

## **CARLA LADEIRA PIMENTEL ÁGUAS**

### **A PALAVRA DE ANTÔNIO MULATO**

#### **1. INTRODUÇÃO**

Antônio Mulato é um negro de 102 anos que vive no Quilombo de Mata Cavalo, uma comunidade rural situada no município de Nossa Senhora do Livramento, Mato Grosso, Brasil. Acorda cedo para plantar mandioca e outras culturas, e usa o dinheiro da parca reforma para pagar outros trabalhadores para ajudá-lo.

A data mais esperada do ano para Antonio Mulato é 12 de Junho, quando faz anos e, no Brasil, é coincidentemente o dia dos namorados, como o aniversariante faz questão de salientar. Nesse dia, ele coloca a melhor fatiota e vai esperar pelos convidados no portão. Abraça uma por uma as centenas de pessoas anualmente presentes e dança na festa por horas a fio.

A terra, António Mulato herdou dos seus antepassados, que, em 1883, receberam uma área de cerca de 14 mil hectares da senhora Ana Tavares. Sem descendentes, ela deixou o seu legado para os escravos – antecipando, portanto, uma liberdade que apenas seria oficializada no país em 1888, com a abolição da escravatura. Depois da assinatura da Lei Áurea, a comunidade tornou-se ponto de convergência de negros recém-libertos (Bandeira e Sodré, 1993), e a popula o ampliou-se progressivamente com o passar dos anos.

O Quilombo de Mata Cavalo é uma hoje uma comunidade negra rural composta por mais de 400 famílias.<sup>1</sup> Durante décadas, principalmente a partir dos anos 40 do século passado, ela passou a sofrer grandes pressões dos fazendeiros para saírem da área e os seus habitantes foram expulsos para as periferias de Cuiabá, capital do Estado, e Várzea Grande, cidade industrial. Apenas seis famílias permaneceram no local, algumas delas a trabalhar para os latifundiários que alegavam ser os legítimos proprietários das terras. Mas, a partir dos anos 60, os membros dispersos da comunidade organizaram-se e iniciaram um movimento de retorno ao Quilombo.

Nos anos 90, uma nova onda de violência mais uma vez quase os arranca das suas terras. Um episódio recente foi a expulsão de 20 famílias, efectuada a partir de um mandado de reintegra o de posse emitido em Abril de 2007, em favor dos fazendeiros. Dezenas de quilombolas permaneceram acampados ao longo da auto-estrada.

---

<sup>1</sup> De acordo com entrevista de Terezinha Arruda, historiadora e membro da comunidade, concedida em Março de 2007, o cadastramento feito pelo Instituto Nacional de Coloniza o e Reforma Agrária, realizado em Novembro de 2004, constatou a existência de exactas 418 famílias. Este número deverá aproximar-se da realidade actual.

No ano 2000, a Fundação Cultural Palmares, órgão do Ministério da Cultura do Governo do Brasil, emitiu o título de reconhecimento de 11722 hectares do Complexo Mata Cavalo à Associação Sesmaria Boa Vida/ Quilombo Mata Cavalo, entidade que representa oficialmente todas as famílias da comunidade. Uma medição feita pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) define que a área, na realidade, possui 14 mil hectares. De uma forma ou de outra, porém, a emissão do título sem a regularização fundiária tornou-o mais um, entre tantos outros títulos – válidos ou não – que incidem sobre o mesmo território.

Apesar de todas as pressões, lá estão os moradores de Mata Cavalo até hoje, resistindo entre grandes batalhas judiciais e a várias tentativas de expulsão, num processo que envolve procuradores, juízes, jornalistas, políticos, polícias, pesquisadores e até a ministra Matilde Ribeiro, da Secretaria Especial de Política da Promoção de Igualdade Racial do Governo do Brasil.

Em Agosto de 2007, a “Ação Civil Pública nº 2002.36.00.06620-8” ratificou o direito da comunidade à permanência na área. Estará Mata Cavalo a viver o “epílogo” da sua saga? Ainda é cedo para dizer.

A trajetória de Mata Cavalo é a personificação de um problema mais amplo: séculos depois dos primeiros escravos serem levados pelos portugueses para a América Latina, as comunidades formadas pelos negros que, de um modo ou de outro, escaparam à escravidão, continuam a precisar resistir contra ameaças externas. Por outras palavras: quase 500 anos depois da implantação do regime escravagista e mais de 100 anos depois de finda a escravidão no Brasil, a esses negros continua sendo negado o acesso à terra.

Maria de Lourdes Bandeira (1988), referindo-se a Vila Bela da Santíssima Trindade - outra comunidade negra de Mato Grosso – classifica a posse de terra no Brasil como uma prerrogativa dos “amigos do rei”. Afirma com isso que a exclusão fundiária foi um processo pensado contra a população negra. A Lei da Terra de 1850, a primeira do país, confirmou a tendência de exclusão dos negros, que serviu como pano de fundo para a permanência da resistência institucional em aceitá-los como proprietários. Tal resistência explica a morosidade dos processos de titulação.

Para entendermos todo este processo, é primeiro necessário compreender o conceito de “Quilombo”. Segundo a antropóloga Maria de Lourdes Bandeira (*Op. Cit*), o Quilombo de hoje é uma comunidade rural, caracterizada como

*Grupo social de negros compartilhando relações sociais tipificadas a partir do uso coletivo da terra, fundado nos princípios do igualitarismo e da reciprocidade, caracterizado por afiliação de cor, laços de parentesco, localidade e práticas culturais tomadas pelo grupo como expressão de identidade em oposição a outros economicamente diferenciados ou mesmo assemelhados, porém com territorialidade distinta.*  
(Bandeira, 1993: 98)

Engana-se quem imagina que os quilombos se extinguiram juntamente com a escravidão. Eles foram combatidos antes de 1888 mas, mesmo depois da Abolição, ser negro e ter terras continuou a representar um paradoxo duramente reprimido através de proibições legais, expulsões e outras estratégias.

A Lei de Terras de 1850 foi, nesse sentido, um importante marco. Em linhas gerais, impediu que os negros ocupassem e formassem pequenas propriedades agrícolas, ao mesmo tempo em que abriu todas as portas para os imigrantes europeus. Foi um ponto fundamental na transição entre o trabalho escravo e o trabalho livre, num momento em que o regime escravagista já agonizava. Legalmente, portanto, era vetado ao negro o direito à terra antes mesmo dele se tornar liberto.

Os meios académicos e, de maneira mais abrangente, a sociedade brasileira, caminham para a ruptura com a visão cristalizada pela historiografia clássica, baseada no isolamento dos quilombos e na sua origem vinculada exclusivamente à fuga de escravos. Está emergindo um conceito que *“alça o território e a identidade – especialmente ligados à resistência – à condição de elementos fundamentais na determinação destes agrupamentos sociais”* (Schmitt, Turatti e Carvalho, 2002: 129).

O que podemos observar hoje é a busca da evolução do termo “Quilombo”, por forma a romper com a associação directa destas comunidades com um tempo histórico passado. Emerge um novo conceito, que ressalta a diversidade nas relações entre escravos e a sociedade ao redor, ao ponto de revelar uma complexa rede social.

Ou seja: os quilombos podem assumir diferentes formas, conforme as circunstâncias que os geraram e de acordo com as suas respectivas trajetórias históricas. Nem mesmo foram sempre formados exclusivamente por negros, mas em muitos casos por “excluídos” – utilizando, aqui, uma expressão contemporânea – e, desta forma, podia abranger também brancos pobres, ex-militares desertores, índios e mestiços. Pode-se considerar que a transição da condição de escravo para camponês livre é o que caracteriza a formação do Quilombo, independentemente de como foi alcançada esta condição (fuga, herança, compra, negociação com os senhores etc.).

Portanto, os grupos que hoje são considerados remanescentes de quilombos constituíram-se a partir de grande diversidade de processos. Da mesma maneira, na caracterização dos quilombos, é impossível abarcar todas as comunidades sob um

único conceito, já que elas guardam distinções quanto ao tamanho, organização, origem etc.

É interessante observar que a palavra “Quilombo” desapareceu durante 100 anos da Legislação Brasileira – de 1888, ano da Abolição da Escravatura, a 1988, quando a actual Constituição foi promulgada. Mas o Artigo 68 do Ato de Disposições Constitucionais Transitórias abriu uma nova página na história destas comunidades, ao determinar que *“aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os respectivos títulos.”* (República Federativa do Brasil, 2006: 45). Esta frase inaugurou uma verdadeira revolução dos direitos das comunidades quilombolas, até então esquecidas.

Hoje, o que se vive no país é um momento de luta para que a Carta Magna seja efectivamente aplicada. Apesar da Constituição do Brasil ter sido bastante clara, e da lei já ter sido regulamentada, muitos entraves continuam impedindo o direito à terra. Os processos de titulação são poucos e arrastam-se no tempo, enquanto as pressões para a expulsão dos quilombolas continuam em ritmo acelerado.

As chamadas comunidades remanescentes de quilombos – e poucos se davam conta, até então – estão perto das cidades, em latifúndios, em áreas de disputas fundiárias, em toda parte e em todo o Brasil. A Fundação Cultural Palmares (FCP), órgão do Ministério da Cultura do Governo do Brasil que é responsável pelo reconhecimento destas comunidades, contabiliza 743, apesar de pesquisadores estimarem a existência de milhares delas (Anjos e Cypriano, 2006).

