



## REVISITANDO MARIA BEATRIZ NASCIMENTO: A CONTINUIDADE HISTÓRICA ENTRE OS SISTEMAS SOCIAIS NEGROS DO PASSADO E OS ASSENTAMENTOS EM FAVELAS URBANAS E COMUNIDADES RURAIS DA ATUALIDADE

Wagner Vinhas<sup>1</sup>

**Resumo:** Eu procuro apresentar nesse artigo uma linha argumentativa sobre a persistência do fenômeno da quilombagem na história do Brasil, cuja proposta atribuo a intelectual Maria Beatriz Nascimento em suas conferências e nos escritos sobre a história e a historiografia do negro no Brasil. Esse fenômeno social, essa particularidade histórica, é visto sobre diferentes prismas, jurídico, econômico, social, histórico, buscando entender qual seria a natureza dessa forma de organização social e quais seriam os critérios de tipificação desses agrupamentos negros que parecem ser de toda ordem: militar, econômica, política, religiosa.

**Palavras-chave:** Beatriz Nascimento; quilombo; quilombagem; estudos étnico-raciais.

### REVISITING MARIA BEATRIZ NASCIMENTO: THE HISTORICAL CONTINUITY BETWEEN THE BLACK SOCIAL SYSTEMS OF THE PAST AND THE SETTLEMENTS IN URBAN FAVELAS AND CURRENT RURAL COMMUNITIES

**Abstract:** This article aims to present an argumentative line about the persistence of the phenomenon of quilombagem in the history of Brazil, whose proposal I attribute to the intellectual Maria Beatriz Nascimento in her lectures and writings on the history and historiography about black people in Brazil. This social peculiarity, this historical particularity, is seen on different prisms, juridical, economic, social, historical, trying to understand what would be the nature of this form of social organization and what would be the criteria of typification of these black groupings that seem to be of any order: military, economic, political, religious.

**Key-words:** Beatriz Nascimento; quilombo; quilombagem; ethnic-racial studies.

### REVISITER L'ŒUVRE DE MARIA BEATRIZ NASCIMENTO: LA CONTINUITÉ HISTORIQUE ENTRE LES SYSTÈMES SOCIAUX DES NOIRS DU PASSÉ ET LES ÉTABLISSEMENTS DANS LES FAVELAS URBAINES AINSI QUE LES COMMUNAUTÉS RURALES DE L'ACTUALITÉ

**Resumé:** J'ai l'intention de présenter, dans cet article, une ligne d'argumentation au sujet de la persistance du phénomène de « quilombagem » au Brésil. Cette idée, à mon avis, a été proposée par l'intellectuelle Maria Beatriz Nascimento lors de ses conférences et ses écrits sur l'histoire et l'historiographie du noire au Brésil. Ce phénomène social - cette particularité historique - est analysé sur différents points de vue, que ce soit juridique, économique, social et historique dans le but de comprendre la nature de cette organisation et les critères de classification de ces groupements noirs. Nous pouvons supposer qu'ils sont de plusieurs natures : militaire, économique, politique, religieuse.

---

<sup>1</sup> Professor titular do Departamento de Sociologia, Psicologia e Pedagogia do Instituto Federal da Bahia, (DSPP-IFBA), doutor em Estudos Étnicos e Africanos pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), tendo defendido tese intitulada: “Palavras sobre uma historiadora transatlântica: estudo da trajetória intelectual de Maria Beatriz Nascimento”, pelo Pós-Afro-UFBA, em 2016. *E-mail:* wagnervinhas@ifba.edu.br



**Mots-clés:** Beatriz Nascimento; quilombo; quilombagem; études ethno-raciales.

**REVISANDO MARÍA BEATRIZ NASCIMENTO: LA CONTINUIDAD HISTÓRICA ENTRE LOS SISTEMAS SOCIALES NEGROS DEL PASADO Y LOS AGRUPACIÓN EM FAVELAS URBANAS Y COMUNIDADES RURALES DE LA ACTUALIDAD**

**Resumen:** En el artículo se busca presentar una línea argumentativa sobre la persistencia del fenómeno de « quilombagem » en la historia del Brasil, cuya propuesta se atribuye a María Beatriz Nascimento en sus conferencias y en los escritos de la historia y la historiografía del negro en Brasil. Este fenómeno social, esa particularidad histórica, es visto sobre diferentes ángulos, jurídico, económico, social, histórico, busca cuál sería la naturaleza de esa organización social y cuáles serían los criterios de tipificación de esos grupos negros que parecen ser de todo orden: militar, económica, política, religiosa.

