nos quais se discutem as vivências de crianças e adolescentes no ambiente escolar. Dessa forma, se, de um lado, este material se propõe a colaborar com professoras e professores em sala de aula, de outro, ele pretende, de algum modo, “devolver” um pouco daquilo que a equipe do projeto *Memória, cultura e identidade* pôde registrar de sua interação com as comunidades quilombolas das cidades de Patu e Portalegre.

Nesse aspecto, a obra que aqui se apresenta é fruto de uma aproximação da modalidade “projeto de extensão” da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte com comunidades quilombolas, bem como com instituições escolares (diretores, professoras e professores) que acompanham tais segmentos no ambiente da sala de aula.

Se alguém se perguntar se há ou não protagonistas nesta obra, diremos que sim. São mulheres, homens, jovens e crianças. A maior parte desconhecida da sociedade global. Nas comunidades quilombolas, são pessoas que nasceram naqueles territórios ou para lá migraram através de união afetiva, pelo apaixonamento pela comunidade, pelo parentesco estreitado, pelas memórias ou pelo desejo de fazer parte daquelas famílias e pertencer ao mesmo território.

Essas pessoas mostraram conhecer bem onde e, por vezes, quando começam as suas comunidades, como se reorganizaram, como se reagruparam e até onde conversavam com as próximas gerações, as quais assumirão o seu legado cultural, político e histórico. Em vários momentos, as fronteiras dos territórios foram desfeitas nas memórias ou nas falas, pois o sentimento que prevaleceu foi o de que todas elas são, na verdade, irmãs; assim, muito do que ainda deve ser conquistado como direito é parte da luta de todas elas.

O contexto da exclusão social que vitimiza as comunidades quilombolas potiguaras é enfrentado de muitas maneiras: algumas dessas formas são mais difíceis de serem entendidas, pois a sociedade global espera que os desiguais continuem contidos em sua condição social desfavorável e ainda mantenham a “racionalidade” – quer dizer, aquilo que chamam de “bons modos” para tratar dos seus direitos; outras formas de enfrentamento da exclusão social, entretanto, aceitaram a sugestão de continuar mantendo firme a razão e os modos de reivindicar direitos, mas nem por isso foram menos emblemáticas, performáticas e soberanas nas suas decisões.

As lideranças com quem a equipe do projeto *Memória* teve a oportunidade de conhecer e interagir conhecem tanto o cheiro da própria terra, como as formas pelas quais o tempo alterou as paisagens locais; aquelas lideranças conhecem bem a importância que têm dentro de uma sociedade global que, historicamente, deixou de reconhecer quem elas sempre disseram que são.

Muitas pessoas contribuíram para a realização deste livro. De modo especial, sou grato ao professor Glebson Vieira, que elaborou o projeto *Memória, cultura e identidade*, convidando-me para participar do mesmo e, em seguida, coordená-lo no momento em que se desligou da UERN.

Sou grato à colaboração das/dos bolsistas daquele projeto que, conosco, desenvolveram as atividades de campo nas comunidades, bem como nas reuniões no âmbito da UERN: Carina da C. Silva, Antônia Vanessa C. de Sousa, Dariana Maria Silvino, Élide Joyce de Oliveira, Tiago de Sousa Mariano. Sou grato à professora Graça Furtado, colega de trabalho no Departamento de Ciências Sociais e atualmente aposentada da UERN, por sua participação e colaboração, algum tempo depois de termos iniciado as atividades na cidade de Portalegre.

Sou grato a Marcos Melo pela atividade de desenho desenvolvida na cidade de Portalegre, junto às crianças das comunidades quilombolas, bem como por ter registrado, em fotos, as pessoas, os momentos de trabalho, de descontração, assim como as paisagens que coloriram aquelas viagens e as atividades que foram desenvolvendo.

A Demóstenes Vieira Targino, que a partir da Pró-Reitoria de Extensão sempre colaborou e tirou dúvidas acerca dos trâmites do projeto *Memória*.

Sou grato às lideranças quilombolas das cidades de Portalegre e Patu. Em Portalegre, onde o grupo que integrou o projeto

desenvolveu atividades de discussão sobre as comunidades quilombolas “do passado” e “do presente”, sou grato às professoras e professores que delas participaram. Em nome das professoras Cinha (que, à época, era vice-diretora da Escola Filomena) e Laurivânia, agradeço a cada pessoa que participou e contribuiu com o trabalho.

Mais para dentro da cidade de Portalegre, onde encontramos e abraçamos a Comunidade Arrojado, sou grato a Aécio e Dona Dasa por sua atenção e acolhimento. Em nome de Dona Dasa (que além de ser uma liderança, é cordelista), envio um grande abraço às pessoas que nos acolheram e nos abraçaram, bem como ao mundo de perguntas que nunca acabava.

Na Comunidade Pêga, onde fomos abraçados como de costume, sou grato ao Seu Felipe, à Dona Helena e à Dona Aldizes. Em nome de Dona Aldizes, com quem dividimos muitas conversas e pudemos reencontrar as histórias contadas nas comunidades irmãs, agradeço o acolhimento das pessoas que nos receberam durante as atividades do projeto *Memória, cultura e identidade*.

Na cidade de Patu, particularmente na comunidade Jatobá, a partir da qual o projeto também desenvolveu atividades, sou especialmente grato à Sandra. Ela e seu esposo nos acolheram e nos apresentaram à comunidade, tanto pelas pessoas que chegavam até nós quanto quando íamos a elas. Em nome de Sandra, manifesto meu profundo respeito às comunidades negras quilombolas e ao seu povo.

Gostaria de me dirigir ainda a dois grupos: o primeiro, e inverso, é o grupo de professoras e professores, diretoras, bem como aos gestores públicos; o segundo grupo são as crianças, os adolescentes, jovens, adultos e idosos que são reconhecidos ou se percebem como pretos e pardos. O autor do texto que vocês têm em mãos não os conhece de perto, mas gostaria de se dirigir a vocês.

Ao primeiro grupo, especialmente aos que se veem na linha de frente da sala de aula e no dia a dia do ambiente escolar como um todo, peço-lhes algumas coisas: primeiro de tudo, acolham e busquem criar empatia com a população escolar negra, especialmente com crianças e adolescentes. Além de muitas delas não terem uma referência *escolar* muito próxima que as encoraje a seguir os estudos, o que elas mais ouvem e veem são as narrativas e práticas desmotivadoras, que reproduzem a imagem de que a população negra terá sempre um lugar subalternizado no mercado de trabalho. Essas narrativas não precisam continuar assim. Essas crianças, que um dia serão adultas, podem ocupar o lugar de vocês e o meu, nas escolas e universidades, sejam elas públicas ou privadas. Elas só precisam

ser acolhidas e encorajadas. Professoras e diretoras (ou quem estiver lendo este texto agora, seja lá onde você more ou trabalhe), eu os provo a olharem nos olhos dessas crianças para dizer que elas podem ser o que quiserem e que podem contar com vocês. Depois disso, simbolizem tal gesto com um longo abraço.

Para as crianças, os adolescentes, jovens, adultos e idosos que se sabem pertencentes à comunidade negra brasileira, gostaria de me dirigir a cada um de vocês especialmente, agora que já não me vejo tão jovem, pois passei dos 50 anos de idade. Eu os pergunto: crianças, adolescentes e jovens, seria uma pretensão muito grande me apresentar como um tio distante? Adultos e idosos, seria demais me considerar um irmão ou um sobrinho desconhecido, que cresceu ouvindo as histórias dos mais velhos e se pergunta sobre o jeito e a fala de idosos que não conheceu?

Se não for demais para vocês, quero que saibam que eu e outros tantos tios e tias trabalhamos e escrevemos pensando em vocês. Cada um de nós nutre um profundo amor por cada criança negra que temos diante dos nossos olhos, pois nos vemos em cada uma delas, em cada um ou cada uma de vocês; alguns de nós as vemos como nossos filhos e filhas. O nosso desejo é que vocês saibam que não estão sozinhas ou sozinhos, e que, embora não nos conheçamos de perto, desejamos que se sintam abraçados por cada tio preto e cada tia preta desconhecida. Nós sabemos que os professores e professoras, por vezes, rejeitam este lugar de “tio” e “tia”; nós entendemos o que dizem, mas o nosso caso é outro: o nosso caso é de um envolvimento profundo, cuja felicidade se expressa nas conquistas que vocês estão fazendo e farão durante toda a sua trajetória, em meio às pedras que estarão no meio do caminho.

Acreditem na força de vocês, nas suas capacidades. Hoje, nós os representamos onde quer que estejamos. Amanhã, será a vez de vocês nos representarem nas escolas, nas universidades, nas empresas, no mercado de trabalho, nos movimentos sociais, nos sindicatos e partidos políticos, onde quer que a sociedade brasileira e o mundo precisem se organizar. Continuaremos sempre juntos, neste plano da existência e em outros. Sintam-se, todos e todas, abraçados e abraçadas.

Esta obra é também a expressão de um gesto de amor e respeito às populações negras e à educação que recebi, primeiramente de minha mãe..., do meu pai... (*in memoriam*), e dos meus mestres – desde a escola primária com Dona Marly (*in memoriam*), até a pós-graduação, com Fúlvia Rosenberg, psicóloga, ex-professora titular

da PUC – São Paulo (*in memoriam*), Maria Rosário de Carvalho, antropóloga, professora associada da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA, e Kabengene Munanga, antropólogo, ex-professor de Antropologia da UFRN, e da USP, atualmente professor visitante sênior da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia.

A edição, revisão e publicação deste livro foram feitos com recursos do próprio autor, que, sendo arrimo de família desde a adolescência, só após 15 anos de atividades docentes pôde fazer uma reserva econômica, sem prejudicar o pagamento de plano de saúde, da escola particular para filho, da própria formação continuada em faculdade particular, da compra de remédios ou das despesas diárias e mensais de uma família composta por minha esposa, Rosângela, e por mim, por nosso filho, Bruno Kamal, e por um gato siamês – o Pingo.

Boa leitura!

PRIMEIRA PARTE

O Brasil Colônia: algumas práticas e costumes

Na literatura historiográfica, o período colonial brasileiro é marcado pelo “descobrimento” pelos portugueses, em 1500, e vai até a vinda da Família Real e da Corte portuguesa em 1808 para o Rio de Janeiro. Sob o comando de Pedro Álvares Cabral, 13 navios partiram de Portugal, em março de 1500, aparentemente com destino às Índias. O descobrimento do Brasil é descrito, por um lado, como obra do acaso, na medida em que, para uma determinada historiografia mais “à brasileira”, o objetivo da frota de Cabral eram as Índias e o comércio – evento que se consolida durante a pré-colonização portuguesa de 1500 a 1530. Por outro lado, uma literatura mais “à portuguesa” argumenta que há indícios de que o programa de colonização português vislumbrava eventos como o que foi o descobrimento da Terra de Vera Cruz – o Brasil, tal como se consolidaria no futuro.

Conforme algumas fontes, em Portugal, o argumento de que o descobrimento do Brasil pela frota portuguesa foi intencional se apresenta como uma verdade de fé (um dogma). Por outro lado, para a historiografia brasileira, tal descobrimento aconteceu sem a referida intencionalidade, uma vez que o destino era as Índias. As interpretações da historiografia brasileira dão conta de que os navios portugueses, que tendiam a tomar o rumo leste (junto à Costa africana), tomaram o rumo leste, ancorando no litoral da Bahia em abril de 1500 (Souza, 1960).

De fato, o “desenho” sugerido pelas interpretações historiográficas acerca do descobrimento do Brasil dá conta de que a frota teria tomado (involuntariamente) a direção para a “Terra de Vera Cruz” ou “Ilha de Vera Cruz” (primeiro nome dado ao Brasil), distinguindo-se muito do contorno que, saindo da Europa para as Índias, tais navios deveriam tomar.

Os relatos de Pero Vaz, no âmbito do processo de descobrimento do Brasil, sinalizaram a aparência e alguns dos comportamentos dos povos originários (os indígenas) com os quais tiveram os primeiros contatos: “a feição deles é serem pardos, um tanto avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem-feitos. Andam nus, sem nenhuma cobertura” (*apud* Schwarcz; Starling, 2015, p. 29).