O coordenador-geral de Regularização Quilombola do Incra, Rui Leandro da Silva Santos,<sup>2</sup> afirmou que, em Março de 2007, 492 processos estavam em tramitação no Brasil para a regularização das áreas. Segundo ele, não há dados no país sobre a totalidade da população que habita as comunidades quilombolas nem sobre o volume de terras onde estão instalados. O Incra está a preparar o Relatório Técnico de Identificação e delimitação, mas Rui Santos calcula que o Brasil chega a abrigar cerca de 5 mil quilombos: *“À medida que avançamos, outras comunidades se deixam aparecer, bem como a resistência dos pretensos donos, por outro lado”*, revela o coordenador.

Segundo Alfredo Wagner Berno de Almeida (2005), as estimativas são de que pelo menos 5% do total de 850 milhões de hectares do território brasileiro sejam hoje ocupados por comunidades negras. Pode-se imaginar os efeitos desse volume de terras de quilombos sobre o stock geral de compra e venda de imóveis rurais do país.

---

<sup>2</sup> Informações provenientes de entrevista feita por e-mail em Março de 2007.

A homenagem aparentemente simpática e inofensiva a raríssimas populações esquecidas, em pleno ano de comemoração do centenário da abolição da escravatura (1888-1988), tornou-se um foco de problemas para os interesses dos que quase detêm o monopólio das terras no Brasil: os grandes senhores do agronegócio; mega plantadores de soja e de outras commodities. E o agro-negócio precisa de terra para expandir-se.

Surge, assim, o impasse: por um lado, os académicos desdobram-se sobre a “questão quilombola”, a fim de definir quem são, afinal, os “remanescentes das comunidades dos quilombos” citada pela Constituição. Pesquisadores também saem a campo para identificar onde estão e quem são esses tais quilombolas, tão numerosos e, contraditoriamente, tão desconhecidos no Brasil. Um terreno em que a investigação possui uma “cartografia” ainda incompleta.

As próprias comunidades partem para a luta e buscam, por meios legais e muitas vezes apoiados pelos Movimentos Negros, pela imprensa, por académicos e por variadas instituições, fazer valer o Artigo 68. Para sobreviverem à luta, elas criam mecanismos de reforço da própria identidade, fazendo emergir com força o significado de “ser quilombola”.

Por outro lado, latifundiários, empresários e seus parceiros políticos apresentam suas armas, às vezes literalmente. Os conflitos pela terra, que sempre existiram e que normalmente foram facilmente vencidos pelos grandes no Brasil, continuam a crescer. Porém, agora a expulsão dos quilombolas encontra certos entraves legais, garantidos pelo texto constitucional. E é essa a “brecha” utilizada pelas comunidades.

Associado a todos estes elementos, soma-se o racismo velado e pouco assumido do Brasil, que sempre serviu como base de um discurso destinado a garantir que o negro permanecesse “no seu lugar” – ou seja, na subalternidade. O país alegremente mestiço que povoa o imaginário mundial contrasta, na verdade, com o ideal de uma nação branca e europeizada, que sempre justificou desigualdades (Schwarcz, 1993).

Tudo isso acontece num momento económico de ascensão do agronegócio no Brasil e de abertura de novas fronteiras agrícolas no cerrado,<sup>3</sup> rumo à floresta Amazónica. E, de todo o país, é Mato Grosso, Estado situado na região Centro-Oeste, o principal foco do agrobusiness.

Toda esta contextualização tem como objectivo situar o lugar e o momento histórico a partir do qual discursa o Sr. Antônio Mulato – cuja palavra é o foco principal de análise deste ensaio. Em Novembro de 2006, ele concedeu-me uma entrevista que será analisada à luz de alguns teóricos do pós-colonialismo.

---

<sup>3</sup> Vegetação semelhante às savanas africanas, que cobre grande parte do Planalto Central brasileiro.

A principal questão a ser respondida provém de Gayatri Spivak: Can the subaltern speak?, indaga a autora. Ela defende a ideia de que o subalterno, por mais que se esforce, não consegue estabelecer um lugar de enunciação a partir do qual possa ser ouvido. Utilizando a mulher indiana como exemplo de subalternidade, ela conclui:

*The subaltern cannot speak. There is no virtue in global laundry lists with 'woman' as a pious item. Representation has not withered away. The female intellectual as intellectual has a circumscribed task which she must not disown with a flourish” (Spivak, 1999: 104).*

Discordando deste pressuposto, eu argumento que o subalterno pode, sim, falar e romper com os mecanismos que buscam silenciá-lo. O Sr. Antônio Mulato, por exemplo, ao usar pacientes e ponderadas estratégias, conseguiu fazer frente ao poder dominante e contribuir para a multiplicação das vozes provenientes de Mata Cavalo, através da fundação de uma escola.

Além desta análise, a entrevista também serviu-me de suporte para outras reflexões. A palavra do Sr. Antônio Mulato permite a utilização de conceitos tais como tradução, fronteiras, diáspora e identidade, que são pensados a partir do seu discurso e de outros membros da sua família<sup>4</sup>.

## **A ENTREVISTA**

### **2. ENTRE FRONTEIRAS**

Os avós do Sr. Antônio Mulato eram escravos, mas o pai já nasceu sob a Lei do Ventre Livre, que dava liberdade para as crianças que viessem ao mundo a partir de 1871. Por isso, o seu pai foi criado longe dos verdadeiros progenitores, que padeciam no cativeiro. Ele nasceu, cresceu e morreu em Mata Cavalo. E ainda viveu o suficiente para assistir, nos anos 40 do século XX, as suas terras serem tomadas por fazendeiros – facto que o obrigou a comprar um pedaço da terra que já lhe pertencia, para subsistir com a família. Nessa época, o filho, Antônio, já trabalhava, acordando antes do amanhecer e guiando-se pelas estrelas.

Hoje, Antônio Mulato, pai de 17 filhos e já perdendo as contas da quantidade de netos, bisnetos – “e até tataraneto”, como enfatiza – ainda assiste e participa da luta pelo direito à terra, desencadeada nos tempos em que trabalhava ao lado do pai. Sua esperança era de poder comemorar, no seu aniversário de 12 de Junho de 2007, a solução definitiva do problema fundiário que atormenta a comunidade há décadas. Na

---

<sup>4</sup> Além do Sr. Antônio Mulato, utilizo também entrevistas com sua filha, Teresa Conceição Arruda, com suas netas, Terezinha Arruda e Eva Gonçalves Almeida, e com o seu neto, Ângelo Arruda – realizadas *in loco* ou, posteriormente, via e-mail.

época em que a entrevista foi feita, ainda não se sabia se tal desejo seria satisfeito, mas a verdade é que a pendência continua.

Com uma lucidez impressionante para a sua idade, Antônio Mulato lembra-se com detalhes nomes, datas, idades, acontecimentos, processos produtivos. Chega, por exemplo, a enumerar os doze netos que vivem na casa de sua filha, dona Teresa, pela ordem em que nasceram. Também revela grande vivacidade, especialmente quando fala de festas – um dos seus assuntos predilectos.

Sua vida foi de luta. Faz parte das únicas seis famílias que permaneceram ininterruptamente em Mata Cavallo, mesmo depois que a área foi tomada pelos fazendeiros. Foi o fundador da primeira escola daquela região, ainda em meados dos anos 40.

Nesta entrevista, gravada em Novembro de 2006, três temas causaram a particular exaltação do Sr. Antônio Mulato: as festas, a perda das terras e o preconceito racial. O tom, no primeiro caso, é de evidente entusiasmo, enquanto nos dois últimos, ele revela grande indignação. Na transcrição da conversa, tentei representar estes dois “estados de espírito” com sinais gráficos, já que os limites da escrita nem sempre permitem a plena representação dos sentimentos.

Quanto à linguagem, aliás, a tentativa de representar a fala do Sr. Antônio Mulato é bastante limitada. Optei por um caminho intermediário entre a transcrição da sua coloquialidade e a adaptação desta para uma linguagem padrão, mais facilmente compreensível para o leitor, especialmente aquele que não é brasileiro.

Ou seja: a maioria, por exemplo, dos verbos no infinitivo são pronunciados sem o “r” final, mas, na transcrição, apenas utilizei esta representação – “dançã”, “falá”, “conhecê” – quando a omissão do fonema me pareceu mais evidentemente marcada. Da mesma maneira, apenas em alguns momentos optei pela representação escrita da omissão do “u” ao final da primeira conjugação na terceira pessoa do singular do Pretérito Perfeito – “falo”, “conto”.

Outras palavras também aparecem com grafias variadas, conforme a ênfase dada pelo Sr. Antônio Mulato, como “fio” para designar “filho”. Também não foi representada a pronúncia do gerúndio, que, via de regra, omite o “d” – “dançano”, “andano”. No mais, a leitura da entrevista pode trazer algumas dificuldades adicionais, especialmente para os leitores portugueses, em função da linguagem regional, que é rica de vocabulário próprio. Além disso, poder-se-á observar o uso da repetição, típico da oralidade. Este recurso foi aplicado pelo entrevistado especialmente nos momentos em que buscava representar actividades que, na prática, são repetitivas, ou para enfatizar aspectos que considerava mais importantes.

A tentativa foi, portanto, de retratar – mesmo que parcialmente – o ritmo e a linguagem do Sr. Antônio Mulato, sem, obviamente, contemplar o marcado sotaque regional do entrevistado, nem a sua exuberante linguagem gestual.