**Palabras-clave:** Beatriz Nascimento; quilombo; quilombagem; estudios étnico-raciales.

*A terra é circular.  
O sol é redondo.  
Onde está a dialética?  
No mar.  
(Beatriz Nascimento)<sup>2</sup>*

Em sua trajetória intelectual, Maria Beatriz Nascimento dedicou especial atenção a temas como negritude, racismo, mulher negra, transmigração e quilombo. Porém, o fio condutor da sua pesquisa foi, sem dúvida, o quilombo. É o que na literatura especializada chamamos de ponto nodal: uma tentativa de fixar os fluxos discursivos privilegiados.<sup>3</sup> O que ela disse ou escreveu posteriormente sobre os demais temas tem ligação com as enunciações que fez acerca dos núcleos negros do passado, os quilombos.

Sob à luz da proposta de Beatriz Nascimento (1981), é possível dizer que uma maneira de definir a experiência do quilombo – quilombo<sup>4</sup> ou quimbundo – na história brasileira seria situá-lo enquanto **sistema social alternativo**. Para a autora, a historiografia nacional convencionou chamar de quilombo uma gama de núcleos cuja capacidade de luta e renitência acabou sendo generalizada como resistência do povo

---

<sup>2</sup> Nascimento, 1982d.

<sup>3</sup> Para Laclau e Mouffe (1985), qualquer discurso é constituído como uma tentativa de dominar o campo da discursividade, de deter o fluxo das diferenças, de construir um centro. Chamaremos os pontos discursivos privilegiados desta fixação parcial, pontos nodais. [Tradução minha]. Any discourse is constituted as an attempt to dominate the field of discursivity, to arrest the flow of differences, to construct a Centre. We will call the privileged discursive points of this partial fixation, nodal points (p. 112).

<sup>4</sup> Segundo Funari (1996), o termo se refere à sociedade guerreira ovimbundo (ovimbundu), caracterizada por rituais de iniciação e disciplina militar.



negro de um modo geral e, portanto, usada arbitrariamente para categorizar uma variedade de organizações sociais, militares, econômicas, políticas, religiosas. É neste sentido, presumo, que Arruti (2008) defende o quilombo enquanto um objeto em aberto e ainda em construção, por se tratar de um fenômeno de caráter polissêmico:

Partindo de uma definição negativa – eles não se referem a resíduos, não são isolados, não têm sempre origem em movimentos de rebeldia, não se definem pelo número de membros, não fazem uma apropriação individual da terra – o documento propõe que os quilombos sejam tomados como “grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar”, cuja identidade se define por “uma referência histórica comum, construída a partir de vivências e valores partilhados” (p. 316).

E por saber disso que Beatriz Nascimento (1977) defendeu a necessidade de tipificar melhor a organização social do quilombo:

[...] estabelecer que tipo de organização social, quer dizer, que tipo de estrutura social. [...] nós temos várias documentações sobre quilombos que têm características específicas de grupo religioso, de terreiros de candomblé, por exemplo. Nós temos outros quilombos, por exemplo, que nunca foram assim, não tiveram o sentido de repressão, não sentiram realmente a repressão, outros que se mantiveram por largo tempo como é o quilombo de Guandú e do Catumbí, e quilombos que simplesmente desapareceram no próprio processo deles (p.04).