De 1500 até 1530, descreve-se o período Pré-colonial. A colonização, por assim dizer, será desenvolvida a partir de 1530, quando o comércio português com as Índias entra em declínio, mas também devido às inúmeras tentativas de contrabando da madeira

que deu origem ao nome do país; o Pau-brasil. Chama a atenção que, se por um lado a frota de Cabral teria mudado muito a rota para as Índias, ancorando-se no litoral da Bahia, por outro, o comércio de especiarias com as Índias continuou acontecendo, a despeito do descobrimento. Ou seja, novas frotas e novas navegações continuaram existindo contornando a Costa africana e sem grandes alterações para Portugal, ao menos nos primeiros trinta anos do descobrimento. A razão é que os portugueses não teriam encontrado nenhuma riqueza no território descoberto, a não ser o Pau-brasil, que se encontrava em abundância na região da Mata Atlântica, no litoral do país.

A colonização do Brasil, a partir de 1530, foi provocada por dois fenômenos históricos: o declínio do comércio com as Índias e o contrabando de pau-brasil. Por essas razões, Dom João III, rei de Portugal, decidiu iniciar a colonização do Brasil, enviando a primeira expedição colonizadora, comandada por Martim Afonso de Sousa, um militar. Nesse contexto, o território colonial foi dividido em catorze capitanias, que foram entregues a doze donatários – todos membros da nobreza e da confiança de Dom João III.

Tais capitanias constituem um marco histórico. Elas dividiram a América por meio de uma linha imaginária, formando o Tratado de Tordesilhas, que foi assinado por Portugal e Espanha. Na prática, o Tratado de Tordesilhas transferiu para a iniciativa privada/particular a responsabilidade por povoar e investir no Brasil, a fim de conter os assaltos e o contrabando aos quais o país teria sido alvo. Trata-se de um capítulo importante da história colonial portuguesa no Brasil.

Tal tratado, assinado em Tordesilhas, na Espanha, em 7 de junho de 1494, estabeleceu que a Portugal pertenceriam as terras descobertas e a descobrir situadas a leste de uma linha imaginária (um meridiano) traçada a 370 léguas das ilhas de Cabo Verde (na África), enquanto as terras situadas a oeste daquele meridiano pertenceriam à Espanha. O Tratado de Tordesilhas e o poder que ele concedia àquelas duas nações europeias desagradaram outros países, os quais se inseriram no jogo das disputas por dominar e colonizar novos territórios, povos e nações (Figura 2).

Nos primeiros anos da colonização portuguesa no Brasil, foi criada a Vila de São Vicente (em 1532, em São Paulo) por Martim Afonso. No mesmo período, vários engenhos de açúcar foram instalados, principalmente no Nordeste. A economia açucareira se desenvolveu e constituiu-se como a base da economia colonial, pois havia,

naquele momento, uma grande demanda por consumo de açúcar na Europa, o que resultava em preços muito altos – muito bons para quem vendia.

Figura 2 – Tratado de Tordesilhas (Imagem: Biblioteca Nacional de Lisboa)



Fonte: https://www.trabalhosescolares.net/img/tratado_de_tordesilhas_tratado_de_saragoza.jpg

O solo fértil e o clima tropical úmido do litoral nordestino favoreciam o cultivo da cana-de-açúcar, o que provocou a instalação e o desenvolvimento da empresa açucareira. Essa economia açucareira demandava financiamento, refino, transporte e distribuição no mercado europeu, e essa dinâmica era realizada pela Holanda, com quem Portugal mantinha relações políticas e econômicas estreitas. Todavia, a União Ibérica, formada pelas monarquias de Portugal e da Espanha, daria fim àquelas relações entre Portugal e Holanda, tendo em vista que a Espanha era inimiga deste último. O resultado do desacordo provocou os holandeses a organizarem duas tentativas de invasão na primeira metade do século XVII: uma na Bahia (de 1624 a 1625) e outra em Pernambuco, de 1630 a 1654 (Araújo, 2014).

Como, nesse contexto de disputas, se desenvolver-se-ia a economia açucareira no Brasil Colonial?

O modelo de produção adotado foi o *Plantation Escravista*, que era caracterizado pela monocultura (apenas cultivo da cana), pela exportação (com vistas à demanda exterior), por latifúndios (grandes extensões de terras para o plantio) e pelo trabalho escravizado – homens e mulheres africanos que foram tirados à força de seus territórios e de suas famílias para serem explorados no Brasil e nas Américas.

Na Figura 3, nós observamos a paisagem na qual o Engenho de Açúcar está representado.

Figura 3 – Engenho de açúcar em Pernambuco”, de Frans Post, é uma das obras que retrata o período colonial no Brasil (Frans Post)



Fonte: http://m.leiaja.com/sites/default/files/field/image/carreiras/topo/2019/02/engenhodeacucar_1_0.jpg

Considera-se, contudo, que, do ponto de vista da defesa do território, o Sistema de Capitanias Hereditárias não obteve êxito, dado que a empresa colonial não mobilizou a maioria dos donatários a migrarem para o Brasil naqueles primeiros anos. O povoamento e a consequente administração e gestão do território foram, em vista disso, problemáticos. A falta de recursos e a comunicação entre os donatários também são apresentados como elementos que explicam o declínio do referido sistema. Seria necessário um implemento daquela forma de governo ou outra que pudesse consolidar o projeto português de colonização. Venceu a segunda proposta.

Assim, em 1549, houve uma mudança na forma de governo: tratava-se do Governo Geral, que centralizou as decisões políticas e econômicas do país. A sua sede administrativa foi em Salvador (Bahia), que se tornou a primeira capital do Brasil, enquanto Tomé de Souza foi o primeiro Governador Geral (de 1549 a 1553), Duarte da Costa (de 1553 a 1558) foi o segundo, e Mem de Sá (de 1558 a 1572) foi o terceiro Governador Geral. Alguns autores avaliam que, até 1570, a economia açucareira teve a mão de obra escrava indígena na sua base, tendo sido aí substituída pela escravização de pessoas africanas.

De fato, em autoras como Schwarcz e Starling, a escravização de indígenas enfrentou oposição dos jesuítas, poderosa ordem

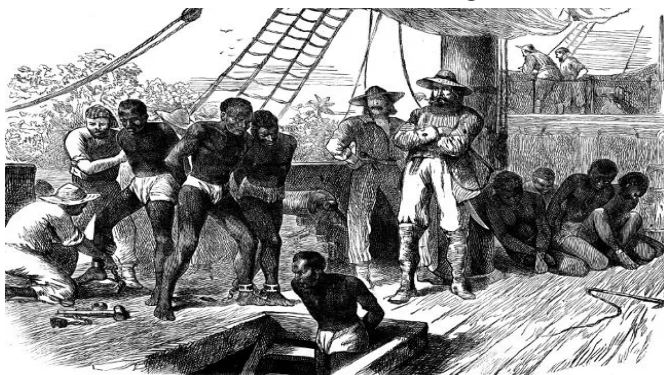
religiosa encarregada pela catequização daqueles povos originários na década de 1540. Segundo tais autoras, a “importação de africanos para substituir a mão de obra indígena se iniciou no final do Século XVI”, configurando-se como um comércio “tão lucrativo quanto o açúcar”, enquanto se dava início à “grande catástrofe humana da deportação massiva de cativos para o Brasil, que até 1850 vitimou quase 5 milhões de africanos” (Schwarcz; Starling, 2015, p. 19).

Abrindo uma discussão paralela (um “parênteses”), de modo geral, as contestações teóricas problematizam o ideário segundo o qual as populações africanas teriam “aceitado a servidão”, o que, como podemos observar e veremos em outras partes deste trabalho, reflete uma impressão que não tem base nos registros historiográficos. Afinal, quando o tema é a escravidão de africanos, estamos falando de seres humanos que foram forçados a sair de seus territórios como se fossem objetos sobre os quais poderia ser atribuído um preço em moeda vigente. A vigilância sobre aquelas pessoas implicavam sanções, castigos e mesmo execução.

As imagens a seguir apagam as luzes do empreendimento colonial português no Brasil, ao mesmo tempo em que colaboram para representar as narrativas acerca do que foi o escravismo: por um lado, para a colônia; por outro, para as populações africanas subjogadas e para os seus descendentes (inclusive nos dias de hoje). Trata-se de um momento doloroso e impactante (Figura 4).

Como é essa mesma emoção para você, leitor, que se debruça sobre essas páginas?

Figura 4 – Representação da forma como os africanos escravizados eram trazidos ao Brasil nos navios negreiros.



Fonte: Daniel Neves Silva

Considera-se importante o reconhecimento de marcas acentuadas de resistência políticas, militares, religiosas, culturais e simbólicas por parte das populações de africanos e de seus descendentes. Estas “marcas” são evidenciadas em infindáveis fugas, sabotagens e insurreições, na religiosidade, nas danças e nas lutas de capoeira, na constituição de quilombos e mocambos, na sobrevivência dos filhos e filhas dos africanos que aparecem nos nossos rostos e na experiência de cada pessoa preta ou “parda” que se sabe descendentes da população africana.

Acrescente-se ainda que os discursos dominantes sobre a memória do nosso passado histórico são marcados por representações míticas, as quais são muito competentes e nos fazem esquecer e ignorar a violência debaixo da qual se deu a nossa formação nacional. Schwarcz e Starling, por exemplo, destacam que a primeira Revolta noticiada foi a da Cachaça, deflagrada no Rio de Janeiro em 1660. As autoridades portuguesas a reprimiram duramente, vindo a produzir “um padrão de violência, muitas vezes esquecido ou ignorado pelo mito difundido entre nós” (Schwarcz; Starling, 2015, p. 35).

Este último ponto (o da resistência ao sistema escravocrata), que passa pela representação da população negra brasileira, especialmente no século XX (de onde boa parte de nós, de você, leitor, é oriunda) e no século XXI (com as pessoas mais novas), será retomado na Segunda Parte deste material didático. Por ora, precisamos “fechar os parênteses” e realizar algumas considerações sobre o Brasil Colônia do século XVI, para avançarmos sobre o século XVII e especialmente sobre o século XVIII, quando discutiremos o Brasil Império.

Retomando a presença dos holandeses no Nordeste brasileiro e o desacordo entre eles e Portugal, chama a atenção que o Brasil integrava o conjunto dos territórios ultramarinos que se envolveram nos conflitos contra a Holanda. Os conflitos se estenderam sobre a Ásia e a África Ocidental, nos quais os holandeses venceram na Ásia e “empatado” da África Ocidental - como se estivessem em um jogo onde invasões, programa de colonizações e mortes por conflito, que pudessem ser equalizadas por um empate. De qualquer forma, a literatura aponta, para o caso do Brasil, que os holandeses conseguiram conquistar o “coração da economia açucareira, a Capitania de Pernambuco e a Sede de seu Governo na Vila de Olinda”, avançando o seu domínio sobre as regiões adjacentes, chegando ao Ceará e o Rio São Francisco (Araújo, 2014, p. 29).

Para fins didáticos e em termos cronológicos, Araújo (2014) sugere a divisão da ocupação holandesa durante o século XVII em três momentos:

1) 1630-1637: fase que compreende o período entre a queda de Olinda e a retirada do exército hispano-luso-brasileiro de Pernambuco; 2) 1637-1644: período classicamente conhecido como 'Idade de Ouro do Brasil Holandês', iniciado pelo governo de João Maurício de Nassau-Siegen e encerrado pela eclosão da insurreição luso-brasileira; 3) 1645-1654: a partir da insurreição inicia-se a Guerra da Restauração (1645), conflito que se estende por nove anos até a capitulação das praças fortes ocupadas pelos holandeses (1654) (Araújo, 2014, p. 29).

O Brasil Império

Historicamente, o Império no Brasil foi de 1822 a 1889, data da Proclamação da República. Entretanto, o Império começou a se formar em 1808, quando Dom João VI (Figura 5), então príncipe regente de Portugal, e a família real (Figura 6) desembarcaram com sua corte na cidade do Rio de Janeiro, fugindo das tropas de Napoleão Bonaparte, que invadiram o território português naquele período.