Mas o desafio que a entrevista representa vai muito além da transcrição da linguagem oral para a linguagem escrita. Tanto a fala do Sr. Antônio Mulato, quanto a sua própria postura, podem ser traduzidos, tendo-se em mente o significado alargado da palavra. O conceito de tradução, aqui aplicado, é, segundo Ribeiro (2005: 79),

*Uma palavra-chave da nossa contemporaneidade, uma metáfora central do nosso tempo. Potencialmente, toda a situação em que se procura fazer sentido a partir de um relacionamento com a diferença pode ser descrita como uma situação translatória. Nesta acepção ampla, o conceito de tradução aponta para a forma como não apenas línguas diferentes, mas também culturas diferentes e diferentes contextos e práticas políticos e sociais podem ser postos em contacto de forma a que se tornem mutuamente inteligíveis, sem que com isso tenha que se sacrificar a diferença em nome de um princípio de assimilação.*

Eu não saberia ainda dimensionar com precisão até que ponto nós nos articulamos, na busca do diálogo. Da minha parte, por exemplo, até que ponto pude superar as dicotomias estáticas (quilombola/ acadêmica, campo/ cidade, etc.), para efectivamente produzir o diálogo? E o entrevistado; até que ponto trouxe à tona informações que considerava importantes, não sendo eu um membro da comunidade à qual ele pertence? E dentre os aspectos relevantes que ele levou à zona de contacto, entre a palavra e o silêncio, quais eu efectivamente consegui detectar, e quais eu não cheguei sequer a ver?

Eu não tenho respostas para todas estas perguntas. Esta análise é, portanto, uma análise, com os seus erros e acertos e dentro dos seus limites. Se nós conseguimos dialogar na fronteira entre os nossos dois “mundos”, penso que nem eu nem o Sr. Antônio Mulato falamos como falaríamos entre os membros das nossas respectivas comunidades. Há muito o que avançar neste “encontro”, que apenas um contínuo trabalho de tradução é capaz de gerar.

### **3. A DIÁSPORA**

De acordo com as declarações do Sr. Antônio Mulato e de D. Teresa,<sup>5</sup> sua filha, a disputa de terras em Mata Cavallo começou quando Manoel Monteiro, um fazendeiro “de fora”, comprou um pedaço de terra, pediu a ajuda da comunidade para medir toda a área do quilombo e colocou tudo no seu nome no cartório. Havia um prazo

---

<sup>5</sup> Parte das declarações de D. Teresa foram perdidas em função de um problema técnico: o equipamento não conseguiu captar bem a sua voz.

estabelecido para que outros possíveis proprietários da área reclamassem os seus direitos, mas, como tal informação não chegou aos ouvidos dos quilombolas, a “compra” foi aceita pelos órgãos oficiais.

A situação complicou-se ainda mais quando Monteiro vendeu a terra para terceiros, que chegaram à região reivindicando a propriedade. Esta parte da narrativa causa grande emoção no Sr. Antônio Mulato – mas a transcrição é insuficiente para retratar tais sentimentos. Ele narra, referindo-se à chegada de José Irineu, o segundo suposto proprietário da área:

*Depois ele desandô caçá a quem compra o terreno, né? Quis vendê tanto da terra, quis vendê. Hum... Veio José Irineu... Veio e comprou então. “Aqui tinha tanta de cana, tanta de milho, tantos hectares que eu comprei do Manoel Monteiro”. A senhora, que esse pedaço aqui é meu! Desde o começo, desde lá... Aí moço vem aqui, aqui é meu! Não, aqui é meu, já tenho o documento! Vê! Ficou essa muchama<sup>6</sup>, né? Ficou essa muchama. Ele vendeu...*

Entrevistadora: ...Vendeu e chegou outro falando que aquilo era dele...

*Pois é! Eu comprei isso aqui. Agora eu apresento: aqui é meu. Aqui é meu. Tenho documento, aqui é meu. Aí, o José Irineu foi lá na casa dele, eu comprei lá Mata Cavallo, Sesmaria Boa Vida, comprei, agora todo mundo me apresentou documento da terra, que tem pedaço, tem pedaço, tem pedaço, tudo tem dono, eu não fui lá prá pedaço com ninguém, quero o que é meu! Eu devolvi, foi lá, eu dei essa casa daqui prá ele, eu já tomei, dinheiro paguei, ele já gastou, eu quero recebê. Aí todo mundo ficô com medo, aquilo era dele, aí cunhado dele, não, o filho dele vendeu prá um tal de Jaime, que era de Corumbá, e que veio brigá com o povo aí. Vendeu prá quem não sabia, veio, ficô brigando, brigando com o povo, aqui é meu, é meu, cercando, cercando, ficô...<sup>7</sup>*

O contexto de Mata Cavallo é caracterizado por um forte apego à terra. Porém, um dos elementos *sui generis* da trajetória da comunidade está no facto de que a falta do amparo material – a efectiva ocupação do espaço – não foi capaz de inviabilizar a identificação entre os seus membros e aquele determinado território.

Argumento, portanto, que a trajetória do quilombo reúne diversos elementos diaspóricos.<sup>8</sup> Por um lado, houve uma perda; a ruptura com um ponto de partida.

---

<sup>6</sup> Confusão

<sup>7</sup> Íntegra da entrevista em anexo.

<sup>8</sup> Para esta argumentação, baseio-me nos conceitos de diáspora elaborados por Paul Gilroy e James Clifford. Apesar de Mata Cavallo não abranger todos os elementos que caracterizam o contexto diaspórico (no caso de Clifford, a separação por longas distâncias e a nostalgia de um retorno jamais cumprido), a trajetória da comunidade reúne aspectos fundamentais, tais como deslocalização, mobilidade e a sobrevivência da noção de comunidade com uma dimensão política própria, capaz de inviabilizar a assimilação pela sociedade de acolhimento. Para saber mais sobre este conceito, ver em: Gilroy, P. (1993). *The Black Atlantic: Modernity and double consciousness*. New York, Verso.

Quando, a partir dos anos 40, teve início o processo de expulsão da comunidade – cujos primeiros moradores ocupavam o espaço desde 1883 – o êxodo forçado significou o rompimento com um contexto específico, que trazia características políticas, económicas e culturais próprias.

Em termos geográficos, a separação foi pequena: afinal, o município de Nossa Senhora do Livramento situa-se a apenas 50 km de Cuiabá e Várzea Grande, onde as famílias expulsas se instalaram. Porém, além da alteração entre o meio rural e urbano, aquela transferência campo-cidade significou também o impedimento a uma série de práticas que caracterizavam aquele grupo humano. A terra, bem como vários elementos que ela abriga – rios, árvores etc. – contêm um significado simbólico que a cidade é incapaz de oferecer. E mesmo as poucas famílias que permaneceram na área viram as suas dinâmicas de vida – pautadas no colectivo – profundamente alteradas.<sup>9</sup>

Uma vez no meio urbano, os membros da comunidade também deixaram de ser reconhecidos segundo uma identidade construída ao longo dos tempos – que, na altura, ainda não era denominada “quilombola”, tal como hoje. Pode-se dizer que eles precisaram enfrentar um novo contexto em que o capital simbólico (Bourdieu, 1992) anterior se desfez, para ser substituído, no novo meio envolvente, por outro parâmetro mais generalista e difuso – do negro, pobre, de baixa escolaridade, da periferia urbana.

Além do impacto especificamente situado no campo das representações, também acredito que a expulsão e a nova vida nas cidades geraram grandes alterações no âmbito da economia. Estas pessoas partiram de uma comunidade rural baseada na agropecuária para um contexto urbano, do trabalho assalariado. Mais que isso: saíram de um contexto de colectivização do espaço, da produção e dos bens materiais, pautada nas relações de reciprocidade, para serem inseridos numa realidade de domínio da moeda e da propriedade capitalista.

Essas e outras abruptas alterações, geradas pela expulsão, poderiam ter levado à dissolução da noção de “comunidade” junto àquele grupo de pessoas, especialmente aos mais jovens e à geração que nasceu já em diáspora. Porém, essa “pulverização” não aconteceu. Vinte anos depois da expulsão, lá estavam eles, com as “malas prontas”, à espera do momento certo para retornar, por mais riscos que esta ousadia implicasse. O vínculo não foi perdido.

---

Clifford, J. (1997), *Routes: Travel and translation in the late twentieth century*. Cambridge, Harvard University Press.

<sup>9</sup> O quilombo caracteriza-se por uma mistura entre propriedades privadas (da família) e bens colectivos.

Eu não tenho informações suficientes para descrever com pormenores o que foram as duas décadas nas quais a comunidade permaneceu longe do seu território original. Mas parto do pressuposto de que, na cidade, este grupo não foi plenamente assimilado pelo entorno. Do contrário, como explicar que o sonho de retorno se tivesse mantido aceso por tantos anos consecutivos?

Defendo, portanto, a hipótese de que as famílias expulsas de Mata Cavalo desenvolveram uma identidade diaspórica, no sentido em que mantiveram uma rede de identificação, apesar da perda do território e das práticas quotidianas que alimentavam o grupo no contexto original. Creio, portanto, em um fenómeno marcado pela ambivalência: por um lado, a população expulsa de Mata Cavalo não chegou a simplesmente preservar uma identidade original, no meio urbano, pois precisou adaptar-se à nova realidade, marcada por dimensões económicas e políticas que muito diferiam das anteriores. Porém, não houve uma simples absorção da nova realidade, pois os vínculos com o espaço inicial foram fortes o suficiente para viabilizar a manutenção de costumes, relações afectivas e – arrisco dizer – até de antigas lideranças, agora recontextualizadas.

Esta complexa mistura entre dimensões do antigo e do novo viabilizaram a sobrevivência das famílias expulsas num outro espaço, ao mesmo tempo em que manteve o sentido de coesão do grupo, necessário à persistência do desejo de retorno. Segundo James Clifford (1997: 255),

*The language of diaspora is increasingly invoked by displaced peoples who feel (maintain, revive, invent) a connection with a prior home. This sense of connection must be strong enough to resist erasure through the normalizing processes of forgetting, assimilating and distancing. Many minority groups that have not previously identified in this way are now reclaiming diasporic origins and affiliations.*

Para o autor, na diáspora não existe uma pureza inicial nem final; existe um contexto em movimento.