O problema inicial do quilombo seria estabelecer, em um período de longa duração na história e dentro de uma extensão continental, qual seria a estrutura comum entre os diferentes núcleos negros no Brasil. Beatriz Nascimento (1981) defendia a continuidade histórica como um fator mobilizador e perpetuador da organização de núcleos negros frente às adversidades sociais, culturais, políticas, econômicas, militares. Nessa perspectiva, não caberia pensá-lo em termos de vitória ou derrota de um ou outro quilombo, mas como um processo que permitiu um *continuum* que Clóvis Moura (2001) denominou “quilombagem”. Destarte, a perpetuação de agrupamentos negros na história pouco se relaciona ao viés de reminiscência amplamente difundida pela antropologia cultural e a história social, ou seja, uma noção de coletividade congelada no tempo e no espaço (NASCIMENTO, 1981). Pelo contrário, a ideia da continuidade proposta por Beatriz Nascimento teria muito mais a ver com o que ocorre contemporaneamente em termos de dinâmica das identidades emergentes em comunidades e agremiações negras, assim como em bairros periféricos com predominância do fenótipo negro.



Para Beatriz Nascimento (1981, 1982d, 1985), o quilombo originou-se entre os povos de origem bantu, mais especificamente, os imbagalas – ou jangas – cujas características inconfundíveis teriam sido identificadas em quilombos nas Américas. Conforme Munanga (2001), tudo indica que os jangas tenham chegado ao território vindos do leste do rio Kwango. Há também relatos de sua chegada pelas montanhas de Lion e de sua retirada em direção de Ndongo (costa de Angola e Benguele). Eram também conhecidos pelos nomes de imbagala e imbangola e supostamente teriam vínculos culturais com os povos lunda e luba. Segundo ainda Munanga (2001), embora o termo quilombo esteja relacionado à língua umbuntu, não podemos desconsiderar o fato de que resulta de longa história envolvendo regiões e povos em torno de questões de conflito e poder. Os bantus eram um povo formado por várias etnias que viviam um processo constante de trocas econômicas, políticas, religiosas, míticas, mitológicas.

[...] os bantus já eram uma nação na África, e sempre tentaram através da história do Brasil e das Américas estabelecer nações onde estavam, sejam territoriais, sejam produtivas, sejam místicas, sejam pessoais (Nascimento, 1982d, p. 10).

Entre as etnias, os Imbagalas teriam habitado a região atualmente denominada Angola e seriam conhecidos pelo contínuo deslocamento no território e por não possuírem plantações ou gado. A etnia adotaria com frequência os adolescentes de outros grupos, porque sacrificariam os próprios filhos assim que nascessem. O grupo preferiria fazer a iniciação de estrangeiros, recorrendo à prática da circuncisão. O ritual além de conferir forças específicas e qualidades de grande guerreiro, ainda tinha a finalidade de integrar os membros recrutados ao grupo dos Imbagalas. Trata-se de uma prática descrita por Vitor Tuner como rito de passagem: um ritual que objetiva retirar o indivíduo de seu meio social para, posteriormente, reintegrá-lo com outro *status*.

Conforme a tradição oral africana, o território do povo mbuntu<sup>5</sup> foi invadido por um grupo de caçadores liderado por N'gola, que impôs um regime monárquico de governo. A maioria dos escravos enviados para a colônia de Portugal na América pertencia à etnia mbuntu. Eles eram capturados com a orientação do rei do Congo. Os três métodos comumente usados pela empresa colonial eram: 1) compra em mercados de escravos que existiam em localidades distantes; 2) capturas diretas por guerras; 3)

---

<sup>5</sup> Etnia bantu que vivia no sul de Angola entre os rios Dande e Quanza (Nascimento, 1981; Munanga, 2001).



imposição, aos chefes mbuntus conquistados, do pagamento de tributos, inclusive por meio de jovens conhecidos como “peças da Índia” (Nascimento, 1985).

Beatriz Nascimento (1985) defendia que os quilombos no Brasil teriam sido originados da tradição mbuntu que fora transmitida ao novo continente por intermédio de diferentes linhagens, famílias e etnias. Também acreditava que, em Palmares, esses grupos foram capazes de organizar um sistema social próximo à experiência que tiveram durante a luta, na África, com os ngongos e os jagas, bem como no decorrer dos estados de proximidade catastrófica. Os quilombos eram estabelecidos em função dos exercícios de guerra, táticas, estratégias, ocupações e também devido às relações com etnias que estavam na grande caminhada do reino de Congo ao sul de Angola.