Figura 5 – Dom João VI, Rei de Portugal, Brasil e Algarves



Fonte: <https://mhn.museus.gov.br/index.php/o-retrato-do-rei-dom-joao-vi-e-a-nova-exposicao-do-mhn/>

Figura 6 – FBN | História – A Chegada da Família Real a Salvador 22 de janeiro de 1808



Fonte: <https://blogdabn.wordpress.com/2017/01/22/fbn-historia-a-chegada-da-familia-real-a-salvador-22-de-janeiro-de-1808/>

A política no Brasil se alterou. Tratar-se-ia do chamado “Período Joanino”, quando serão criados o Banco do Brasil, o Jardim Botânico e a Casa da Moeda. Em 1808 acontecerá a Abertura dos Portos às Nações Amigas, depois o Tratado de Navegação e Comércio com as Nações amigas, de 1810. Essas alterações estarão ligadas a movimentos tanto internos quanto externos, a saber, a Revolução Liberal do Porto (1820), que ocorreu em Portugal, e o processo de Independência do Brasil – 1822.

A Revolução Liberal do Porto, que ocorreu em Portugal em agosto de 1820, produziu consequências políticas muito distintas naquele país e no Brasil. Em Portugal, a historiografia avalia que aquele movimento representa um marco da história do liberalismo, enquanto no Brasil a avaliação é de que se tratava de uma ação “recolonizadora” e uma atitude retrógrada que precipitaria o processo de Independência do Brasil.

Haveria, portanto, uma forte ligação entre a Revolução Liberal do Porto e o processo de Independência do Brasil, de modo que em Portugal a historiografia dedicada à Revolução do Porto realiza sua análise sob o prisma do liberalismo, enquanto no Brasil aquele evento constituirá um capítulo da história da Independência (Pinto, 2021, p. 27).

A abolição da escravidão e um olhar sobre o quadro da época

O quadro abaixo (Figura 7), que aqui será interpretado por meio da visão do seu autor (François-Auguste Biard) sobre o contexto da Abolição no Brasil, descreve, entre outras coisas, um sistema social hierárquico onde estão postas, de um lado, as forças armadas e as classes sociais altas e brancas, de outro, a população negra e suas expressões no momento da Abolição.

Nesta imagem, também vemos que homens brancos e mulheres brancas aparecem como que no topo da sociedade hierárquica, participando diretamente daquele desfecho histórico, à medida que dão ordens e orientações, ou simplesmente observam, no que parece ser o atestado de conforto social que experimentavam à época. Vejamos

Figura 7 – A abolição da escravidão: quadro de François-Auguste Biard (1798-1882)



Fonte: <http://brasil.planetasaber.com/theworld/chronicles/seccions/cards/default.asp?pk=3078&art=94>

Homens e mulheres brancas estão de pé, numa singela referência de adequação ao seu lugar na pirâmide social e racial da época. No lado direito do quadro de Biard, prostrada diante de duas

mulheres brancas, vemos uma mulher negra que, de joelhos, toma a mão de uma delas, enquanto a segunda mulher toca o seu braço, reconhecendo a gravidade do seu lamento. Do ponto de vista da posição social das mulheres brancas, o quadro parece representar uma alusão subliminar dos papéis sociais que aquelas mulheres desempenhavam² à época: um lugar mais doméstico, recatado e do lar.

Esses papéis sociais pareciam ser capazes de produzir um espaço de diálogo entre senhoras brancas e as mulheres negras escravizadas. E, se não parece adequado considerar que aquele diálogo não se desenvolvesse no mesmo tom, ingênuo seria imaginar que uma parceria se realizasse entre as senhoras brancas e as mulheres negras, de quem eram patroas, sinhás. Isto é, embora fossem mulheres, sua condição feminina era bruscamente desigual, assim como desigual era a visão que mulheres negras e mulheres brancas tinham de si mesmas e do seu lugar na sociedade brasileira da época. Ou seja, não se trata de não admitir que as cumplicidades não fossem possíveis de um ponto de vista da humanidade de parte a parte. O que estamos considerando é que o sistema colonial brasileiro se apresenta desigual, hierárquico e desumano, embora o quadro de Biard se esforce para mostrar que a sociedade da época não só aprovou a libertação, como também foi cumprimentou os libertos em praça pública.

Deste modo, deixando de atentar para os detalhes e para o “texto” que o quadro nos propõe, pode haver a tendência de considerar que a libertação da escravatura naquele sistema socioeconômico se deveu literalmente à assinatura de um decreto ou a um gesto nobre com a mão dizendo “vão, vocês estão livres”. Basta atentar para o personagem que segura o chapéu com a mão esquerda e veste um terno marrom. Ele parece ordenar e apontar a direção.

Naquele quadro, podemos ver ainda meia dúzia de homens negros adultos, todos eles acorrentados ou submetidos ao chão; um número similar de mulheres negras, desacorrentadas, mas todas igualmente submissas, inferiorizadas – com a exceção daquela que, de pé, abraça um personagem negro que tem as mãos com correntes quebradas. Para os padrões atuais da sociedade brasileira, algumas mulheres estão seminuas, o que implica considerar que os corpos estavam sujeitos à vontade do sistema opressor ou que se situavam na fronteira simbólica entre a humanidade (a cultura) e a natureza – a selvageria.

2 Qualquer aproximação com a época atual em que vivemos será, neste caso específico, uma mera coincidência.

O contraponto àquela fronteira simbólica pode ser representado pelas senhoras brancas que compõem o quadro. Elas não apenas se mostram vestidas, mas, sobretudo, suas vestes estão dispostas em várias camadas, como se tivessem que passar por várias fases, as quais se dariam entre o que deveria ser apresentado ao público e o que deveria ser mostrado no privado – a nudez. Neste ponto, as fronteiras entre a *humanidade* e a *natureza* das mulheres brancas necessitavam de demarcações muito fortes; afinal, o século XIX vive o sintoma declarado entre “civilização” (europeia, que representa o chamado Velho Mundo) e “selvageria” – que representaria o mundo desconhecido pela Europa e, por isso, o Novo Mundo.

Finalmente, retomando a personagem negra que abraça o personagem negro, temos a simbolização da ruptura com o sistema social, uma vez que as correntes estão quebradas e homem e mulher negros estão de pé, erguidos e diante da sociedade que os privou de sua liberdade e os arrancou do próprio lar na Mãe África. Ao invés de olharem para o sistema simbolizado pelo homem branco de terno marrom, que se coloca sobre uma espécie de púlpito e segura um chapéu, o casal olha para os seus e, nesse sentido, para a sua ancestralidade.

Essa ancestralidade pode ser representada pelos que vieram primeiro, seus pais e avós, pelos que ficaram na África, pelos que se perderam no percurso doloroso da travessia do Oceano Atlântico até as terras brasileiras, da América Latina e do Caribe. cremos que o casal erguido no quadro mencionado representa também um olhar sobre o triunfo de seus descendentes no solo brasileiro. Esses descendentes são, para começar, os quilombolas do Jatobá, em Patu, o Pêga, o Sobrado, o Arrojado, Lage, Bom Sucesso, entre outros, da cidade de Portalegre, bem como todos/as aqueles/as que se reconhecem nessas histórias e narrativas, inúmeros professores e professoras, este autor e toda a população brasileira que, de alguma forma, é aqui cumprimentada.

SEGUNDA PARTE

A representação da população negra brasileira

Figura 8 – Dia da Consciência Negra: atores falam sobre seu lugar como artistas



Fonte: TV Globo, Gshow e Divulgação

No trabalho intitulado *A representação social do negro no livro didático*, Ana Célia da Silva analisa diversas obras que tratam dos modos como o negro é tratado no ambiente escolar contemporâneo, do ponto de vista do livro didático brasileiro. Vejamos um exemplo de Ana Célia, precisamente sobre o livro intitulado *Língua Portuguesa*, de Lídia Moraes (1997):

É um livro pouco ilustrado, uma coletânea de textos. A maioria dos personagens foi ilustrada branca. A ilustração da capa é representada por uma mulher branca, dormindo em uma rede cheia de estrelas. Esse livro tem apenas um personagem ilustrado negro (Silva, 2011, p. 34).

Ana Célia segue a apresentação buscando mencionar como o menino negro é apresentado.

Ele aparece num exercício de redação, onde está escrito: Vamos escrever sobre este menino? Resposta as perguntas: Como são os cabelos dele? Como ele está vestido? O que ele está fazendo? Ele está brincando com alguém? Onde será que ele está? Ele está contente ou não? (Silva, 2011 p. 34).

O contexto da representação do menino negro no ambiente escolar começa a ser desmistificado. Nas palavras de Ana Célia:

A ilustração apresenta um menino negro, bem-vestido, jogando bola, trajando camisa branca, calção azul e calçando tênis. Ele tem o rosto sem caricatura, traços sem definição da sua raça/etnia. O que o distingue como negro são a pele negra e os cabelos crespos (Silva, 2011: 35).

Diferente das descrições dos livros didáticos de outrora, o menino negro está vestido de maneira apropriada para o ambiente escolar e, nesse sentido, a autora não observa nenhuma caricatura. O que distingue aquele menino naquele contexto é que ele tem a pele negra e o cabelo crespo. Sobre esses sinais da representação social, precisamos considerar que, no processo histórico e atual da afirmação da identidade negra no Brasil, uma parte significativa de negros possui essas características físicas, e tal percepção não diminui nem aumenta em nada o menino ou um personagem negro em outra situação qualquer.

Uma outra parcela da população negra tem ou pode ter a pele menos escura, o que não implica que ela não faça parte do mesmo grupo. Ao contrário, esses sinais devem ser observados com naturalidade pelos não negros, pois essas aparências representam apenas diferenças na cor da pele, na textura do cabelo, na forma do nariz ou da boca, e não na humanidade dessas crianças.

De outro lado, os meninos e meninas negras no ambiente escolar também devem ver sua aparência física com naturalidade e com um sentimento positivo de autoestima. O efeito das visões positivas das pessoas não negras sobre as pessoas negras deve ser, como se espera, o de compreender que as pessoas não precisam ser iguais na aparência, mas na condição humana, uma vez que fazem parte de uma mesma sociedade e estão amparadas pela mesma Constituição Federal, que regula direitos e deveres do cidadão e da cidadã na sociedade brasileira. Quer dizer, negros, indígenas, brancos, ciganos e toda sorte de mestiços³ e grupos identitários, filhos desta mesma

3 Por falar em mestiços, deve-se considerar que embora na aparência as pessoas possam ser muito diferentes de um continente para outro e mesmo dentro do próprio continente, no próprio país, na cidade, na escola ou dentro da própria casa, não há ser humano geneticamente puro. Todos somos mestiços, desde o ser humano de pele mais clara ao ser humano de pele mais escura. Neste sentido, a humanidade é uma só e, por isto, somos até parentes de um ponto de vista da participação nessa comunidade chamada por alguns de “raça humana”.

terra chamada Brasil, devem frequentar a escola e todos os demais espaços públicos e sociais de sua comunidade, do seu bairro, da sua cidade, do seu estado e do seu país.

Enquanto esse fenômeno positivo e ansiosamente aguardado não se reproduz em todos os ambientes da sociedade brasileira, teremos de conviver com situações reprováveis.

Há estudos na literatura brasileira sociológica e antropológica que tratam das classificações sócio-raciais em comparação com os Estados Unidos da América (EUA). O trabalho de Oracy Nogueira (1985) é um dos primeiros a analisar e sistematizar a oposição estrutural que existe entre o Brasil e os EUA em termos de relações raciais. Segundo Nogueira, no imaginário social e nas práticas sociais no Brasil predomina a referência, predominantemente, à cor da pele das pessoas, enquanto nos Estados Unidos observa-se uma atenção à ascendência das pessoas para definir se alguém é ou não é de origem negra. Em outras palavras, no Brasil, uma pessoa é comumente considerada negra se possui, especialmente, a cor da pele escura, seguida dos traços fenotípicos — formação do rosto e textura do cabelo. Nos Estados Unidos, entretanto, uma pessoa é considerada negra se for possível encontrar parentes negros em sua origem, mesmo que essa pessoa pareça branca e apresente todos os elementos culturalmente reconhecidos como pertencentes ao grupo branco: cor da pele, textura do cabelo e formação da face.