No caso de Mata Cavalo, a coesão do grupo num contexto marcado por elementos diaspóricos contou com uma importante “aliada”: a festa. Acredito que as poucas famílias que permaneceram na área original tiveram, portanto, um papel crucial, pois era nos dias festivos que todo o grupo se reunia novamente. Durante as duas décadas em que estiveram afastados, os quilombolas continuaram a participar destes eventos, o que alimentou o vínculo com o território original.

A persistente manutenção de um sentido de grupo no decorrer dos anos e apesar da distância não significa que Mata Cavalo não tenha divisões internas. Há, creio, conflitos, tensões, disputas – fronteiras dentro de fronteiras – como usualmente ocorre

entre os grupos humanos. Mas existe uma colectividade a quem é possível denominar genericamente de “Comunidade de Mata Cavallo”, que, dentre outros aspectos, tem na festa um importante elemento de afirmação identitária.

O sr. Antônio Mulato, que pertence a uma das poucas famílias que continuaram em Nossa Senhora do Livramento, e a filha, dona Teresa Arruda, enfatizam o seu papel:

*Entrevistadora: Vocês ficaram em Mata Cavallo. Quando vocês resolveram chamar as pessoas de volta, como é que vocês fizeram? Vocês mantinham sempre contacto, estavam sempre conversando com o pessoal que teve de sair? Durante todos aqueles anos?*

*D. Teresa: Tinha uns que vinham, tinha festa aqui ...*

*Sr. Antônio Mulato: Acabava que sempre ficavam dormindo, né? O seu filho, ou seu irmão, tava prá lá.*

Ainda hoje, a comunidade conta com um extenso calendário de festividades – geralmente vinculadas à religião, de características sincréticas – que servem de reforço à coesão do grupo. Algumas famílias continuam a viver em Cuiabá e Várzea Grande, assim como, no decorrer dos anos, novos membros inseriram-se em Mata Cavallo. Acredito que, actualmente, a festa ainda serve como importante elo para a manutenção de um sentido de colectividade. Este pressuposto é destacado na entrevista de Terezinha Arruda<sup>10</sup>, ao afirmar que:

*O retorno dos remanescentes de escravos para as suas terras proporcionou-lhes a auto-afirmação de sua identidade cultural, que hoje motiva a reunião das famílias nas festas de santos e no agradecimento às colheitas, fazendo com que essas reuniões reforcem ainda mais as manifestações culturais de afro descendentes.*

*Não é por acaso que o tema “festa” é o que mais exaltação provoca no Sr. Antônio Mulato:*

Entrevistadora: ‘Seo’ Antônio, além de trabalhar, o senhor gosta de festa, né?

*Eu gosto! Ah! Eu gosto!*

Entrev: *Eu já vim numa festa aqui, o senhor dançava na roda o Siriri<sup>11</sup> ...*

---

<sup>10</sup> Entrevista concedida por e-mail em Março de 2007.

<sup>11</sup> Folguedo tipicamente mato-grossense, possivelmente originado de danças indígenas.

*É até pocá! Até pocá! É Cururu<sup>12</sup>; Cururu é cantá, gozá. Agora Siriri é saí com as menina, dançando, dançando, agora, de primeira, você pra cá, o outro prá lá, brinca, esse é Siriri.*

*E até hoje o senhor dança com as moças.*

*Ah, danço! Até hoje eu danço!”*

*(...)*

Entrev: *E festa aqui, gente que tá lá, em Várzea grande... O pessoal vem tudo pra cá, né?*

*Vem, vem. Dia do meu aniversário, junta povo aqui, aqui fica cheio. Vem... Eu danço com tudo quanto chega. Fico na porta, a música tocando lá, a banda tocando, e eu aqui na porta. Saudando tudo o que chega, dando os parabéns, dando um abraço e...*

Entrev: *E dançando...*

*E dançando! Uma meia peça com cada um.*

Entrev: *Então todo mundo que chega na festa dança com o senhor?*

*Dança. Dança. Tudo que chega no meu aniversário, tudo dança.”*

*(...)*

*Todo mundo vem dançar comigo, né? Todo mundo! Agora, se Deus quiser, se eu tiver com saúde, dia doze vai ter outro. Doze de Junho!*

No dia 12 de Junho de 2007, realmente houve festa para comemorar outro aniversário do Sr. Antônio Mulato – que, mais uma vez, dançou “até pocá”.

#### **4. A IDENTIDADE QUILOMBOLA**

“O Quilombo não é o que foi”, alerta Alfredo Wagner Berno de Almeida (2005: 235), que não gosta da palavra remanescente por conter a ideia de resquícios do passado. O Quilombo é vivo, actual e suas dinâmicas e características podem variar muito de comunidade para comunidade. Esta ideia de resíduo é analisada por Boaventura Sousa Santos, em *Por uma Sociologia das Ausências e uma Sociologia das Emergências* (2006): a monocultura do tempo linear determina que o sentido da História é único e conhecido, o que gera a não-existência sob a forma do atrasado, do tradicional, do obsoleto, do subdesenvolvido – enfim, do residual.

---

<sup>12</sup> Cantorias das quais apenas os homens participam, desafiando-se mutuamente através de versos.

Ao invés de um resquício de um passado que já foi – e que, portanto, tende a desaparecer - o Quilombo está em contínua construção. Tais transformações desestabilizam o conceito de cultura, enquanto prisão identitária da qual os sujeitos não podem escapar. Longe desta necessidade de continuidades imutáveis, a comunidade quilombola revela-se um espaço capaz de conciliar muitas influências, referentes às necessidades de diferentes períodos históricos e variados contextos.

Para ser possível haver esta flexibilidade, a identidade não pode ser vista como uma essência, mas sim como um posicionamento em relação a alguma coisa. Esta visão é defendida por Stuart Hall (1996), que critica uma noção integral e unificada de identidade. Afastando-se das dicotomias e estereótipos, o autor conceitua identidade enquanto uma articulação, sempre ambivalente e dependente das contingências. Ao invés de essencialista, é uma estratégia a partir da qual os sujeitos se posicionam, dentro de um lugar histórico específico.

Esta visão ambivalente é compartilhada por Homi Bhabha. O autor de *The Location of Culture* (1994) considera que identificação não é a afirmação de uma identidade pré-definida, o cumprimento de uma propensão, mas sim a produção de uma imagem de identidade e a transformação do sujeito ao assumir esta imagem.

Se aplicarmos esta concepção fluida de identidade aos quilombos, podemos detectar a ascensão de uma nova imagem do quilombola, que vem sendo construída, principalmente, pelos próprios membros da comunidade. O Artigo 68 da Constituição Federal, que reconheceu o direito das comunidades sobre as terras que ocupam, criou, por um lado, um “afã” entre os especialistas brasileiros, na busca de definição de Quilombo. Distanciando-se do senso comum, muitos pesquisadores encontraram um conceito muito mais amplo do que o que vigorava no senso comum - grupos isolados, formados por descendentes de escravos.

Vários quilombos vivem hoje um momento de reconstrução da sua própria identidade. Recorro mais uma vez a Hall para argumentar que as práticas de representação sempre estão relacionadas com as posições a partir das quais emerge o discurso – sempre falamos a partir de um local de enunciação, dentro de um contexto; estamos sempre posicionados. Nesse sentido, tendo em vista o momento histórico do Brasil – pautado pelos novos direitos enunciados pelo Artigo 68 do Ato de Disposições Transitórias da Constituição – diversas comunidades vivem hoje o esforço de reafirmação do “ser quilombola”.

Isso não significa que a identidade é uma farsa, tão pouco que é mera invenção que simplesmente responde aos interesses do momento histórico. Mas proponho que esta identidade, ao invés de ser monolítica, é fluida o suficiente para articular-se com esse momento histórico, para responder a tais interesses. Voltemos, por exemplo, a

Mata Cavalo: o endereço electrónico de alguns membros da comunidade, ao invés de ser “nome+apelido@provedor.com”, é “nome+quilombola@provedor.com”<sup>13</sup>. Mais do que um nome de família, portanto, o que identifica o titular do correio electrónico é a identidade quilombola, como uma “grande família”.

Encontros, seminários, reportagens, observatórios virtuais, websites, blogs – toda uma teia de comunicação – vem emergindo e retroalimentando a concepção sobre este personagem cuja existência, há poucos anos, era desconhecida no Brasil como um todo.<sup>14</sup>

A reafirmação deste “ser quilombola” cumpre um importante papel no contexto de Mata Cavalo. Ao tornar-se uma “causa”, a comunidade atraiu a imprensa, pesquisadores, simpatizantes e vários outros elementos do entorno que ajudam a pressionar as instituições e legitimar a luta pela posse definitiva das terras. Ângelo Arruda, neto do Sr. Antônio Mulato, afirma que, no passado, havia o “sem-terra”, o “sem-teto”, mas não havia a figura do “quilombola”. Assim, quando Arruda ou outro membro da comunidade chegava numa instituição ou órgão público, nada o diferenciava. Actualmente, existe o reconhecimento de uma identidade, que se revela como um instrumento fundamental para a continuidade da luta. Ele acrescenta: “*Meu pai lutou a vida inteira e hoje já não existe. (...) Antes, a gente não podia andar nas fazendas e agora podemos circular por todo lado com a cabeça erguida*”.<sup>15</sup>

Assim como a hegemonia não é um bloco imutável, mas algo que precisa ser reproduzido, também o subalterno, para ser subalterno, precisa ser continuamente reconstruído. Abraçar conceitos de identidade como o de Hall ou Bhabha não implicam num puro relativismo, pois é preciso existir momentos de “ancoragem” - ou de “essencialismos estratégicos”, como disse Spivak (*Op.Cit.*). Nesse sentido, considero que a comunidade de Mata Cavalo está desperta para um novo olhar sobre si mesma, que reforça e reproduz activamente a ideia do que é ser quilombola, como forma de defesa e de abertura a novos protagonismos, sem que isso implique no fechamento das suas fronteiras. Pelo contrário: é numa espécie de “abertura estratégica” que se encontra uma das maiores capacidades de resistência deste grupo humano.