Os bantus trafegam nesta (proximidade milenar) região de norte-leste-sul. Assimilam-se com os povos dos lagos, na cabeceira do Rio Congo. E esta característica migratória, de certo modo facilita sua apreensão pelos colonizadores já que possuíam a arte da guerra, a negociação da paz, a fuga como elemento libertário de situações adversas, pois a crença no muntu, na inscrição do radial ntu, facilita seus deslocamentos, rompendo os limites da organização (Nascimento, 1985, p.03).

A autora acreditava que na República de Palmares ocorria o mesmo que também se processava nessa região africana. Isso provavelmente acontecia, porque as diversas etnias africanas se encontravam em choque ao resistirem ou ao aderirem à nova penetração estrangeira. Munanga (2001) também observa que, concomitantemente à república palmarina, foi formada no continente africano a instituição Kilombo – organização política, militar, transétnica e centralizada – nos séculos XVI e XVII. Para Beatriz Nascimento (1982c), o quilombo no continente africano havia recebido significados distintos antes mesmo de serem organizados na América. Então, o termo “kilombo” seria atribuído: a) aos novos membros incorporados pelo ritual de passagem<sup>6</sup>; b) ao território de guerras (militar); c) ao local da iniciação dos adolescentes adotados; d) ao acampamento de escravos fugidos; e) ao comércio com os portugueses (trocas); f) às caravanas de comércio em Angola, no século XIX.

Os grandes deslocamentos seriam características de um tipo de organização social que perpetuava na colônia portuguesa a prática migratória em direção a outras

---

<sup>6</sup> Munanga (2001) diz que o termo tem significado de “uma associação de homens, aberta a todos sem distinção de filiação a qualquer linhagem, na qual os membros eram submetidos a dramáticos rituais de iniciação que os retiravam do âmbito protetor de suas linhagens e os integravam como co-guerreiros num regimento de superhomens invulneráveis as armas de inimigos” (p. 27).



regiões – em particular para o interior do território. A migração no continente americano buscava por um modo de vida em consonância com as práticas identitárias transmigradas ou desenvolvidas pela transmigração: “E é assim também nesse sentido que são os quilombos brasileiros que somente a partir de Palmares tem a sua maneira de viajar para o sul, migrar para o sul” (Nascimento, 1982d, p. 06).

No Brasil, a primeira referência a quilombos em documentos oficiais data de 1559, mas somente em 1740 as autoridades portuguesas os definem como sendo “[...] toda a habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles” (Nascimento, 1985, p. 43). Alfredo Wagner (2002) afirma que a designação do Conselho Ultramarino vigorou como conceito jurídico-formal desde Perdigão Malheiro [1788-1860] até os trabalhos mais recentes de Clóvis Moura [1925-2003]. O autor argumenta que essa referência implica cinco questões básicas: 1) a fuga como elemento fundamental da formação dos quilombos por escravos fugidos; 2) a quantidade mínima e exata de fugidos; 3) a localização definida pelo isolamento geográfico; 4) o rancho simbolizando a moradia habitual; 5) o pilão como instrumento da autonomia e da capacidade de reprodução.

Segundo Beatriz Nascimento (1981), o quilombo havia recebido outros significados com o passar do tempo: no Nordeste brasileiro, passou a designar grande confusão ou festa de rua; no Sul do país, lugar público e local onde prostíbulos são instalados; no dicionário de Aurélio Buarque de Holanda, como união, quilombo, do quimbundo capital, povoação, s.m. brasileiro: valhacouto de escravos fugidos. A definição no Código de Processo Penal de 1835 trata o quilombo como valhacouto de bandidos, distinto de qualquer outra forma de contestação de escravos. Ainda para Nascimento (1985), essa definição passa a vigorar concomitantemente à relativa perda de força dos legisladores coloniais e de força jurídica da categoria “quilombo” ocorrida com a abolição da escravatura e com a proclamação da República.