Para Thales de Azevedo (1975), o sistema de classificação racial que opera no Brasil e é reconhecido por meio da “cor” se manifesta em oposição ao sistema de classificação baseado na “raça” que prevalece nos Estados Unidos, referindo-se a critérios de ordem estética. Para Azevedo, a aparência física corresponderia a algo dado na sociedade, enquanto a estética poderia ser construída e manipulada de diferentes formas. Embora esses trabalhos tenham sido produzidos há décadas, eles são úteis para percebermos como outros países criam suas próprias maneiras de lidar com a questão racial e como essas maneiras serviram, ou não, para que o Brasil pensasse a si mesmo.

Atualmente, os estudos sobre as relações raciais na sociedade brasileira consideram que tanto os critérios quanto os valores que se referem à aparência física, assim como as estéticas, podem ser construídos e manipulados. Na verdade, há uma compreensão atual de que, em sociedade, tudo é construído e ganha significado; nada é socialmente dado na medida em que as coisas, os objetos, as relações

e os valores são todos eles construídos, reescritos, editados, manipulados, implodidos e reagrupados.

Tratar das classificações de “cor” e das relações em que ela se manifesta no Brasil exige um esforço considerável (Figura 9), se de fato admitirmos que tais classificações não seguem a mesma rigidez nos diversos contextos inerentes à sociedade brasileira.

Figura 9 – Aprovação das Cotas Raciais na UnB



Fonte: Beatriz Ferraz/Secom/UnB

Por essa razão, em tese de doutorado defendida em 2012⁴ na cidade de São Paulo, o autor desta obra considerou:

Isto implica considerar que há uma movimentação da categoria “cor” dentro do sistema não fixo de classificação nacional, sugerindo que os indivíduos a manipulem segundo as alterações pelas quais vem passando a identidade (negra) no mundo contemporâneo. A dimensão local deste fenômeno se apresenta nos termos de um diálogo criativo e dinâmico com a identidade nacional (Dantas, 2012, p. 38).

Nesse sentido, não é exagerado considerar a possibilidade de uma mesma pessoa no Brasil ser colocada diante de diferentes categorias de “cor”. Ou seja, uma vez que uma pessoa não se encontra em nenhum dos extremos da linha de cor, isto é, nem integra o grupo das pessoas “mais escuras”, nem o grupo das “mais claras”, é recorrente

4 Na verdade, esta é a data de depósito da tese de doutorado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade de São Paulo. A defesa do trabalho foi realizada em março de 2013, mas isto é só um detalhe.

te perceber que, quando classificada por outras pessoas, aquela que está sendo observada pode ser vista como *parda*, *morena*, *mestiça*, “nem lá, nem cá”, e mesmo branca (para um observador A) ou negra (para um observador B). Os destaques com aspas ou com *itálico* correspondem à aceitação de que essas representações refletem formas diversas de ver a mesma questão e de que cada contexto merece ser observado em relação ao outro. É por isso que o leitor ou a leitora deve se perguntar sobre a razão de observar que, em algumas situações e do ponto de vista da “cor”, alguns indivíduos se veem de uma maneira e alguém que os observa de outra.

O que pensa o leitor desta obra até aqui? Que outras visões negativas, mas também positivas, você conhece sobre o negro? Nas discussões abaixo, veremos como os negros no Brasil organizaram suas revoltas, quem foram seus líderes e quais eram seus objetivos. Esses movimentos têm em comum uma oposição às desigualdades, às situações de preconceito, racismo e opressão. Todavia, cada um deles merece ser visto a partir do contexto em que foi organizado e forjado.

As revoltas dos negros no Brasil

A história das revoltas organizadas pelos negros é também a história do Brasil. Afinal, os excluídos têm sua própria história e também querem contá-la. Essas revoltas e as razões que possibilitaram que elas acontecessem merecem ser contadas ou recontadas nas escolas, pois falam de pessoas, grupos e comunidades que não aceitaram as inúmeras formas de injustiça social, econômica e política. Os exemplos de organização política e revolta no país são diversos.

Figura 10 – A cada 23 minutos, um negro é assassinado no Brasil, diz CPI (Comissão Parlamentar de Inquérito)



Fonte: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-36461295>

A Revolta dos Malês, a Revolta da Chibata e a criação da Frente Negra Brasileira (FNB) representam alguns exemplos que afirmam o descontentamento da população negra brasileira contra as práticas que a discriminavam. Além do descontentamento presente nesses movimentos, existe também uma forma de pensar o país. A participação desses grupos e comunidades dessa população marginalizada representa justamente essa forma de repensar o Brasil. Afinal, os problemas enfrentados por homens, mulheres, crianças e até mesmo idosos negros persistem até hoje. Ou seja, ao observar a população negra como um todo, e não isoladamente através de alguns indivíduos, percebemos que os problemas apenas se transformaram desde o Brasil Colônia até o Brasil inserido, digamos assim, no modo de produção capitalista – aquele fundado na exploração da mão de obra, cuja recompensa é o salário.

A Revolta dos Malês

A Revolta dos Malês (Figura 11) foi organizada na cidade de Salvador, Bahia, em 1835, por escravos africanos de origem muçulmana, de língua iorubá, conhecidos como nagôs. O levante ocorreu na madrugada de 25 de janeiro daquele ano, que era dia de Nossa Senhora da Guia. Até o levante, a população escravizada fazia parte integrante da sociedade baiana, pois ocupava inúmeras situações de trabalho.

Figura 11 – Revolta do Malês completa 182 anos



Fonte: Sayid Marcos Tenório

Conforme o historiador João Reis (1986), naquele momento, os escravos urbanos da cidade de Salvador desempenhavam inúmeras atividades: desde os ofícios de pedreiro, sapateiro e ferreiro até marinho, remador, canoieiro e pescador, passando ainda por atividades de venda de comida pronta, verduras, peixes e carnes. Eles também realizavam o transporte de grandes e pequenos volumes, como caixas de açúcar, barris de cachaça, água de gasto e potável, além de transportar pessoas em cadeiras de arruar. Segundo João Reis (1986, p. 87):

Essa era, naquela época, uma grande celebração, parte do ciclo de festas do Bonfim, bairro ainda rural, cheio de roças e hortas, distante cerca de oito quilômetros do centro urbano de Salvador.

Chama a atenção que dias santos, domingos e feriados eram escolhidos para o “exercício da rebeldia”. Esta movimentação política era uma prática dos escravos na Bahia e no mundo, destaca o referido autor. A comparação feita por Reis com os dias atuais merece ser mencionada em suas próprias palavras:

Ao contrário dos rebeldes modernos, que concentram seus protestos nos dias de trabalho — a greve sendo o modelo típico —, os rebeldes escravos agiam principalmente durante o tempo de lazer (Reis, 1986, p. 87).

A reação do governo ao movimento dos Nagôs, segundo nos conta João Reis, ocorreu às 11 horas da noite de sábado, 24 de janeiro de 1835.

Ordenou um alerta geral nos quartéis da cidade e instruiu os juizes de paz que dobrassem as rondas noturnas em seus respectivos distritos e alertassem seus inspetores de quarteirão. Além dessas medidas, enviou a fragata Baiana para vigiar o mar de Salvador, provavelmente para evitar que os rebeldes tomassem os navios ancorados no porto e tentassem uma fuga (Reis, 1986, p. 89).

Uma operação minuciosa de caça e captura de africanos se iniciara. Várias patrulhas foram organizadas para revistar casas de africanos. As autoridades baianas da época mostraram-se muito efi-

cientes nesse procedimento, embora, até uma hora da madrugada, não tivessem tido sucesso em seu empreendimento. Restavam ainda três horas para o plano de iniciar o levante ter início, mas a polícia da cidade de Salvador havia sido alertada sobre tal movimento de escravos e gente liberta.

Na prática, o início do confronto entre os africanos e a polícia deu-se três horas antes da Alvorada — esta, às 5 horas. O confronto começou na casa de um alfaiate, um *mulato* que abrigava dois africanos, os quais, de fato, eram integrantes do motim que tinha hora para começar. Segundo o que relata o historiador, o alfaiate recebeu a polícia em sua janela, mas não conseguiu convencê-la de que não havia nada ali que precisasse ser averiguado, resultando em grandes perdas no início do confronto.

Segundo João Reis, uma vez que o alfaiate não queria abrir a porta e os policiais estavam prontos para arrombá-la, subitamente ela é aberta

(...) para dar passagem a um número estimado entre 50 e 60 africanos, que saíram atirando, agitando suas espadas, aos gritos de “mata soldado” e palavras de ordem em língua africana. Outro grupo escapou ao cerco pulando o muro do quintal, que fazia fronteira com a casa de dois libertos nagôs (...). Posteriormente, foram aí encontradas 12 bainhas de espadas vazias. A casa ficava na rua das Verônicas, que é por onde os africanos devem ter escapado (...) (Reis, 1986, p. 93).

Os rebeldes foram vitoriosos em vários confrontos durante aquela madrugada do dia 25 de janeiro de 1835. João Reis considera que “era como se ainda duvidassem da possibilidade de um levante africano em pleno coração de Salvador”.

Aqui na ladeira [onde estava situada a casa do alfaiate Domingos, na cidade de Salvador], os insurgentes feriram pelo menos cinco pessoas, entre as quais o tenente Lázaro do Amaral. Um soldado permanente foi mortalmente atingido. Outra vítima, um ‘paizano’ que ajudava na patrulha, saiu com ferimentos deformadores no rosto e na cabeça. Um dos feridos neste primeiro encontro foi o comendador Galião, que segundo conta mais tarde ‘levava uma espadeirada que o lançou por terra, onde se deixara deitado fingindo-se morto’ (Reis, 1986, p.93).

João Reis avalia que o levante organizado pelos rebeldes africanos não promoveu uma violência indiscriminada, uma vez que não invadiram casas, não saquearam e nem incendiaram a cidade. E sinaliza: “eles sequer promoveram violência contra seus senhores e suas famílias”.

Se assim o fizessem, talvez tivessem melhor sorte, pois o caos criado certamente dividiria as atenções dos adversários, confundiria a ordem urbana, incentivando mais adesões ao movimento. Ao invés disso, optaram por um enfrentamento quase clássico, de combater somente as forças organizadas para combatê-los (Reis, 1986, p. 105).

Em meio aos tiros disparados e às várias mortes ocorridas, utilizando também facas e espadas, o centro do confronto estava marcado por uma orientação política reconhecida, inclusive pelos inimigos combatentes. Dias depois da rebelião contida, o próprio Presidente da Província de Salvador, senhor Francisco Martins, dirigindo-se ao Ministro da Justiça, admitiu, com admiração e respeito, o recorte criterioso do movimento libertário dos africanos nagôs. João Reis reproduz essa fala, e nós a apresentamos aqui conforme consta em seu trabalho: “hé innegavel que elles tinham um fim político, porquanto não consta que elles roubassem alguma casa nem que matassem aos senhores occultamente”.

Trata-se, portanto, de uma autoridade provincial cuja leitura e postura política se mostram bastante distantes da realidade atual brasileira. Considerando que qualquer movimento de reivindicação de direitos, mesmo para preservar direitos já conquistados, pode ser duramente classificado como *baderneiro* e até *criminoso* (por nada mais, nada menos) por prefeitos e governadores.

No movimento insurgente de 1835, a organização foi marcada pela presença de lideranças políticas e religiosas, incluindo líderes muçulmanos e mestres malês. João Reis menciona sete deles, cujas biografias, mesmo que mínimas, podem ser recuperadas. Tratavam-se de Ahuna ou Aluna, Pacífico Licutan, Luís Sanim, Manoel Calafate, Elesbão do Carmo (Dandarâ), Nicobê e Dassalú (Reis, 1986, p. 156).