O hibridismo é um conceito fundamental para compreendermos isso. Dona Teresa Conceição Arruda, filha do Sr. Antônio Mulato, ajuda-nos a entender este argumento: por um lado, ela é capaz de enumerar, com a mesma segurança que o pai, as fases

---

<sup>13</sup> A exemplo do e-mail de Eva Gonçalves Almeida, que é: [evaquilombola@hotmail.com](mailto:evaquilombola@hotmail.com)

<sup>14</sup> Vários exemplos podem ilustrar este fenómeno, tais como:

<http://www.quilombosdoribeira.org.br/> (*site* dos Quilombos do Ribeira);

<http://www.quilombocampinho.org/> (*site* do Quilombo Campinho da Independência);

<http://www.conceicaodascrioulas.org.br/> (*site* do Quilombo Conceição das Crioulas);

<http://www.koinonia.org.br/oq/> (*site* do Observatório Quilombola);

<http://quilombosaojosedaserra.blogspot.com/> (*blog* sobre o Quilombo São José da Serra).

<sup>15</sup> Entrevista concedida em Novembro de 2006.

da lua mais indicadas para cada tipo de plantação. Compartilha com o Sr. Antônio Mulato uma série de saberes que escapam ao discurso científico hegemônico.

Porém, dona Teresa também preside a Associação Sesmaria Boa Vida/ Mata Cavallo, que representa juridicamente o Quilombo. Por exercer esta função, ela também percorre as mais variadas instituições, estatais ou não, representando a comunidade. Neste outro “mundo”, a presidente precisa dominar outros códigos, para fazer-se entender. Dona Teresa, portanto, circula entre variados paradigmas, sem que estes se anulem reciprocamente. Não há, aqui, uma incompatibilidade: ela pode guiar-se pelas estrelas, respeitar os ditames da lua, sem que tal perfil a impeça de entrar em algum órgão governamental e representar a entidade que preside – entidade essa que foi criada segundo todas as regras definidas pelo aparato legal do poder central, sem o qual o Quilombo não existiria perante o Estado.

A capacidade ambivalente de circular em Mata Cavallo e no seu entorno, longe de enfraquecer uma identidade que, numa visão essencialista, deveria manter-se “pura”, tem criado novos mecanismos de defesa para a comunidade. Quilombolas professores e professoras, advogados e advogadas, pesquisadores e pesquisadoras, dão um novo fôlego à luta pelo direito à terra. Sem deixar de pertencer à comunidade, as novas gerações vêm buscando instrumentos, argumentos e mecanismos de legitimação do meio envolvente. Ou melhor: estes representantes da comunidade situam-se dentro da fronteira, o que os torna aptos para dialogar em diferentes direcções, dentro e fora dos 14 mil hectares que compõem o Quilombo.

## **5. A LUA CERTA E O LUGAR DA ESTRELA**

O sociólogo Boaventura de Sousa Santos (2006) critica o que ele denomina de “razão indolente” - a racionalidade ocidental dominante, que quer se travestir de “verdade” - e defende uma razão cosmopolita, que abarca a multiplicidade de saberes e práticas que compõe o mundo.

O autor argumenta que o conhecimento hegemônico desconsidera uma série de outros conhecimentos, produzindo assim “ausências” que contraem o presente. Ou seja: o mundo contemporâneo é reduzido àquilo que a razão ocidental considera como pertencente à actualidade, e tudo o que escapa a este padrão é tido como passado, como improdutivo, ignorante, etc.

Ao transformar a ciência no critério único de verdade, por exemplo, a razão indolente produz, como não-existência, a ignorância e a incultura. Sob esta óptica, a falta de escolaridade do Sr. Antônio Mulato já o colocaria num degrau inferior na

escalada do conhecimento. Porém, ao defender conceitos tais como a “ecologia de saberes”,<sup>16</sup> o autor defende a importância de tais discursos.

Quando foi perguntado sobre aquilo que sabia a respeito dos tempos de escravidão, a primeira reação do Sr. Antônio Mulato foi alegar desconhecimento. Um desconhecimento que ele atribuía à falta de leitura, como se os livros fossem “reservatórios” de um conhecimento histórico credível: *“Eu não tenho leitura prá ler os começos, não é? Contar mentira não adianta. Contar o que viu, né? Mais do que vi, não posso contar. O que fulano falou lá, ficou lá mesmo, né? Ficou lá mesmo...”*

Desta forma, apesar do Sr. Antônio Mulato sentir-se apto para falar sobre o que ele testemunhou diretamente, o mesmo não valia para as informações sobre o passado, que estavam contidas nos livros.

Porém, depois de um pequeno silêncio – neste interim, estaria ele avaliando se o que sabia sobre o passado era importante ou não? – o Sr. Antônio Mulato muda abruptamente a direção do seu discurso, e diz:

*Então, os antigos contavam do tempo do cativo.*

Entrevistadora: *Eles contavam que era muito difícil? O senhor chegou a ouvir falar de alguma história?*

*Era primeiro contado, e depois levado. Que ele era senhorio daqui do Rondão, né?*

Entrevistadora: *Do Rondon?*

Tempo dos antigo, os senhorio. Rondão, Boa-Vida, Carcará, Santana Carcará. Agora, via falá que parece que há um irmão.... Uma família assim... Um nêgo, teve um nêgo do Carcará, do Carcará, que fugiu, fugiu de lá do Carcará veio. E o irmão, de lá, ele foi preso, de lá aqui no Rondão, né? Aí telefonaram, que o nêgo de lá ‘pareceu aqui, ‘pareceu aqui. Aí vieram buscá. Vieram buscá, mataram ele lá no buriti fechado. Ainda eu sou capaz de mostrar o lugar da sepultura dele. Na beirada da estrada, esse é nêgo que fugiu dali do Carcará prá Rondão.

Entrev: *Isso na época do cativo...*

---

<sup>16</sup> Que contrapõe a “monocultura do saber e do rigor científico” com a identificação de outros saberes e outros critérios de rigor. Esta proposta parte do princípio da incompletude do saber e da possibilidade de diálogo entre os conhecimentos, na qual o trabalho de tradução exerce uma função fundamental.

*Na época do cativo, né? Porque os mais véio, que era grande, que mostrava. Mostrava.*

Entrev: A sepultura...

Neste ponto, o entrevistado quase chega a erguer-se e, com grande entusiasmo, desenha, com os gestos, o local onde estaria ainda situada a sepultura do escravo fugido:

*A sepultura. Ainda hoje sou capaz de mostrá o lugar lá, onde ficô o murundu lá. Buriti fechado, conhece buriti? Umas árvore de buriti. Lá tem a cerca do curral, curral dos antigo. Do tempo do cativo, que tinha gado, então fizeram aquele currar de taipa. Ainda tá lá, ainda sou capaz de marcar ali o lugar, ainda tem lá pedaço, ali no canto prá pôr assim o gado, mandioca<sup>17</sup>, 'inda tá aí. Tem mandiocar dentro do criado de taipa. A casa dele tá aqui, o córrego 'tá aqui, a entrada desce pelo morro prá lá, o córrego vai indo, aí tem uma várzea lá prá dentro, o curral no meio. O curral, no meio, tá aí. Daqui da várzea, ainda não enxerga a taipa porque o mato tapou. Mas tem currar do tempo dos antigo.*

O evidente contentamento com que o Sr. Antônio Mulato buscou pormenorizar os resquícios do “tempo do cativo” contrasta com a resistência inicial em falar sobre o assunto.

Além de falar do passado, o entrevistado não economizou palavras para descrever o presente, especialmente no que se refere às técnicas de produção e beneficiamento dos produtos agrícolas. O trabalho foi, aliás, um dos seus temas preferidos no decorrer da entrevista, e ele fazia questão de fazer extensas exposições didáticas sobre variadas tarefas do campo. O Sr. Antônio Mulato descreveu o seu trabalho – colher o arroz, moer a cana ou fazer rapadura<sup>18</sup> – independentemente das questões que eu lhe fazia. Ele alongou as suas descrições e, através da própria linguagem, denotou a cadência do trabalho. O uso de repetições revela o esforço insistente e o ritmo constante, que se faz necessário para a obtenção de bons resultados:

*Escorrendo, aí o açúcar vai esquentando, vai esquentando, vai esquentando, na hora que ficô duro, que endureceu, carca<sup>19</sup> aqui, carca ali, em cima do açúcar, tá duro como uma pedra. Agora pega o tijuco, o barro, lá no mato, faz aquele tijuco, aquela massa, faz o bolo e aí despeja no açúcar, em cima do açúcar, num copo de fundura. Sete litro de fundura. Essa é a grossura do barro em cima do açúcar. Aí ferve, ele vai vazando, vai secando, vai secando, o barro vai secando, vai vazando o melado, vai vazando, vai vazando, vai vazando tudo, na hora que o barro já tá, que ele*

---

<sup>17</sup> Plantação de mandioca.

<sup>18</sup> Doce de cana-de-açúcar típico do Brasil.

<sup>19</sup> Finca.