Palmares foi de longe o mais conhecido e relevante quilombo da história brasileira. Não foi à toa que o sistema colonial português o comparou ao perigo representado pelos holandeses (Moura, 1988). Tudo indica que houve outros quilombos com estrutura similar: quilombo Rio das Mortes, de Sergipe e quilombo Isidoro, no Tijuco. A característica fundamental desses sistemas sociais residia na quantidade de habitações, na figura de um chefe e no excedente de produção. Funari (1996) descreveu



Palmares como resultado da composição da aldeia capital, na serra da Barriga, também chamada de Palmares Novo, e da aldeia menor, na margem esquerda do rio Gurungumba, conhecida como Palmares Velho. Estima-se que, no século XVII, Palmares Novo fosse habitada por seis mil pessoas que viviam cercadas por paliçadas, com duas entradas e muitas roças; em Palmares Velho, residiam cerca de mil e quinhentas pessoas, vivendo em duzentas e vinte casas. A República de Palmares era composta por nove aldeias.

O leitor deve estar se perguntando, a esta altura, como Palmares atingiu essas proporções dentro do sistema repressor e ciente da existência do núcleo negro. Édison Carneiro (2001) argumentava que houve certo afrouxamento do controle senhorial sobre os negros escravos motivado pela decadência econômica em várias regiões da colônia. Por sua vez, Beatriz Nascimento (1982d) defendia que isso deve ter ocorrido pela perda da coroa portuguesa para a Espanha, e o Brasil, já um tanto abandonado pela realeza de Portugal, começou a ter com Palmares relativa autonomia.

O Brasil começou com Palmares a ser pai de si mesmo, como diz Honório Rodriguez, ele deixa de ser filho da coroa portuguesa, porque a coroa portuguesa inclusive está sendo filha de outra coroa que está tentando unificar todas as coras do mundo, no momento à coroa de Absburgo, a coroa da Inglaterra mais tarde. É um grande momento das coroas nacionais, o absolutismo monárquico da Europa. É um momento crucial que se estabelece com Felipe, com a era filipina. Ele tenta confluir todas as coroas sobre a sua égide, o grande inquisidor (Nascimento, 1982d, p. 12).

Funari (1996) argumenta que os quilombos foram inicialmente nomeados pelo poder colonial com expressão latina, *res publicae* (Estado), traduzida mais tarde para repúblicas, *republics*, *républiques*, portanto, República de Palmares. Clóvis Moura (1988) defendia uma interpretação singular de nação quando elegeu, como eixo fundamental do modo de produção escravista, a luta de classe entre senhores e escravos. Lélia Gonzalez (1982) argumentava ser a República Negra de Palmares a primeira tentativa de fundar um Estado livre na América, em oposição ao sistema implantado pelos europeus no continente. Abdias do Nascimento (1982) afirmava que um Estado africano no Brasil havia sido instaurado pela república palmarina, unindo quilombolas em torno da resistência e da luta. Beatriz Nascimento (1982d), por sua vez, arguia que o quilombo teria estabelecido o primeiro conceito de nação e a primeira experiência de sociedade brasileira.



Então, naquele momento ele [o quilombo], quando se estabelece na floresta tropical do nordeste do Brasil e depois em algumas regiões do Brasil inteiro, principalmente Minas Gerais e Bahia, e no final do século passado em São Paulo, ele estabelece um confronto entre a ideologia nacional, que já começa a se mostrar nesse século em todo o mundo, fundamentalmente na Europa, um sentido de nação estritamente africano e Bantu, a nação aculturada, era a nação africana Bantu que ia das cabeceiras do Rio Senegal até o sul da África, a bacia do Congo, de leste a oeste da África. Quer dizer esse conceito de sistema centralizado, fechado com fronteiras estabelecidas, já era uma realidade da África no século XVII (Nascimento, 1982d, p. 14).