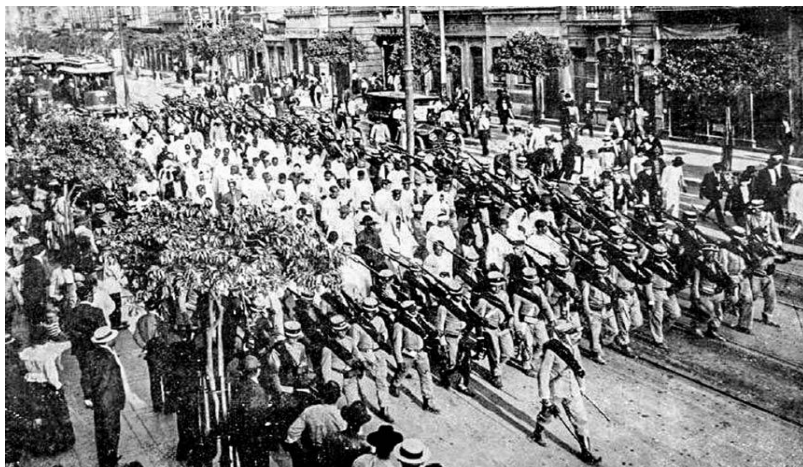
Os Malês que organizaram aquela rebelião parecem muito diferenciados, mesmo se comparados a movimentos revoltosos atualmente. Estamos considerando apenas os movimentos conhecidos no Brasil, pois não há, neste trabalho, espaço para fazermos uma

incursão transnacional. O que nos chamou a atenção e queremos dividir com o leitor ou a leitora é que, nas palavras daquele historiador, quando os Malês se reuniam na rua ou em casa, para vivenciar a cosmologia de sua religião ou simplesmente para partilhar outras dimensões da vida, o faziam com vistas a imaginar um mundo melhor. “Para alcançá-lo, não descartavam o uso da força”, conclui João Reis (1986, p. 136-137).

Os demais movimentos que aqui serão mencionados aconteceram entre o início do século XX e toda a sua primeira metade.

A Revolta da Chibata

Figura 11b – Em 1910, marujos denunciam chibata na Marinha e racismo no Brasil pós Abolição.



Fonte: <https://www12.senado.leg.br/noticias/especiais/arquivo-s/em-1910-marujos-denunciaram-chibata-na-marinha-e-racismo-no-brasil-pos-abolicao>

A Revolta da Chibata, por exemplo, foi organizada por marinheiros em 1910, no Rio de Janeiro. A razão do motim, que se estendeu entre 22 e 27 de novembro daquele ano e mobilizou cerca de 2.400 marinheiros, foi a aplicação de castigos físicos por parte da Marinha. Sob a liderança de João Cândido Felisberto, que também era conhecido como o Almirante Negro, os marinheiros revoltosos ameaçaram bombardear a Baía de Guanabara, no Rio de Janeiro, capital do país na época (Figuras 12, 13 e 14).

Figura 12 – A estátua do Almirante Negro foi levada para a Praça Marechal Âncora – Rafael Catarcione/Prefeitura do Rio



Fonte: <https://www.brasildefato.com.br/2022/11/22/prefeitura-do-rio-de-janeiro-reinaugura-estatua-de-joao-candido-lider-da-revolta-da-chibata>

Figura 13 – Marinheiros revoltosos (1910). João Cândido seria o marinheiro alto no centro, ao lado do repórter de terno.



Fonte: <https://jornal.usp.br/atualidades/a-revolta-da-chibata-e-sua-importancia-na-historia-do-brasil/>

Figura 14 – João Cândido, o Almirante Negro



Fonte: <https://www.multirio.rj.gov.br/index.php/reportagens/17235-jo%C3%A3o-c%C3%A2ndido,-o-almirante-negro>

A Frente Negra Brasileira

A Frente Negra Brasileira, por sua vez, foi criada em São Paulo, no ano de 1931. Sua finalidade: a defesa de “gente de cor”, como se expressou o sociólogo baiano Thales de Azevedo ao falar desta organização na Bahia. Houve um tempo em que dizer que alguém de pele escura era negro parecia uma injúria, uma ofensa. De certo modo, essas formas de lidar com a cor da pele e a imagem da população negra ainda persistem, embora outras formas de lidar com esta questão estejam em pauta. Por exemplo, já há muitas pessoas que não se importam se disserem que elas são negras ou até pretas, pois um sentimento de orgulho acerca de quem passaram a fazer parte das atitudes mais atuais. Estas atitudes marcam um novo momento da afirmação da população negra. A Frente Negra Brasileira, no en-

tanto, foi organizada com o objetivo de atender à população negra em termos de educação formal e de acompanhar a população negra que se desligava do trabalho forçado a que fora obrigada.

Na próxima parte, apresentamos as comunidades quilombolas do ponto de vista da organização, dos desafios e das perspectivas daquelas que estão situadas na região oeste do Estado do Rio Grande do Norte. Particularmente, apresentaremos as comunidades que estão localizadas nas cidades de Portalegre e Patu.

TERCEIRA PARTE

Os quilombos enquanto tema de discussão

A visão que o mundo ocidental procurou transmitir da África foi a de um continente isolado e bizarro, cuja História foi despertada com a chegada dos europeus. Da mesma forma que seu deu com seu território de origem, a História do povo negro só é vista como tal se tiver sido marcada por acontecimentos significantes da História da civilização ocidental (Nascimento *apud* Ratts, 2007, p. 117).

Voltando ao nosso tema central, que são os quilombos, é importante destacar que eles variavam muito de tamanho e forma. Alguns não passavam de pequenos acampamentos, enquanto outros podiam ser maiores que algumas cidades que conhecemos atualmente. Mas o que eram, então, os quilombos?

Hoje, a sua definição pode ser muito diferente de definições mais antigas. Por exemplo, segundo o historiador Clóvis Moura (1987), em 1740, o órgão colonial responsável pelo controle do patrimônio da Monarquia Portuguesa instalada no Brasil afirmava que quilombo seria “toda habitação de negros fugidos” que passasse de cinco, “ainda que não tenham ranchos levantados nem pilões”.

Pensando assim, hoje em dia, todo território, espaço ou residência ocupados por mulheres e homens negros (adultos ou idosos) representaria uma espécie de quilombo, desde que o número fosse maior que cinco. Seguindo essa forma de pensar, cada um de nós conheceria, atualmente, vários quilombos — urbanos e rurais. Cada um de nós pode, portanto, morar pertinho de alguns deles. Mais do que isso, alguns de nós (leitores e leitoras) faríamos parte de algum quilombo. Esta também seria uma verdade.

O autor desta obra não escaparia a essa dimensão: teria nascido e crescido dentro de um “quilombo”, o qual foi inicialmente composto por seus pais, seus quatro irmãos e ele próprio, totalizando sete pessoas. De outra forma, a própria comunidade onde nasceu e cresceu, na cidade de Aracaju/SE, com as inúmeras famílias de gente trabalhadora, poderia ser entendida como um quilombo, embora tal comunidade estivesse integrada à sociedade aracajuana, não se constituindo como uma sociedade autônoma e independente. Nesses termos, um quilombo não precisa ser autônomo e independente; basta existir nessa condição histórica e complexa.

Em outras palavras, embora a literatura acadêmica costume fazer a revisão dos conceitos com vistas a demonstrar como os mes-

mos se transformaram ao longo do tempo, acredita-se que alguns de nós desejem que o conceito antigo ainda nos alcance. É como se quiséssemos compartilhar as experiências bem-sucedidas dos quilombos do passado e como aquelas instituições autônomas e independentes formaram novas relações e alianças. Ou seja, parece que se perceber como criança negra, jovem negro, homem negro e mulher negra tornou-se uma política *politicamente importante* para a afirmação da presença das populações negras no território brasileiro.

De outra forma, talvez este lugar político represente um meio interessante para os brasileiros reconhecerem que o pertencimento à identidade social negra é parte integrante do que essas pessoas também são. Nesse contexto, as comunidades negras, estereotipadas e perseguidas, parecem finalmente ocupar um novo lugar: o lugar de um saber sobre si e sobre a sua história; o lugar de um pertencer a si mesmas e às comunidades ascendentes. O presente, nestes termos, mostra-se conectado com o passado, à medida que aponta para o futuro e para as ligações que o tempo, as comunidades humanas e suas instituições qualificarão essas alianças e essas formas de falar sobre o seu território e o seu lugar no mundo.

Chegando até aqui, perguntamo-nos: afinal, de onde vem o termo “quilombo”? O termo é de origem banto umbundu e era escrito com a letra K (ká) – kilombo. O sentido utilizado na África Central, de onde ele vem, é bem diferente daquele ao qual recorreremos até aqui no Brasil.

Conforme o antropólogo Kabengele Munanga (1995/96), em Angola e na República Democrática do Congo (de onde aquele autor é oriundo), ou seja, na África Central, a palavra *kilombo* diz respeito a uma instituição social, política e militar, ou ainda a uma associação formada por homens livres, porém guerreiros. Para Munanga, podemos considerar até aqui que o *kilombo* no continente africano inspirou os quilombos no Brasil, embora, no nosso país, o caminho tenha sido o de reaver ou forjar a própria liberdade para si, como forma de se opor ao regime escravocrata (Munanga, 1995, p. 58).

É interessante notar que o quilombo representa a unidade mais básica de resistência dos povos escravizados. Quer dizer, o quilombo representa a origem da resistência da população negra ao Regime Escravocrata do passado, de modo que devemos visualizar a constituição daquela unidade social para entendermos aquele contexto histórico, as razões que o criaram e os resultados que, por meio dos quilombos, foram obtidos. Assim, não importa tanto o tamanho

do quilombo, nem se a vida é estável ou precária. Do mesmo modo, não importa onde ocorreu a escravidão. O que importa é a razão, o motivo para o qual os quilombos foram organizados: a razão é a liberdade para existir.

Nas mais diversas situações, o quilombo se apresentou como uma ferramenta ou um instrumento político de desgaste do sistema escravocrata. De um ponto de vista político e estratégico para as lutas atuais e mesmo para as que ainda virão, a organização dos quilombos deve representar um motivo de orgulho para as comunidades negras, uma vez que cada pessoa preta é oriunda de algum tipo de *quilombo*, seja na sua origem familiar (nuclear) ou na sua ancestralidade. Afinal, não aceitar as injustiças e, de alguma maneira, rebelar-se contra elas é um ato de coragem e de liberdade, com consequências na experiência concreta em sociedade.

Mesmo no passado, o quilombo não significou apenas um refúgio de escravos; ele era o território que reunia pessoas escravizadas que se organizavam como uma comunidade solidária e livre. Para o professor Munanga (1995), o quilombo era, principalmente, uma experiência coletiva de reação à escravidão.

Remetendo-nos às comunidades que observamos durante as atividades do projeto de extensão *Memória, Cultura e Identidade*, o qual forneceu as bases para a produção deste material didático, é possível considerar que o quilombo amplia a experiência de resistência política e militar do passado, na medida em que se constituiu como uma comunidade que integra uma sociedade mais ampla, tendo com ela uma relação dinâmica — de solidariedade, mas também de crise. Quer dizer, o quilombo tanto é capaz de se organizar em torno das diversas necessidades de uma comunidade, como pode, a partir dela, estabelecer uma relação de diálogo, crítica ou mesmo de oposição à sociedade abrangente. Naquele contexto, foi possível observar todos esses fatores, à medida que registrávamos as particularidades de cada uma das comunidades — seja na cidade de Patu, seja na cidade de Portalegre — ambas no Alto Oeste do Rio Grande do Norte.

De qualquer maneira, considera-se que não podemos negar o símbolo que a ideia de quilombo, a partir do quilombo dos Palmares, ganhou para o imaginário social brasileiro. Palmares representa o exemplo mais expressivo dessa imagem de sociedade particular. Contudo, conforme o que sugerem os textos que revisam o conceito, existiram diferentes formas de se constituir como quilombo.

As observações que fizemos no âmbito das atividades de extensão (e, neste aspecto, também de pesquisa para o projeto *Memó-*

ria, Cultura e Identidade) reiteram as reflexões acerca da presença de diferentes experiências de quilombos. Naquele contexto, algumas comunidades aceitariam a dinâmica das semelhanças históricas, enquanto outras não são exatamente uma oposição, mas uma perspectiva diferenciada de também ser quilombo ou quilombola.