*endurecê, a senhora<sup>20</sup> vem com a placa riscando... Riscando... Aí dá do tamanho que a senhora quer. Risca, risca assim, aí risca assim, aí deixa durar oito, dez dia, o barro seca. O barro mesmo por si seca, vai cortando, vai cortando, aí a senhora vem tirar o barro fora, limpando, limpando, limpa tudo com a cuié,<sup>21</sup> limpa tudo aquela sujeira com um pano... Aí, na hora que cavuca<sup>22</sup> tá um parmo bem lá da cor desse papel. Aí, a senhora fura ele, bota num couro, depois põe prá secá. Põe prá secá. E quando ele endurece, aí a senhora vê, mete o porrete nele, mói, mais seca, mais seca, mais seca, junta tudo o couro, junta o porrete, peneira com peneirinha fina, e vai ensacando, vai pesando, duas arroba, três arroba.”*

(...)

*“Novembro. Por exemplo, planta arroz verde em Novembro, aí Novembro, Dezembro, Janeiro, Fevereiro, tá madurando. Quer dizer, quatro mês. Tá madurando. Cinco meses tá cortando. Agora, tem que olhar, cortar... O arroz tá com um cacho assim, dependurado. Agora, a senhora corta aqui no meio. Vai cortando, vai juntando, vai cortando, vai juntando. Depois, a senhora faz aquele avanço, aquele avanço, ou aquele banco da casa mesmo, faz um giral aí vem com... Bate, vai batendo, vai batendo, vai debulhando, vai batendo, vai debulhando... Agora, quando é arroz de cachinho, a senhora vai de dez em dez, cortando o cacho e botando na mão, cortando... Até a sua mão não querê ‘qüentá mais, põe aí. Corte que é a tarefa, conforme, só um punhado dá dois litro; dois litro ou três litro, um punhado ‘güenta três litro na mão, põe aí. Aí três litros faz aquela carreia. Quando rodando, se tá chovendo, prá moiá, no outro dia a senhora vem revirando tudo, prá secá bem mexe com o pau, no nascer.*

(...)

*Senão você quer fazê rapadura, no tacho vai mexendo, vai juntando, vai juntando, vai mexendo, ele vai engrossando, vai mexendo, ele vai engrossando. Aí, pinga na água, pinga na água. O ponto de rapadura: pinga na água, ele vai lá no fundo e volta na panela. Pega nele, tá duro. Aí, vai tá no ponto. Vai ficá no ponto da rapadura.*

O esforço diário, desprendido no decorrer de mais de nove décadas – desde os seus 10 anos de idade – fica evidente nos horários de trabalho que o Sr. Antônio Mulato cumpre, apesar da idade. Ele afirma acordar entre as quatro e cinco horas da manhã – “conforme o serviço!” – e, se for preciso, pode trabalhar até às dezoito horas.

Reformado, recebe do governo um salário mínimo por mês, dinheiro que também reinveste no trabalho: paga trabalhadores para o ajudarem a plantar, colher e beneficiar os produtos da terra. É interessante o uso do verbo “lutar” como sinónimo de “trabalhar”, o que enfatiza a necessidade de grande esforço no dia-a-dia:

*Cana, banana, arroz, mandioca. Meu pai lutava mais com cana. Nós fazia canaviar, depois, desde os 12 ao 14 ano, eu era carreiro, carreava com boi,*

---

<sup>20</sup> Como recurso didático, ele coloca a entrevistada no cenário descrito: “A senhora vem com a placa riscando...”

<sup>21</sup> Colher.

<sup>22</sup> Mexe, finca.

*vazava 100 feixes de cana. Dois canavieiro, dois canavieiro! Dois que prá cortar a cana, um cortava 50, outro cortava 50. Eu pegava, botava 50 feixes no carro, e eu botava na picadeira de engenho, lá no lugar de moer, aí botava, enchia o carro de novo, botando aí na frente.*

O mesmo conceito surge no seguinte trecho:

*A moage. Vamo lutá com moage. Com o pessoar, contá, vamo trabalhá o tacho, o tacho que trabalha nele pega vinte feixe. Feixe da cana, por exemplo, de doze a quinze pedaço. Noutra vez bota vinte pedaço, já fica pesado prá senhora erguer... Vinte e três... Pega um tacho. Aí, conta quarenta feixe, dá dois tacho, né? Dá dois tacho. Agora, se a senhora pegá dez... Vinte dá dois tacho. Quarenta é quatro tacho. Agora, bota no fogo. Bota aquela garapa no tacho. Bota a garapa no tacho, aí põe no fogo.*

Além de demonstrar o entusiasmo pelo seu trabalho, ele também não esconde o orgulho pelos resultados, que vão além dos bens paupáveis:

*Trabalho até hoje. E agora eu sou patrão. Tô trabalhando...*

Entrevistadora: *Até hoje, Seo Antônio?*

*Até hoje! E com ideia! Com ideia! Porque eu com esse olho não tou enxergando, já fiquei, já não enxergo, sabe? Já com esse num tô vendo demais. Num tô vendo. Tô vendo só clarão. Mas tenho opinião, criei, lutei, tenho meu engenho, tenho minha charrete, tenho minhas vacas, os meus boi, vaca, crio porco, tenho porco, tenho galinha, tenho a vaca. Eu sou aposentado, né? Em Setembro eu tava ganhando esse... Duzentos. Aí depois trocô prá trezentos, agora, trezentos e cinquenta, né, por mês, que eu ganho. Eu pago gente; eu mesmo faço e pago gente prá roçá, aí eu vou prá roça, vou prá roça e pago gente prá ajudar a trabalhar, me ajudar. Ano atrasado eu rocei, paguei gente prá roçá, aí roçou, derrubou, queimou, cercou, comprei arame, cercou, aí plantei cana, banana e arroz.*

Ao mesmo tempo em que o Sr. Antônio Mulato descreve os bens materiais adquiridos com a força do seu trabalho – engenho, vacas, porcos, galinhas – faz questão de salientar a sua posição no seio de uma sociedade que renegou os direitos dos quilombolas e tentou invisibilizar a comunidade de Mata Cavalão. Os “patrões”, portanto, encontram os que lhes façam frente: quando o entrevistado destaca que “agora sou patrão” ou que “tenho opinião”, mostra que a subalternidade que sempre lhe foi imposta não conseguiu vencê-lo. A força dos braços, aqui, revela-se portanto uma aliada da “ideia” na cabeça, sem a qual ele não conseguiria chegar aonde chegou. O capital económico (possuir bens) une-se ao capital simbólico (ter ideia, ser patrão).

As actividades do Sr. Antônio Mulato, desde o plantio até a transformação dos produtos, são desenvolvidas a partir de conhecimentos estreitamente ligados à natureza. As horas, por exemplo, podem ser reveladas pelos astros:

*A hora que ficava sete estrela, ficava quatro, três horas, quatro horas da madrugada, colgava os boi e ia moer.*

Entrevistadora: *Via a hora pela estrela?*

*Pela estrela. Marcava a hora, essa estrela tá ali.*

Esse conhecimento acumulado fora do ensino formal também fica evidente, por exemplo, quando o entrevistado descreve a diferença entre a cana plantada em terrenos altos e terrenos baixos: “*Terreno arto, quer dizer que terreno arto é assim. Terreno baixo, na beirinha do córrego, lá onde junta água, é ensopado, tem um caldo meio ensopado*”.

Os segredos da lua certa para plantar e colher também são dominados pelo Sr. Antônio Mulato. Ele descreve:

*É que a lua, conforme a planta que a senhora vai fazê. Vai plantar uma cana, pode ser no quarto-crescente até o dia da cheia, pode plantar. E banana, pode plantar na cheia. A mandioca, não pode plantar na cheia, porque o que dá dentro da terra, é batata, mandioca, o que dá dentro da terra, não pode plantar na cheia. O que dá prá fora da terra, na cheia dá grande, né? E o que é da terra não dá, dá cipó.*

Entrevistadora: *E o que acontece quando tá na cheia, com a planta que dá prá dentro? Como a mandioca? Fica ruim, fica aguado?*

*Não dá raiz. Dá aquele cipó. Dá aquele cipó, cipó comprido. Aquilo arranca, pensa que tem mandioca, a rama é grande, mas as raiz é porcaria, não tem, não dá. Agora, na quarto-crescente, na minguante, vai tirá uma madeira, prá casa, é na lua minguante. Na lua minguante. Vai tirá uma palha, uma madeira... Hoje é a força da nova, apareceu a nova, a senhora vai tirá, cortar um pau, na nova...*

Entrev: *Cortar a palha?*

*Não, madeira na nova ...*

D. Teresa: *Não tem aquela madeira que fica caindo aquele pó, assim? Pois é. Essa madeira é cortada na lua ruim.*

Sr. Antônio Mulato: *Então, ele dá bicho, dá aquele bicho. Aí fica esfarinhando, saindo da madeira, caindo a farinha, furando, furando... Tem que tá na minguante, na lua minguante até quarto-crescente.*

Entrev: *Cada coisa tem um segredo, né?*

*Pois é. Na força da nova...*

A contextualização do saber é fundamental para a análise deste discurso. A noção de eficácia difere de acordo com o contexto: conhecimentos que não são ensinados nas universidades, funcionam nas roças do Sr. Antônio Mulato, e é isso o que os tornam tão válidos como outros tipos de saberes. O entrevistado consegue aliar informações fornecidas pela lua e pelas estrelas, por exemplo, com outras oriundas da Matemática e da Física – como o número de feixes de cana que determina a quantidade de tachos de rapadura. Toda essa gama de conhecimentos, originados a partir de diferentes “mundos” e que não se anulam reciprocamente, garantem bons resultados na “luta” diária do Sr. Antônio Mulato.