Beatriz Nascimento argumentava que o quilombo teria nascido de um fato histórico: a fuga! A autora defendia que a fuga representaria a rejeição do homem – e da mulher – em serem tomados como propriedade de outro: “A fuga, no caso, era fundamental, uma vez que os negros, enquanto presos às fazendas, não tinham condições de enfrentar militarmente seus dominadores” (Nascimento, 1976b, p. 130). Por essa razão, a fuga não poderia ser considerada espontânea e anárquica no sentido de desorganização. Pelo contrário, a evasão de negros seria a primeira fase da luta que começaria na fazenda com a organização e o planejamento do combate a ser travado contra a ordem social estabelecida. Clóvis Moura (2001) concordava que a fuga não poderia ser vista como ato desordenado e sem projeto político, considerando a assiduidade e a frequência com que aconteciam. O autor também defendia que os aquilombados, aproveitando-se das dificuldades de acesso, pelo colono, ao quilombo e da abundância de recursos naturais na região, promoveram uma experiência de autonomia sem precedente no Brasil colonial: “[...] foram-se aglomerando e reunindo gente, juntando braços para a guerra e trabalho e formaram naquele lugar a maior tentativa de autogoverno dos negros fora do Continente Africano” (Moura, 1988, p. 185).

Na historiografia brasileira, difundiu-se a ideia de que a existência do quilombo provaria a necessidade dos negros em fugir da escravatura ou em retornar à situação tribal a que estavam habituados em seu continente de origem. Em um esforço de imaginação, a historiadora Beatriz Nascimento (1978) defendia a existência de outras motivações para a fundação de quilombos em território dominado pela coroa portuguesa. Em um exercício para desentranhar os pontos cegos, a autora inferiu que:

Um homem africano traficado, mas vindo de uma organização social mais desenvolvida do que as inúmeras da África, ou um grupo de grau hierárquico





elevado em determinado grupo africano (sociedade primitiva, estado, império ou grupo social não especificado). Imaginemos um potentado, separado pela distribuição de mão de obra no mercado aqui no Brasil, de seus súditos, ou da maior parte deles, ou ainda da sua família. Simplificadamente diremos que este homem por experiência de mando, de grau hierárquico social, não aceita racional e conscientemente a nova condição em que se encontra no Brasil. Este homem poderá conseguir, mesmo na senzala, ainda na fazenda, nas horas mesmas de trabalho, reorganizar nos moldes anteriormente conhecidos, ou não, um grupo. Isto poderia ser feito através de prestação de algum favor, de continuidade de vassalagem dos seus antigos súditos, de relações novas, etc. A continuidade de vassalagem foi um fenômeno observado por Mariam Graham, relatado no seu Diário, e que é citado por José Honório Rodrigues na sua obra “Revolução e contra revolução – economia e sociedade” (v. II). Presume-se que este também tenha sido o caso de acumulação de riqueza por parte de Chico Rei em Vila Rica no século XVIII. Além destes homens africanos, entretanto, é provável que homens crioulos (brasileiros) possam ter tido ocasiões de estabelecer grupos novos baseados em novas relações. É possível que, da forma como estava organizada a escravidão, o agrupamento se relacionasse de uma maneira que para aquele de fora de tal agrupamento (o branco, o feitor ou senhor, outros negros, etc.), fosse totalmente incompreensível e indistinta. É inegável que os negros estavam organizados socialmente na relação de trabalho sem fragmentação aparente. Qualquer mudança que pudesse acontecer dentro do núcleo de trabalho seria, deste modo, imperceptível. Isto dava margem de vantagem a que o núcleo inicial do quilombo pudesse se desenvolver sem a intromissão dos elementos estranhos e opostos a ele (Nascimento, 1978, p.05).

Era de esperar que um grupo liderado por pessoas com certa importância (curandeiro, parteira, feiticeiro) já estaria formado entre os escravos antes mesmo de seguirem para um novo território. Se partirmos da ideia de que as tribos são sociedades completamente organizadas e formadas por clãs cuja organização social tem como base as relações de parentesco supostamente consanguíneas, descendentes de um mesmo passado comum, também teremos que admitir que no Brasil houve uma reorganização em termos de solidariedade e hierarquia: localidade, história, alianças. Ou seja, converge para a hipótese de que os clãs são exógamos que se multiplicam, se diferenciam e se organizam constantemente em tribos endógamas (Goldelir, 1978). Esse embrião teria supostamente a necessidade de se afastar da ordem dominante, conspirar contra ela e, dadas as condições históricas e institucionais, valer-se do único instrumento de resistência que possuía: a fuga. Nascimento conjecturava que, antes da culminância desse fato histórico, o grupo pode ter passado por crise grupal ou individual, existindo o risco de desagregação. No entanto, a experiência de crise teria revigorado os laços e os vínculos entre os grupos vindos de diferentes regiões, e essa interação foi traduzida em práticas lúdicas, religiosas e filosóficas. Homens e mulheres