Desta forma, o que podemos dizer sobre os quilombos que existem ainda hoje?

Não daria para falar de todas as experiências quilombolas existentes, ainda mais com a dinâmica dos vários processos de reconhecimento nos dias de hoje – iniciados a partir da promulgação da Constituição Federal de 1988. Contudo, o Quilombo dos Palmares, que foi erguido na Serra da Barriga (no passado, Capitania de Pernambuco, hoje pertencendo ao município de União dos Palmares, que fica no estado de Alagoas) representa o maior símbolo das lutas quilombolas e até mesmo da ideia de quilombo construída durante todo o século XX.

Quais semelhanças em relação ao Quilombo dos Palmares são guardadas pelas comunidades Pêga, Arrojado, Sobrado, Bom Sucesso e Engenho Novo, situadas na cidade de Portalegre ou na cidade de Patu (precisamente em relação à comunidade Jatobá), ao menos até o momento da produção deste livro?

O Quilombo de Palmares (ou dos Palmares) ocupa o imaginário social na medida em que representa as referências histórico-culturais criadas nos nossos dias sobre a sua formação, posto que sobreviveu como uma organização coletiva e militar complexa por mais de 100 anos, até que foi vencido, em 1695, pelas tropas do governo. Não há um acordo entre os estudiosos sobre o número da população de Palmares, principalmente porque esse número se alterava no contexto dos conflitos. Estima-se que, até 1670, havia em torno de 20 mil habitantes e que tal organização quilombola representa o investimento mais bem-sucedido fora do domínio colonial. Nesse contexto, também não haveria acordo entre o colonizador e os quilombolas; ou, do contrário, deduzia o colonizador, o sistema escravocrata entraria em colapso (Wolfgang, 2009, p. 56).

Estudos mais recentes, entretanto, descrevem o Quilombo de Palmares como um conjunto de quilombos que se reuniram para enfrentar, juntos, os ataques. Tratava-se daquilo que alguns autores chamaram de núcleo de povoamento (ou mocambos), os quais não são considerados menos quilombos do que a definição atual considera. Mocambo seria, portanto, uma outra forma de se referir ao quilombo. Entre os mocambos que formaram Palmares, quatro deles

ganham destaque: Macaco, Sucupira, Zumbi e Tabocas. Ou seja, todos eles eram também quilombos.

Além dos mocambos ou dos ajuntamentos, outra estratégia habilidosa foi a constituição de quilombos móveis. Eles seriam agrupamentos que podiam ser desmontados ou abandonados rapidamente. Neste sentido, pode-se dizer que o território quilombola de Palmares começou em um determinado local e terminou em outro, digamos assim.

O líder mais proeminente de Palmares foi Zumbi. Segundo a historiografia, ele foi morto em confronto com as tropas militares em novembro de 1695. Junto com o Quilombo dos Palmares, Zumbi representa um símbolo da luta da população negra brasileira, o que implica dizer que, historicamente, o Estado brasileiro ocupou um lugar de opressão à vida da população negra. É por essa razão que o mês de novembro se constituiu como o Mês da Consciência Negra, embora, como cada um de nós sabe, todo dia apresente um momento para reforçarmos a nossa consciência histórica e quem somos.

A seguir, fazemos uma breve descrição das comunidades quilombolas no Rio Grande do Norte. Três delas foram centrais nas atividades desenvolvidas pelo projeto *Memória, Cultura e Identidade*: o Pêga e o Arrojado, na cidade de Portalegre, e a comunidade Jatobá, em Patu. As duas primeiras estão situadas no Alto Oeste, enquanto a última está localizada no Médio Oeste potiguar.

As comunidades quilombolas do Rio Grande do Norte

A história dos quilombos — e, neste sentido, das comunidades quilombolas — na cidade de Portalegre é ao mesmo tempo de luta, dramática e cheia de mistérios. Essa história é de luta porque as famílias que a compõem se orgulham dos esforços e da resistência de seus antepassados para se firmarem no território onde nasceram, cresceram e formaram novas famílias.

De outro lado, as histórias dessas comunidades quilombolas são também misteriosas porque guardam, de geração para geração, saberes, memórias e segredos que são partilhados oralmente. Do ponto de vista da dramaticidade que acompanha as comunidades quilombolas, essa condição diz respeito ao fato de não receberem, por parte do Estado (local) brasileiro, na maior parte das vezes, a atenção que merecem. As razões são muitas e, às vezes, remetem-se às especificidades de umas comunidades, e não a outras.

Noutras comunidades, as especificidades desaparecem para emergir uma *grande família*, protegida por lações de parentesco, por

práticas econômicas, religiosas e curativas. Esses laços estão apertados e seguros por um sentimento coletivo de que pertencem àquela terra e aquele território originário. Aí se constitui aquilo que chamamos de etnicidade, na medida em que o território e o sentimento de pertencimento a ele e às comunidades ancestrais produzem uma identidade capaz de reunir e dar sentido a uma comunidade (Munanga, s.d).

Nesta parte do trabalho, nos ocuparemos das comunidades quilombolas organizadas nas cidades de Patu e Portalegre, ambas no Oeste do Rio Grande do Norte. Iniciaremos com a Comunidade Jatobá, situada na cidade de Patu. Depois, apresentaremos a cidade de Portalegre e a pluralidade das comunidades quilombolas que, enquanto povos “originários de um antigo quilombo (...) não se auto-denominam um grupo quilombola, mas, sim, uma grande família que compartilha valores, interesses, crenças e costumes” (Morais, 2005, p. 11-12).

A comunidade Jatobá e a cidade de Patu/RN

A comunidade Jatobá, localizada no Médio Oeste, precisamente na cidade de Patu, foi a primeira comunidade do Rio Grande do Norte a ser reconhecida como remanescente de quilombos. O processo de regularização fundiária foi completado em 2012, quando 17 famílias receberam o título de reconhecimento de domínio coletivo daquelas terras. A comunidade Jatobá possui 219 hectares e se definiu como comunidade quilombola em 2004, quando foi iniciado, a partir do INCRA, o processo com vista à demarcação e titulação das terras ocupadas por suas famílias.

Figura 15 – Comunidade Quilombola do Jatobá/Patu/RN.



Fonte: Quilombo Jatobá

De um ponto de vista histórico e para os efeitos que demandam a titulação de suas terras, a comunidade Jatobá reconhece João Luiz de Aquino como seu ancestral comum. Tal ancestral teria se firmado na comunidade após comprar um pequeno terreno nos seus arredores; essa narrativa é parte integrante da memória das famílias que a integram, vindo a ocupar espaço em trabalhos acadêmicos e no imaginário, o qual vem sendo construído desde o início do processo.

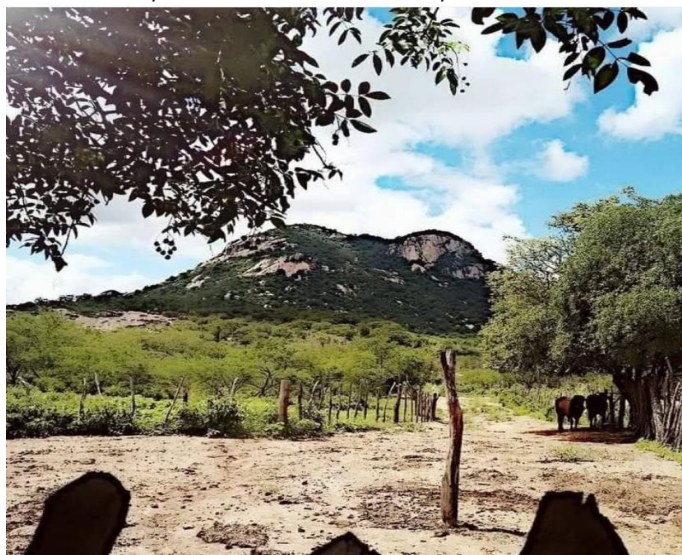
Diferente das comunidades de Portalegre, onde a sociedade abrangente parece mais acessível em termos de comunicação e por dividirem seus parentes de um modo mais preciso, na Jatobá a relação com a cidade de Patu, cujo centro comercial fica a 10 km de distância, parece sintomaticamente distante. Uma razão apontada pelas lideranças da referida comunidade remete à compreensão de que “o povo de Patu não gosta muito dos quilombolas”.

De fato, se tal imaginário se reproduz nos depoimentos das lideranças e aparece, de alguma maneira, na cidade de Patu, tal narrativa corresponde a uma impressão histórica e culturalmente generalizada de que as comunidades ou os territórios quilombolas são espaços de conflito. Conforme avaliação da comunidade, essa é uma razão para que as pessoas que a integram e são facilmente identificadas em Patu sejam estereotipadas e perseguidas. Por outro lado, o efeito dessas impressões externas, que têm a ver mais com a reprodução pejorativa de narrativas politicamente inapropriadas, se agarram a práticas e experiências que, de um modo ou de outro, alcançarão a comunidade no seu dia a dia.

A educação infantil, que foi um aspecto observado pelo projeto de extensão *Memória, Cultura e Identidade* (Figura 15), é um recurso interessante para demonstrarmos como a reprodução de narrativas preconceituosas se assenta em situações da experiência concreta.

Em nossa observação de campo, pudemos perceber como a estrutura física da escola infantil da Comunidade Jatobá foi positivamente alterada. Segundo as lideranças da comunidade, se no passado o espaço físico da escola era formado por uma única sala (ampla), uma cozinha e um banheiro, com a reforma, o espaço passou a contar com duas salas (para duas pequenas turmas), uma cozinha e um banheiro.

Figura 16 – Comunidade do Jatobá/Patu/RN.



Fonte: Quilombo Jatobá

No mesmo contexto, mesas, ventiladores, cadeiras, quadro, material didático e paradidático passaram a integrar o novo cenário. Todo o espaço, que está com piso de cerâmica, foi pintado e restaurado. Nas palavras de Sandra, uma das lideranças da comunidade, deve-se atentar para um acontecimento: “a nossa escola é moderna”. O que não mudou, do ponto de vista prático — embora isso não contraponha a reflexão daquela liderança — é que a escola continua dentro da comunidade e as professoras são da cidade de Patu, o que corresponde a dizer que elas não têm, conforme as lideranças quilombolas, “nenhum vínculo [orgânico] com a comunidade”. Quer dizer, as professoras não são oriundas da comunidade Jatobá e não mantêm com ela qualquer relação, senão a profissional. Nas palavras das lideranças, “as professoras não sabem nada da história dos quilombos”.

A questão que implica a afirmação de que *as professoras não sabem da história dos quilombos* é a de que, de fato, elas não sabem se há uma especificidade a ser apurada, dada a qualificação quilombola atribuída. Nesse sentido, por um lado, devemos considerar que as pessoas que integram a comunidade Jatobá, bem como as crianças que são acompanhadas pelas professoras designadas pelo sistema

municipal de educação, fazem parte de uma mesma sociedade que os abrange e regula a todos: a sociedade norte-rio-grandense.

Pensando assim, não haveria o que se preocupar com especificidades ou subjetividades, senão a de que cada criança precisa ser acompanhada na sua individualidade como “toda e qualquer criança” – seja da comunidade quilombola ou não. Contudo, o efeito que essa forma tradicionalista de ver a educação infantil tem sobre o Jatobá é o de naturalizar as experiências e mitificar aquilo que lhe parece “próprio” da comunidade, ou seja, os possíveis problemas com a aprendizagem.

Uma vez que as professoras têm uma carga horária a cumprir e levando em conta que o percurso da cidade de Patu até a comunidade leva entre 35 e 40 minutos por uma estrada de chão, parece que essa condição, junto com o imaginário sobre a comunidade, colabora para dificultar um diálogo mais dinâmico, específico e profundo entre as professoras e a comunidade.