### **O EPISÓDIO DA ESCOLA: COM A PALAVRA, ANTÔNIO MULATO**

O Sr. Antônio Mulato não se limitou a responder perguntas encadeadas. Ele “tomou as rédeas” do próprio discurso. Se, por um lado, demonstrou receptividade em relação à entrevista, também não deixou de mencionar aquilo que lhe parecia importante, à revelia das minhas indagações.

A postura do entrevistado não foi, portanto, passiva. O seu protagonismo e a opção de “guiar com as próprias mãos” o fio condutor da conversa, falam muito do estar-no-mundo de Antônio Mulato. O determinação do entrevistado, ao não precisar esperar pela pergunta para explicar pormenores do seu trabalho, bem como o seu entusiasmo, a indignação, o inconformismo e até os silêncios são, em si mesmos, informações a serem traduzidas. Deparei-me, portanto, com um discurso que, generosamente, me ofereceu muito mais do que o que eu havia pedido.

Resta-nos perguntar: poderá esta palavra ser transformadora? Terá o discurso do subalterno um efeito sobre a realidade em que vive? Será ele forte o suficiente para atingir as estruturas de poder, ao ponto de, de alguma forma, alterá-las? Em suma: contrariando os argumentos de Spivak, será que, afinal, o subalterno fala?

O relato de Antônio Mulato diz-nos que sim. O processo de abertura da primeira escola da comunidade é uma demonstração viva do poder do seu discurso, no amplo sentido do termo. Em linhas gerais, digamos que o entrevistado executou um duplo movimento: detectou a fonte inicial de fragilidades às quais a comunidade estava exposta e arquitetou uma solução, reunindo, através da sua acção e da sua palavra, condições suficientes para que nem a total desigualdade de exercício de poder à qual o quilombo era – e é – submetido fosse capaz de neutralizar a força da sua iniciativa. Na minha interpretação, o Sr. Antônio Mulato criou uma “armadilha”, na qual o poderoso senhor branco acabou por cair.

Mas vamos ao episódio. Ao descrever o processo através do qual a comunidade foi desterritorializada, nos anos 40, logo no início ele revela ter detectado a lacuna que viabilizou a expulsão:

Entrevistadora: *E como é que tudo aconteceu? Os fazendeiros queriam tomar a terra, né? Eles vieram, ameaçaram, como é que foi?*

*Ah, o povo todo, o povo todo aqui ninguém tinha leitura, era bobo. Quando tinha leitura, sabia assiná o nome, mas era cavalo do branco, né? Aí do lado botava o branco, não botava ele, ele ia bater enxada.*

Ou seja: a perda de algo tão concreto quanto uma grande extensão de terras está, para Antônio Mulato, directamente relacionada com a falta de acesso à palavra escrita. A comunidade não tinha como se defender contra o discurso dominante, carregado de todos os seus signos e padrões. Mais do que a violência directa, no sentido do uso de armas, de capatazes, foi através da utilização adequada de um recurso – a escrita - que o fazendeiro prevaleceu sobre a comunidade secularmente instalada na região. Esta foi a primeira arma do branco.

É interessante observar que o analfabetismo e o chamado “analfabetismo funcional” se misturam. O Sr. Antônio Mulato sabia que não bastava dominar a leitura e a escrita, mas também saber utilizar este recurso em favor da comunidade, pois mesmo aquele que sabia assinar o nome e “era cavalo do branco” continuava refém da subalternidade.

Seguindo a explicação de como os quilombolas perderam as suas terras, o Sr. Antônio Mulato descreve:

*O Manuel Monteiro comprou um pedacinho do terreno do lugar. Depois, ele viu que o povo todo era bobo, num tinha estudo nenhum, como mais ou*

*meno o pobre ajudô ele, ele lá levantô, foi erguendo a cara já de poder, comprou um pedacinho da terra ali. Comprô, inventô, depois que ele viu que o povo era bobo, inventô medir. Vamo medir a sesmaria então, quer dizê que, a senhora conhece direito, né? Um tem direito, outro tem direito, tudo, nós tem direito no lugar. Então, a promessa que ele fez, lá no cartório, que ia medir e tudo nós lhe ajudamo, né? Mas ele não botou nome de ninguém, só o nome dele, né, que ele pôs!*

A ironia deste episódio é que a própria comunidade ajudou na medição das terras, que depois foram passadas para o nome do fazendeiro. O analfabetismo e a falta de conhecimento dos processos formais tranquilizou tanto Manuel Monteiro que ele - “erguendo a cara já de poder” - pôde fazer tudo às claras e, neste primeiro momento, sem o uso da força física. A força que ele já detinha era o conhecimento de como manejar os instrumentos legais. Esta força era tão “soberana” que permitiu, inclusive, que Monteiro seguisse as regras e deixasse o processo em aberto no cartório por um certo período, para a eventualidade de alguém questionar o seu direito à terra, como mandava a lei. Mas ele estava seguro de que ninguém o faria:

*Aí foi, boto o seu nome, boto meu, boto tudo na placa lá na cidade. Lá na placa. Aqui ninguém, cada um tá cuidando da sua enxada, no seu serviço, ninguém não foi lá sabê a verdade. Notário do mundão que ele tem lá, né? Compreendeu?*

O Sr. Antônio Mulato detectou a fonte das suas perdas. A falha inicial. E mais: reagiu contra ela. Vejamos.

Depois da estratégia legal do fazendeiro para fazer-se dono de toda a área, seguiu-se o momento de efectiva expulsão dos moradores, desta vez já utilizando a violência física. Mas, segundo D. Teresa Arruda, seis famílias continuaram a viver em Mata Cavallo, o que foi possível através de dois caminhos: permaneceram como empregados dos novos “proprietários” brancos ou compraram de volta uma parte reduzida de terra, onde reiniciaram as actividades agrícolas. Este foi o caso do pai de Antônio Mulato, que readquiriu um terreno e permaneceu no território.

Em 1945 – ou seja, apenas meia década depois da expulsão – veio a reacção de Antônio Mulato. Ele tinha detectado a falha inicial da comunidade e resolveu agir. O que fez foi correr toda a região, para recolher tudo o que fosse materialmente necessário para abrir uma escola em Mata Cavallo:

*Como eu não tenho leitura, fui pedir pro prefeito prá abrir a escola. Tanto que a escola daqui de Mata Cavallo, quem abriu a escola fui eu, né?*

Entrevistadora: *O senhor que pediu para abrir?*

*Prá abrir. Arrumei papel, tudo, lápis e tudo, pai, mãe, criança, arranjei com o prefeito, o prefeito mandô eu caçar onde que podia ser a escola. Aí eu saí caçando foi o Manoel Monteiro, o encrenqueiro,<sup>23</sup> que aceitô a escola lá. É que aceitô a escola.*

É muito difícil imaginar o prefeito, que representa o poder local, tomar por si só a iniciativa de fazer uma escola na região – a falta de infra-estruturas do Estado continua, aliás, a ser um problema em Mata Cavalô. Porém, se alguém decide fazer tudo, dá-se ao trabalho, por que não dar-lhe “carta branca”? Até porque aquela área já não era mais habitada exclusivamente por negros; a maioria da população do quilombo tinha sido expulsa. De acordo com a entrevista, a lista de alunos era composta por cerca de 60 crianças, entre negros e brancos.

O Sr. Antônio Mulato sabia que este pensamento – digamos, o “por que não?” - era importante para que ele atingisse a sua meta. Assim, assumiu o protagonismo. E, ironicamente, o espaço necessário para a abertura da escola foi cedido pelo próprio Manoel Monteiro, “o encrenqueiro”. Aquele que os tinha expulsado. Naquele momento, o Sr. Antônio Mulato percebeu que a aliança era estratégica, porque era fundamental pensar a longo prazo: “*Eu saí catando nas casas o que podia ter, aí o Manequinho aceitou. “Ah, Antônio, foi um favor que ocê fez, eu também tenho filho, a escola pode ser aqui na minha casa”.*”

E assim foi feito.

O primo de Manoel Monteiro indicou a professora Deocira, de Nossa Senhora do Livramento, que chegou na região sem saber que a escola tinha sido obra do Sr. Antônio Mulato. O resultado não é difícil de imaginar: no primeiro dia de aula, todos os negros que lá compareceram, inclusive o filho do entrevistado, foram impedidos pela “dona Cira” de assistir às aulas. Usando as suas palavras,

*A professora veio, não tá sabendo, aí meu filho vai na escola, todos os alunos, umas sessenta criança prá estudar. Aí depois a Cira foi falando que preto não. Que criança preta não estudava.*

Entrevistadora: *Quem falou? A professora?*

*É! É! Mandou meu filho voltar! Mandou meu filho voltar!*

Entrevistadora: *A escola que o senhor mesmo arrumou!*

---

<sup>23</sup> Encrenqueiro: quem faz confusão.

*É! Ela não sabia que a escola era meu, né? Mandou, porque era preto, pode fazer meia-volta. Aqui a escola é só de branco. O meu fio voltou com o livro na mão, era o Antônio Apolinário. Já morreu. Aí eu perguntei, hoje não tem escola? “Tem...” Por que que ocê voltou? “Professora mandou. Mandou voltar. Professora mandou voltar”. Aí eu vou lá, eu que sou o dono da escola, eu vou lá. Com quem é que eu devia perguntá? Vão vê. Pró mim ir lá saber, com quem é que eu ia prá perguntá?*

O Sr. Antônio Mulato recorreu logo ao topo da hierarquia de poder: o fazendeiro. Não foi questionar directamente à professora, ela, por sua vez, também subordinada a Manoel Monteiro. E o entrevistado só conseguiu isso – falar de igual para igual com o fazendeiro - porque, como ele próprio se auto-intitulou, era “o dono da escola”. É neste preciso momento, e graças a todo um paciente e persistente esforço anterior, que ele ganha poder. O Sr. Antônio Mulato era o dono da escola onde o filho do poderoso senhor branco estudava.