podem ter passado por uma fase caótica, mas a experiência resultou naquilo que conhecemos como ponto de inflexão. Assim o “[...] caos psíquico nestas pessoas é que vai suscitar então, neste momento, uma elaboração ideológica para fortalecer os laços e justificar as atitudes contrárias à ordem social, política e jurídica estabelecida” (Nascimento, 1978, p. 10).

Clóvis Moura (2001) defendia a passagem da consciência de negro fugido para a consciência de negro quilombola. Isso aconteceria quando o protesto deixasse de ser solitário e adquirisse um sentido social abrangente por meio da interação coletiva: “O quilombola era, portanto, um ser social com uma visão menos fragmentária da necessidade de negar coletiva e organizadamente o instituto da escravidão” (Moura, 2001, p. 104). Destarte, o quilombo refletiria no aquilombado uma nova organização sócio-psicológica responsável por torná-lo um agente de rebeldia e de uma dinâmica oposta à condição de escravo. De acordo com Moura, não haveria, para o africano sem alforria, a posição intermediária entre liberto e escravo no sistema colonial: as categorias de vassalo, ingênuo, crioulo e liberto são distintas condições de liberdade no sistema escravocrata, mas, por outro lado, são semelhantes em relação às limitações impostas aos negros nos seus direitos sociais, culturais e políticos (Moura, 2001). Em outras palavras, não lhe era facultada a opção de ser camponês, meeiro, posseiro, arrendatário. Não podia comprar terras, nem as arrendar, nem as alugar, mas somente ocupá-las por um ato racial e violento contra o sistema de propriedade escravista. Para exercer a liberdade, ele teria de ser um aquilombado!

Beatriz Nascimento (1981) sugere olhar para os quilombos como sistemas sociais arcaicos e, nesse entendimento, a Guerra de Canudos representaria um caso exemplar historiado para oferecer pistas válidas a essa perspectiva. O Movimento Conselheirista – Guerra de Canudos –, liderado por Antônio Conselheiro [1830-1897], teria sido uma experiência empírica de um movimento social e político. O movimento representaria a saída para a população marginalizada no processo capitalista brasileiro: estabelecer uma sociedade baseada em sistema tradicional. Clóvis Moura (2000) definiu Canudos como um dos mais relevantes movimentos sociais da época cujo conteúdo de protesto reflete o grau de antagonismo à que chegaram as relações entre o latifúndio e a massa camponesa desapropriada e explorada.



Beatriz Nascimento (1981) defendia que o movimento de Antônio Conselheiro teria contado com a participação de ex-escravos e de população parda e preta livre. Para a autora, a justificativa para tal fato seria os grandes deslocamentos de populações escravas no mesmo período em que Conselheiro iniciava a peregrinação pelo interior de Sergipe e Bahia. Clóvis Moura (2000) concordava que o número considerável de cativos, muitos deles egressos das senzalas para os quilombos da região, não poderia deixar de interessar ao Conselheiro. A migração forçada de escravos, que começou logo após a supressão do tráfico negreiro, arrastou levadas de cativos do Nordeste rumo às lavouras de café no Sudeste brasileiro. Muitos deles temerosos com esse processo refugiaram-se no arraial: “Pelo talvegue do rio Tapiranga (Irapiranga o nome antigo do Vaza-Barris) subiam escravos foragidos das usinas de Sergipe e Alagoas (Palmares) para se refugiarem em Canudos” (Nascimento, 1981, p. 05). Existiria o temor, por parte de negros, índios e caboclos libertos, de que o comércio negreiro interprovincial não poupasse, pela ânsia de lucro dos escravagistas, nem mesmo os alforriados. Dito de outra maneira, existia a possibilidade concreta de reescravização. Seria importante reter desses acontecimentos a existência de movimentos envolvendo quilombos, os aquilombados e uma ampla população de escravos, alforriados e negros libertos que confirmariam um *continuum* de núcleos negros depois da abolição.