Embora as últimas professoras designadas para atuar na Comunidade Jatobá, segundo nos contaram as lideranças, tenham sido dedicadas e atenciosas, chamou a atenção da comunidade que pouca coisa mudou em relação aos resultados, posto que não se tratava apenas de mais dedicação por parte das pedagogas. Tratava-se de uma alteração nas metodologias de ensino, que se refletia na relação entre ensino e aprendizagem, mas, sobretudo, na relação entre professoras e crianças quilombolas, ou na relação entre o sistema municipal de educação e a comunidade Jatobá.

Quero finalizar este ponto em primeira pessoa, sinalizando o meu próprio modo de enxergar as coisas. Digo às lideranças quilombolas, às crianças e aos jovens negros dessas comunidades interioranas, assim como àqueles do meio urbano, que cada um de nós precisa continuar sua luta para preservar os direitos sociais e políticos conquistados até aqui. Além disso, é preciso lembrar que ainda há muito mais para a nossa gente alcançar, e eu quero poder dizer no futuro, sorrindo ou chorando, que de algum modo fiz parte dessa luta audaciosa das comunidades. Essa Luta, com letra maiúscula, abriga dentro de si diversas outras causas, muitas vezes vistas como “específicas”, como as de um só grupo.

Todavia, por mais dispersas que elas pareçam ser, compõem o panteão das lutas coletivas que marcam a história do povo e da nação brasileira. Nesse sentido, essas lutas representam o que, enquanto sociedade brasileira, vislumbramos conquistar como povo — diverso e complexo: a liberdade de existir, de existir em seu próprio

território (ou no território partilhado), de existir e ser respeitado em suas crenças e valores, de existir no mundo da vida e da civilidade profunda e afetiva que desejamos para as dimensões não somente territoriais do nosso país, mas, sobretudo, para a grandeza do seu povo.

Essa forma de pensar e, nesse aspecto, de também atuar, me remete ao trabalho intitulado *Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola*⁵, de Maurício Arruti (2006), para quem o lugar de autor de laudo antropológico foi partilhado com o lugar de observador e cúmplice. Seria neste último lugar, o de observador e cúmplice, que aquele autor se esforçaria para silenciar e aprender a ouvir. Diferente da narrativa daquele autor, no campo de pesquisa das experiências dos movimentos sociais negros onde estudei, minha posição se alterava de uma razão em que eu era reconhecido enquanto cúmplice e “igual” aos ativistas negros, para uma posição de observador interessado. Essa situação implicava em considerar que os meus informantes falariam, por hipótese, “coisas que eu já sabia”.

O exercício, no final das contas, diria respeito ao reconhecimento de que o sujeito era, de fato, interessado pela temática e que, por isso, deveria problematizar o seu lugar e, com isso, a compreensão de que as experiências no ambiente politicamente familiar são “todas iguais” (Dantas, 2012, p. 25).

Seguem abaixo os registros das comunidades quilombolas da cidade de Portalegre/RN.

A cidade de Portalegre e suas comunidades quilombolas

Há várias comunidades quilombolas (Figuras 17) na cidade de Portalegre: Pêga, Arrojado, Sobrado, Baixa Grande, Engenho Novo, Bom Sucesso, entre outras. O território da cidade de Portalegre é, de fato, muito grande. No passado, há cerca de 60 anos, o seu território se estendia até a cidade de Umarizal, passando por Viçosa e Riacho da Cruz. A partir do mapa do Rio Grande do Norte situado abaixo (observem a indicação da seta vermelha), podemos ver a posição da cidade de Portalegre (Figura 18), que, como se diz no RN, está localizada na “Tromba do Elefante” (Figura 19) - uma alusão ao recorte dado pelo desenho do mapa.

5 Trata-se de tese de doutoramento transformada em livro.

Figura 17 – Integrantes da Comunidade Quilombola do Arrojado apresentam música e dança tradicionais dos negros afrodescendentes da Comunidade do Arrojado/Portalegre/RN



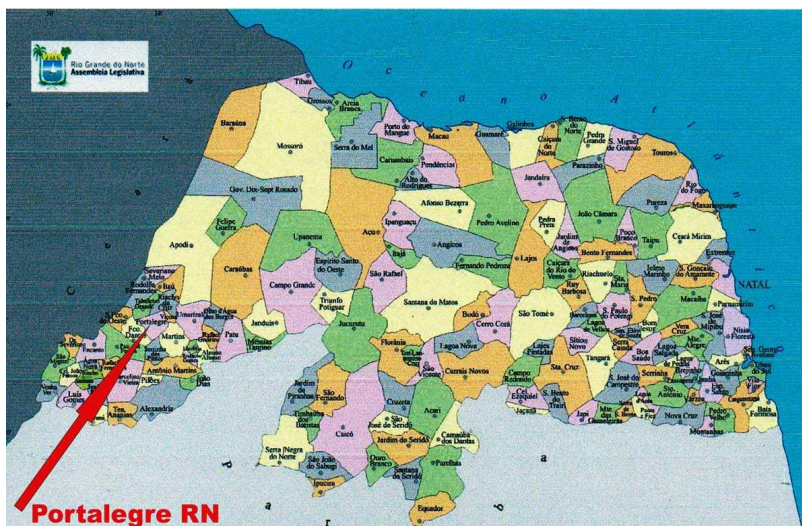
Fonte: Márcio Barbosa

Figura 18 – Entrada de Portalegre/ RN



Fonte: Joilson Garcia

Figura 19 – Mapa Geopolítico do RN



Fonte: Joilson Garcia

E na medida em que as lutas das comunidades por existir no território ao qual mantêm um sentimento de pertencimento não terminaram, podemos dizer que tanto a sua contagem quanto o seu desenho ou a sua configuração territorial podem ser alterados de um momento histórico para outro. De qualquer maneira, embora a cidade de Portalegre seja profundamente atravessada pelas comunidades quilombolas, afirma-se que nem todo o território daquela cidade é quilombola, dado que a categoria quilombola, nos termos que aqui estamos utilizando, remete ao reconhecimento de pertencimento a um território e a uma comunidade ancestral, cujas lutas por direitos marcaram as gerações, numa dinâmica em que silenciar e movimentar-se pela região fizeram parte das estratégias desses grupos para permanecerem vivos.

A visão que a sociedade global tem das comunidades quilombolas é similar à que o mundo ocidental procurou transmitir da África, ou seja, de um continente isolado e bizarro, cuja história teria sido despertada com a colonização europeia. Nesse aspecto, a ideia de História só tem sido reconhecida como tal “se tiver sido marcada por acontecimentos significativos da História da civilização ociden-

tal” (Beatriz Nascimento, *apud* Ratts, 2007, p. 117). Para Nascimento, o risco do procedimento de historiadores ao tratar da história, ao menos desta parte do mundo, repousa na negação da identidade dos africanos e de seus descendentes, “tanto em relação ao seu passado africano quanto à sua trajetória na própria história dos países em que foram alocados após o tráfico negreiro” (Nascimento, *apud* Ratts, 2007, p. 117).

A história que une as comunidades quilombolas na cidade de Portalegre reconhece as perseguições do passado, os preconceitos e a estrutura racista do presente. No passado, seus ancestrais foram firmes e corajosos no processo de conquista e garantia de suas liberdades. No momento presente, é possível perceber a reafirmação da mesma coragem e determinação, embora a luta e os desafios já não sejam os mesmos. Em parte, as populações quilombolas, não apenas de Portalegre, mas em todo o território do Rio Grande do Norte, lutam por participação e pelo reconhecimento de seu interesse em integrar-se à sociedade global em termos de trabalho, educação, saúde e segurança.

É importante sinalizar que as questões que em dado momento histórico aparecem como gerais, são dinamizadas por percepções e avaliações de que, para avançarem na garantia da sobrevivência digna desses grupos, elas também precisam ser orientadas por suas especificidades.

Tal dinâmica, muitas vezes nítida para as comunidades quilombolas, como muita dificuldade alcançam os setores dos poderes públicos, da justiça ou do mercado. Por conta dos entraves entre os entendimentos, mas também pela força dos discursos e das posições de poder, as questões quilombolas comumente são retomadas e revisadas, ora em seu favor, ora em favor de retrocessos que impactam sobre a vida dessas populações.

Tal dinâmica, muitas vezes nítida para as comunidades quilombolas, alcança, com muita dificuldade, os setores dos poderes públicos, da justiça ou do mercado. Por conta dos entraves entre os entendimentos, mas também pela força dos discursos e das posições de poder, as questões quilombolas comumente são retomadas e revisadas, ora em seu favor, ora em favor de retrocessos que impactam a vida dessas populações.

Em dissertação de mestrado que tratou de problemas enfrentados por crianças da comunidade Arrojado, que está localizada na cidade de Portalegre (Alto Oeste Potiguar), Maria do Socorro Santos

considerou que uma vez que estavam inseridos numa escola rural, o ensino deveria ser pensado na perspectiva de uma Educação do Campo, a qual corresponde “a uma concepção política pedagógica voltada para um ensino com base nas condições sociais dos sujeitos e sua relação com a terra” (Santos, 2015, p. 65). Tal concepção pedagógica atenderia aos povos ribeirinhos, agricultores, pesqueiros, caiçaras, quilombolas, indígenas e extrativistas, entre outros (Santos, 2015).

Em sua atividade de campo, a autora pretende mostrar as diferenças de percepção entre ela (a pesquisadora) e eles – os alunos quilombolas. Sua primeira percepção é a seguinte:

Na escola, enquanto os alunos do Arrojado me viam como alguém que estava ali para estudá-los, eu os via como os alunos moradores de uma comunidade quilombola [...] (Santos, 2015, p. 66).

A autora observa que, na comunidade onde as crianças que ela observava residiam (Arrojado), sua percepção era de que eram “como os morenos quilombolas”, enquanto os outros as viam como “diferentes”. Nas suas palavras, o adjetivo “diferente” que os alunos lhe atribuíam:

Correspondia tanto ao fato de [ela] ser branca, uma pessoa que dava importância para eles, e [...] sendo pesquisadora seria alguém que falaria de forma positiva do grupo, isso porque ao longo da pesquisa, mediante os diálogos estabelecidos, entre as crianças e moradores, [aqueles] apresentavam relatos que denotavam esse sentido, ao dizer que eu era ‘diferente das outras pessoas brancas’ (Santos, 2015, p. 66).

Desse modo, sendo “diferente de outras pessoas”, isto é, não quilombola e acadêmica, Maria do Socorro “não lhes via com indiferenças”. Como é possível perceber a partir do relato, a autora se mostra bem-intencionada, assim como todas as instituições e sujeitos (a exemplo do autor desta obra), que se aproximam destas comunidades. E isso pode ser importante para dar destaque, pois tanto uma dissertação de mestrado (mais rigorosa) quanto um livro (quase academicamente despretensioso), há o interesse de “devolver” alguma contribuição para estas comunidades.

No limite, o depoimento de Maria do Socorro é em si um apontamento de que essas comunidades necessitam de uma atenção ou, mais ainda, de uma reparação:

[...] os discursos, os olhares e as expressões mencionados por alunos, professores e equipe da escola nem sempre (se) designavam a esses sujeitos de modo positivo. Os xingamentos e as discriminações têm permitido que se reconheçam fora de um padrão biológico e também socialmente estabelecido. A discriminação parte, sobretudo, de implicância à sua cor ou traços físicos, enquadrando-os como sujeitos menores (Santos, 2012, p. 66).

De outra maneira, a questão que uma pesquisadora branca bem-intencionada ou um pesquisador preto igualmente bem-intencionado podem fazer, ao observar crianças negras em sala de aula, seja em um quilombo rural ou urbano, é a seguinte: poderão essas crianças negras, na fase adulta, iniciar e concluir uma graduação em uma instituição de ensino superior, como o Instituto Federal, a UERN ou a UFERSA? Ou ainda: poderão essas crianças, no futuro, disputar uma vaga como professor ou professora em uma universidade pública, ou uma vaga em um programa de mestrado também em uma universidade pública? O que o futuro a longo prazo (em mais 10 ou 15 anos) poderá nos revelar em relação às experiências que observamos quando fizemos nossos registros e produzimos nossos estudos?

Se, por um lado, a pesquisadora branca e, por outro, o pesquisador preto considerarem pouco provável que tal situação aconteça, ou se tal questão não fizer parte de nossas “metodologias de pesquisa”, cada um de nós se posiciona como reprodutor de um discurso científico que, no fim das contas, apenas alcança e modifica as nossas próprias vidas.