Naquele encontro, o Sr. Antônio Mulato estava munido de poder. Estava, para usar mais uma vez as palavras de Pierre Bourdieu (1992), carregado de capital simbólico. Podia falar de frente; ali ele não seria expulso. Ao inverter a lógica de poder, ou pelo menos ao abrir uma “brecha” na sua estrutura, conseguiu os resultados que queria. Venceu.

Usando as suas palavras:

*Eu conversei com o Manequinho. Cheguei, “bom dia”, “bom dia”. O quê que foi, meu filho fez bagunça aqui que ele foi corrido daqui? “Não, não foi. Foi a professora. Cira!! O Antônio quer conversar concê!”*

Neste ponto, o fazendeiro não intervém, pois passa a palavra directamente para a professora, que é chamada. Eu já considero esta “neutralidade”, digamos assim, como um recuo. Antônio Monteiro, mesmo que racista, mesmo que considerasse o negro como um ser inferior, a quem não valia a pena alfabetizar – ou mesmo a quem era perigoso alfabetizar, na melhor das hipóteses – não pôde reagir conforme o seu discurso de herança colonial. Naquele instante era refém da situação, e neutralizou-se. Limitou-se a chamar Deocira. Ela chega, e desenrola-se a seguinte situação:

*Ela veio de lá e botou assento perto de mim, contando tanta vantagem... Vantagem... Primeiro fiz escola, prá tantas crianças, bastante crianças, e agora vou dar a escola prá fulano, fulano, fulano, fulano preto não, não tinha. E eu falei: “dona Cira, a senhora, como professora, e eu, sendo dono da escola, a senhora dispensou o meu filho! Hoje mesmo eu vou dar parte pro prefeito!” “Escola é seu, não é, Manequinho? Escola é seu, não é, Manequinho?” “Não, escola é dele. A casa é meu.”*

Entrevistadora: *Aí ela ficou apertada...*

*É. “Não; pode mandá!” Aí veio os preto outra vez. E eu mandei ele.*

Entrev: *Aí ela deixou.*

*Ah, deixou. Foi...*

Entrev: *Quase que não dá prá estudar...*

*Quase que não dá prá estudar. Escolhendo, que ia dizê que preto não ia aprender, né?*

Neste diálogo, a descrição que o Sr. Antônio Mulato faz da professora é bastante reveladora. Ela senta-se perto do entrevistado “contando tanta vantagem... Vantagem”. O discurso do poder aí representado. Ou, se preferirmos, o “Olhar mau” de Homi Bhabha (*Op.Cit*) diante do subalterno. Esse olhar que fixa o outro; que o petrifica através da repetição insistente de estereótipos.

Em suma: dona Cira chegou perto do negro, do subalterno, com toda a sua carga de representações, carregando neste olhar toda a segurança dos que dominam. Ela estava segura, ao imaginar-se no alto de um patamar sobre o qual podia observar, lá embaixo, o Sr. Antônio Mulato. Como esse homem negro, resquício de uma comunidade já expulsa, seria uma ameaça?

O Sr. Antônio Mulato mostrou como. Contradizendo esses estereótipos, ele surpreendentemente revela-se “o dono da escola”. Criou-se, nesse instante, um ponto de contradição e de ruptura. E foi neste momento que, ao contrário do que argumenta Spivak, o subalterno falou. Dona Deocira, a professora, detetora de certo poder – apesar de ser, por sua vez, vítima de outros estereótipos, como o de “ser mulher” - caiu do seu patamar. Afinal, a estrutura não é assim tão estável.

Vejamos portanto a frase-chave, que desmanchou, naquele momento, suportes de uma lógica de poder tão bem montada: “dona Cira, a senhora, como professora, e eu sendo dono da escola, a senhora dispensou o meu filho!” O Sr. Antônio Mulato reuniu, em uma frase, os papéis que cada um representava naquele instante. Neste confronto, a subordinação da professora branca em relação ao semi-analfabeto negro evidenciou-se. É esta a síntese do embate simbólico e paradoxal do qual o entrevistado saiu vencedor.

Esta inversão é “coroadada” quando, incrédula, a professora recorre ao fazendeiro, em tese o mais poderoso dos três, para esclarecer a situação. Porém, a tentativa de

dona Cira de “restabelecer a ordem” da estrutura de poder é vã. Na verdade, Manoel Monteiro reforçou o que havia sido dito: “*Escola é dele. A casa é meu*”.

O resultado imediato já sabemos: ela foi obrigada a permitir que também os alunos negros estudassem. Quanto à qualidade desse ensino, e principalmente quanto ao reforço quotidiano dos estereótipos racistas que estas crianças negras, originalmente negadas, tiveram que enfrentar, são temas que não tenho agora elementos para explorar. Porém, é possível dimensionar as consequências a longo prazo deste instante em que o Sr. Antônio Mulato tomou a palavra e conseguiu subverter estruturas de poder aparentemente cristalizadas.

O tempo demonstrou que ele estava certo. A primeira escola, fruto do seu protagonismo, desencadeou uma significativa transformação daquela população. O quilombola “bobo” citado por Antônio Mulato - aquele que não teve acesso às ferramentas capazes de estancar a perda das terras - foi criando mecanismos de defesa dentro do próprio sistema que o oprime.

Em 2007, a escola de Mata Cavallo possuía 103 alunos. Apesar de muitos problemas de infra-estrutura, o ensino continua a representar um papel central na luta pelos direitos dos quilombolas. Se a educação das crianças de Mata Cavallo teve início através de uma hábil inversão de papéis no jogo da representação social, hoje a escola continua a exercer uma função política – no sentido lato – para o Quilombo. Ela ajuda a reproduzir um discurso contrário à representação predominante do negro na sociedade brasileira, o que gera, para os estudantes, novas formas de identificação. Segundo Eva Gonçalves Almeida,<sup>24</sup> professora da escola e neta do Sr. Antônio Mulato,

*Estratégias especiais são adotadas por nós, professores, que somos todos quilombolas. Ensinamos coisas do nosso povo, para fortalecer a nossa luta e conscientizar nossas crianças e também ensiná-las a ter orgulho de nossa raça.*

Alguns dos netos do Sr. Antônio Mulato, o “dono da escola”, são hoje advogados, historiadores, professores e assim por diante, e formam um contingente fundamental para fazer frente ao discurso e às práticas dos dominadores utilizando, para isso, as ferramentas do meio envolvente. Já não é tão fácil a nenhum “Manoel Monteiro” da actualidade enganá-los. Eles têm – para usar aqui uma metáfora - “um pé na comunidade e outro no entorno” que, ao mesmo tempo que os oprime, é um espaço onde muitas estratégias de luta podem ser encontradas. A comunidade, e especialmente as novas gerações, profundamente marcadas pela ambivalência,

---

<sup>24</sup> Entrevista concedida por e-mail em Março de 2007.

demonstram como o subalterno pode apropriar-se de instrumentos de dominação em seu próprio favor.

É possível falar, portanto, da acção transformadora da palavra. O discurso de Antônio Mulato em 1945 abriu uma “fenda”, a partir da qual, hoje, os seus descendentes conseguem contrapor “a professora” e “o fazendeiro” da actualidade com novos discursos. A defesa do Quilombo de Mata Cavalo, apesar de contar com a ajuda fundamental de várias pessoas e instituições externas – Ministério Público, sindicatos, imprensa etc. – é protagonizada pelos seus próprios membros.

### **Referências bibliográficas**

- Almeida, Alfredo Wagner Berno (2005), “O direito étnico à terra”, *Orçamento & Política Socioambiental*, 13, 1-12.
- Anjos, Rafael Sanzio e Cypriano, André (2006), *Quilombolas*. Tradições e cultura da resistência. São Paulo: Aori.
- Bandeira, Maria de Lourdes (1988), *Espaço negro em território branco*. São Paulo: Brasiliense.
- Bandeira, Maria de Lourdes; Sodré, Triana (1993), “O Estado Novo, a reorganização espacial de Mato Grosso e a expropriação de terras de negros. O caso Mata Cavalo”, *Cadernos do Neru*, 2, 83-103.
- Bhabha, Homi (1994), *The Location of Culture*. London and New York: Routledge.
- Bourdieu, Pierre (1992), *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva.
- Clifford, James (1997), *Routes. Travel and translation in the late twentieth century*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gilroy, Paul (1993), *The Black Atlantic. Modernity and double consciousness*. New York: Verso.
- Hall, Stuart (1996), “Introduction: Who needs ‘Identity’?”, in Hall, Stuart e Gay, Paul (org.). *Questions of Cultural Identity*. New Delhi: Sage Publications, 1-17.
- República Federativa do Brasil (2006), *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília: Secretaria Especial de Editoração e Publicações.
- Ribeiro, António Sousa (2005), “A Tradução como Metáfora da Contemporaneidade. Pós-Colonialismo, Fronteiras e Identidades”, in Macedo, Gabriela e Keating, Maria Eduarda (org.), *Colóquio de Outono*. Estudos de Tradução. Estudos pós coloniais. Braga: Universidade do Minho, 77-87.
- Santos, Boaventura de Sousa (2006), *A Gramática do tempo. Para uma nova cultura política*. Porto: Afrontamento.
- Schmitt, Alessandra *et al.* (2002), “A atualização do conceito de Quilombo. Identidade e território nas definições teóricas”, *Ambiente e Sociedade*, 10, 129-136.
- Schwarcz, Lilia Moritz (1993), *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial*

*no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1999), *A critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge e London: Harvard U.P.