Há, portanto, na sociedade brasileira, uma dimensão estruturalmente racista – a mesma que os movimentos negros têm se contraposto desde os quilombos, até a luta pela participação no poder político no Brasil. Esta estrutura está historicamente articulada, tendo sido capaz de impedir, barrar e limitar a ascensão de homens e mulheres negras numa sociedade que também é sua, dos seus filhos e filhas, bem como dos seus netos e netas.

No contexto das comunidades quilombolas, observamos que os desafios que se apresentam para elas são motivados tanto por

razões concretas quanto por razões desconhecidas. De um lado, há o desafio de concretizar políticas de permanência no território e de integração à sociedade global, no âmbito do mercado de trabalho e da prestação de serviços. De outro lado, o “desconhecido” envolve desafios como vislumbrar o futuro dos que estão envelhecendo, assim como das novas gerações. Considera-se, portanto, que o Estado brasileiro precisará construir e assegurar políticas públicas voltadas para essa geração que começa a envelhecer, mostrando-nos uma nova face do país e dos modos de existir nesta terra. Essa demanda tende a ser recorrente e deverá aparecer com muita força até a década de 2030, quando, provavelmente, observaremos uma mudança significativa nas posições ocupadas pela população negra em vários setores da sociedade brasileira – especialmente nos ambientes acadêmicos, no mercado de trabalho e no campo do poder público.

De qualquer maneira, o que parece alegrar a população quilombola é a certeza de que, nesse novo processo de conquista de direitos e respeito, muitos amigos e amigas se uniram à sua causa. São pessoas, grupos e instituições que, cada um à sua maneira e dentro de suas possibilidades, desejam contribuir.

Esses grupos fazem parte de um processo complexo, dentro do qual se encontram os problemas que serão debatidos e solucionados, muitas vezes, longe dos territórios dessas comunidades. Ou seja, em salas de reuniões das prefeituras, dos governos estaduais, de agências financiadoras e até em órgãos federais, como o INCRA e o Ministério da Cultura.

É importante destacar que, em todas essas situações de luta e/ou consolidação de políticas para as comunidades quilombolas, suas lideranças são as maiores e mais legítimas porta-vozes de suas próprias lutas e demandas. Portanto, é essencial que o Estado brasileiro reafirme a importância da presença dessas lideranças no campo das lutas pela afirmação de direitos sociais e políticos.

A magnitude do poder simbólico (e, por isso, também político) de nossas comunidades quilombolas é extraordinária. Essas comunidades foram capazes de mobilizar pessoas e instituições do presente e do passado, deste mundo e de outros. Afinal, seus/nossos ancestrais, que foram grandes lideranças neste mundo e que ainda hoje lhes/nos orientam, foram grandes rezadeiras, celebradores, dançadeiras, tocadores, agricultores, artesãos e artesãs. Essas lideranças foram, e continuam sendo, muitas outras coisas. Por isso, as comunidades quilombolas jamais estarão sozinhas.

Por falar em dançadeiras, as danças de São Gonçalo, presentes nas comunidades Pêga (Figura 20) e Arrojado (irmãs e vizinhas na cidade de Portalegre), assim como a dança do Maneiro Pau (esta última preservada e desenvolvida na comunidade Sobrado), são motivos de grande orgulho para todo esse povo. Elas expressam a maneira de contar sua própria história e suas relações com o sagrado. Com a alegria de pertencer a um território marcado pela vontade e pelo desejo de ser plenamente livre — livre para ensinar a liberdade a filhos e filhas, netos e netas —, essas danças preservam as tradições enquanto apontam para uma conexão com o futuro e com a sociedade global que as atravessa.

Figura 20 – São Gonçalo/Comunidade Pêga



Fonte: <https://www.portalegre.rn.gov.br/informa.php?id=675>

Nessas comunidades quilombolas, as mulheres desenvolvem diversas artes e práticas, como dançadeiras, rezadeiras, raspadeiras, bordadeiras, capoteiras, trançadeiras, artesãs e tiradeiras, entre outras. Na arte da farinhada (Figuras 21 e 22), que acontece tradicionalmente entre os meses de agosto e outubro, mães, filhas, netas e bisnetas dominam todo o processo, desde os menores detalhes até o momento final, que corresponde à mandioca que será amassada. Em-

bora alguns homens também participem do processo, sua presença é reduzida em comparação à das mulheres. Segundo nossos registros, o aprendizado sempre foi rigoroso, eficiente e amoroso; entretanto, hoje em dia, as coisas mudaram um pouco.

Figura 21 – Farinhada: Sítio Sobrado/Portalegre-RN



Fonte: Sítio Sobrado

Figura 22 – Farinhada



Fonte: http://2.bp.blogspot.com/_uLD-

Ainda persiste o costume tradicional de mobilizar uma parte da comunidade, geralmente unida por laços de parentesco, para realizar a farinhada. No entanto, as pessoas consideram que a tecnologia dos dias atuais já substitui muitas das funções desempenhadas por indivíduos durante essas atividades.

No passado, a farinhada era realizada na casa de um membro da comunidade e podia durar até trinta dias, pois cada etapa do processo era cuidadosamente organizada, respeitando seu tempo e função específicos. Cada pessoa envolvida conhecia esse cuidado ou aprendia com os mais experientes. Era um saber transmitido de geração em geração.

Uma farinhada, ou seja, uma safra de farinha como é realizada nas comunidades quilombolas de Portalegre, pode apresentar pequenas variações de um processo para outro. Contudo, em geral, ela consiste em seis fases: a) colheita da mandioca; b) raspagem; c) tiragem da goma; d) lavagem da massa; e) prensa e enxugamento da massa; f) por fim, a mandioca é amassada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É certo que em Portalegre as comunidades quilombolas têm nomes próprios. Nesse contexto, também é evidente que a realidade social concreta de cada comunidade quilombola possui especificidades que a distinguem de outras, e mais ainda, de outras fora daquela cidade e do Rio Grande do Norte. Considera-se, entretanto, que elas continuam conectadas e que a sociedade portalegrense deve prosseguir com o processo de aproximação, inclusão e solidariedade, visando à integração das populações quilombolas.

Para algumas pessoas dessas comunidades, do Arrojado ao Pêga, há uma só comunidade, “um só quilombo”. Isso significa que as fronteiras entre uma comunidade e outra não são reconhecidas da mesma maneira, pois o passado e os desafios que as descrevem as distinguem do registro histórico conservador e hegemônico. Essa é a razão pela qual não faz sentido que algumas comunidades quilombolas sofram mais do que outras, especialmente ao reconhecer que todas elas constituem ou integram um mesmo território portalegrense. Assim, fazendo parte de um mesmo mundo moderno, onde o desperdício e a exploração estão unidos contra a solidariedade, é a ancestralidade e a gratidão que devem representar a chave capaz de alterar a história. Que vençam os valores que farão deste mundo um lugar melhor e profundamente inclusivo.

Vencer essa luta e garantir o direito à qualidade de vida para as comunidades negras quilombolas significa, portanto, superar o racismo histórico que confinou famílias negras ao abismo do empobrecimento econômico e material, além de combater o estereótipo que problematiza seu lugar enquanto sujeitos e protagonistas de sua própria história. Muitas vezes, esses males estão intimamente ligados ao processo escolar tradicionalista que, não raro, reafirma o imaginário de que crianças quilombolas enfrentam mais dificuldades de aprendizagem.

Frente a esse imaginário, esta obra se apresenta como um material paradidático, com o objetivo de oferecer uma pequena contribuição para a reflexão sobre as comunidades quilombolas e, em algum aspecto, sobre o ambiente escolar nessas comunidades ou nos espaços para os quais são direcionadas suas crianças e adolescentes.

Esperamos que a comunidade escolar — englobando todas as suas pessoas, ou seja, a direção, assim como crianças, adolescentes e jovens —, os gestores públicos, as lideranças quilombolas e suas comunidades como um todo possam reconhecer neste texto

uma singela contribuição e uma forma de “devolver” o carinho que a equipe do projeto Memória recebeu durante suas atividades (Figura 23).

Figura 23 – Escola Filomena Sampaio de Souza/Portalegre/RN



Fonte: Prefeitura de Portalegre

REFERÊNCIAS

ARRUTI, José Maurício. **Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola**. São Paulo: Edusp, 2006.

AZEVEDO, Thales de. **Democracia racial**. Petrópolis: Vozes, 1975.

DANTAS, Paulo Santos. **Amor e poder: uma análise da participação no poder estatal e das relações afetivas no interior dos movimentos negros na cidade de Aracaju (SE) na primeira década do Século XXI**. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

DEBRET, J. B. **Voyage pittoresque et historique au Brésil**, v. 3. Paris: Firmin Didot Frères, 1839.

FERNANDES ARAUJO, Hugo André Flores. Amigos fingidos e inimigos encobertos: O governo geral e a insurreição pernambucana (1642-1645). **Prohistoria**, Rosario, v. 21, p. 27-53, jun. 2014. Disponível em: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-95042014000100002&lng=es&nrm=iso. Acesso em: 06 agosto 2024.

MORAES, Lídia. **Língua Portuguesa**, 1ª série, 7ª ed. São Paulo: Moderna, 1997.

MORAIS, Glória Cristiana de Oliveira. **Entre parentes: cotidiano, religiosidade e identidade na Serra de Portalegre**. 2005. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2005.

MORAIS, G. C. de O. Para uma possível etnografia da comunidade do pêga (Portalegre/RN). **Mneme – Revista de Humanidades**, [S. l.], v. 4, n. 08, 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/171>. Acesso em: 6 ago. 2024.

MOURA, Clóvis. **Quilombos: resistência ao escravismo**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1987.

MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do quilombo na África. **Revista USP**, São Paulo, Brasil, n. 28, p. 56–63, 1996. DOI: 10.11606/issn.2316-9036.v0i28p56-63. Disponível em: <https://revistas.usp.br/revusp/article/view/28364>. Acesso em: 6 ago. 2024.

MUNANGA, Kabengele. **Diversidade, etnicidade, identidade e cidadania**. (Palestra proferida no 1º Seminário de Formação Teórico Metodológico/SP). Anped, Ação Educativa, s.d.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca, preconceito racial de origem. In: NOGUEIRA, Oracy. **Tanto quanto branco: estudos de relações raciais**. São Paulo: T. A. Queiroz Editora, p. 67-93, 1985.

PINTO, Lucas G. Carvalho. A Revolução Liberal do Porto de 1820 na Historiografia da Independência. **Revista TEL**, Itati, v. 12, n. 1, p. 26-47, jan./jun. 2021. Disponível em: <https://revistas.uepg.br/index.php/tel/article/view/19331>. Acesso em: 06 de agosto de 2024.

RATTS, Alecsandro J. P. **Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. 1. ed. São Paulo: Instituto Kuanza, 2007, 136 p.

REIS, João José. **Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês 1835**. Brasília: Brasiliense, 1986.

SANTOS, Maria do Socorro dos. Cotidiano e aprendizagens de alunos quilombolas do arrojado – Portalegre/RN. 2015. **Dissertação** (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, Mossoró, 2015.

SILVA, Ana Célia da. **A representação social do negro no livro didático: o que mudou? por que mudou?** Salvador: EDUFBA, 2011.

SCHWARCZ, Lilia Moritz; STARLING, Heloisa Miguel. **Brasil: uma biografia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SCHWARTZ, Stuart. O Nordeste açucareiro no Brasil Colonial. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (Org.). **O Brasil Colonial: Volume 2 (1580-1720)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

SOUZA, Thomaz Oscar Marcondes de. O Descobrimento do Brasil. **Revista de História**, São Paulo, v. 21, n. 43, p. 187–197, 1960. DOI: 10.11606/issn.2316-9141.rh.1960.120128. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/120128>. Acesso em: 6 ago. 2024.

WOLFGANG, Lenk. **Guerra e pacto colonial: exército, fiscalidade e administração colonial da Bahia (1624-1654)**. 2009. Tese (Doutorado) – Instituto de Economia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2009.