Também há o estudo de Beatriz Nascimento (1981) realizado entre 1976 e 1979, em um quilombo localizado a 14 km do município Carmo da Mata, Minas Gerais, denominado “Kilombo” pela população local, que confere legitimidade a essa enunciação. Na localidade, Beatriz Nascimento tomou conhecimento que a Igreja de Nossa Senhora do Rosário era frequentada por negros e brancos. Contudo, os negros mantinham maior número de práticas cristãs durante a trilogia de São Benedito, Nossa Senhora do Rosário e Santa Ifigênia. Nessa época, aconteciam os festejos de rua denominados “Reinado”, constituídos de ternos – Congada, Moçambique, Catupé e Vilão – que se assemelham a pequenos exércitos e a batalhões, sempre comandados por negros ou mestiços (Nascimento, 1981). O Reinado seria capaz de distribuir o poder entre os quatro termos da Congada. A primeira passagem com os sons só poderia ser feita depois do consentimento da Igreja Católica, inclusive a realização da missa na capela dos congadeiros. Por sua vez, os membros da Igreja Católica não possuíam



permissão para entrar na capela: isso demonstraria o poder dos negros sobre seu sincretismo religioso e a relativa autonomia na sua prática cultural.

A Congada seria a representação das nações e das etnias em Angola. O bastão da quibamba teria um valor simbólico idêntico ao da coroa e do manto do rei do Congo: “São chefias, são líderes de comunidades, líderes históricos, lideranças também por parentesco, por vizinhança, por linhagem étnica” (Nascimento, 1982d, p. 15). O rei do Congo, no interior da Congada, representaria aquele que traficou e vendeu escravos. É a representação do poder a que todos se voltam contra. Nesse sentido, a dramatização significaria uma rememoração histórica: não haveria uma luta real, mas um conflito “[...] de distribuição de corpos, de energia, de música, de quem está melhor e mais bonito na festa [...]” (Nascimento, 1982d, p. 17). Por essa razão, o Reinado não apenas dramatizaria uma situação de conflito, como também objetivaria o próprio conflito.

Beatriz Nascimento (1981) optou pela pesquisa oral depois de procurar, sem sucesso, registros no Arquivo de Minas Gerais, no Arquivo Nacional do Rio de Janeiro e nas igrejas de Carmo da Mata e de Divinópolis. Os depoimentos revelaram que o Kilombo teria surgido do contato de negros “corumbas” – nação bantu, etnia m’bunda – com os índios *puris* que habitavam a região. Em outra versão, os brancos haviam chegado em busca de terra para o plantio de café e teriam expulsado ou reescravizado os negros e os índios da região. São versões concorrentes que apontam para um possível conflito entre negros e brancos sobre a origem da localidade e o direito à posse da terra.

Na versão dos negros, existiria o mito fundador do Kilombo. No relato, consta que uma santa milagrosa foi encontrada logo após a luta entre forasteiros e quilombolas. Nessa interpretação, um peão, ao procurar um boi desgarrado, encontra-o com o chifre partido. Seguindo o rastro de sangue do animal, depara, em uma gruta da região, com a imagem de Nossa Senhora de Santana. A imagem católica era de ébano, em estilo barroco e foi levada à Igreja Nossa Senhora do Rosário, logo após ser encontrada. Em seguida, teria ganhado uma capela própria, construída pelos comandantes do reinado – negros e mestiços. Mas, como não chegou a ser transferida para o novo templo religioso, a imagem da santa e a caixa de auxílio do reinado passaram a ser motivo de disputa entre brancos e negros da região.

Para Beatriz Nascimento (1981), a continuidade histórica seria uma das características negligenciadas pela historiografia nacional: “Quando um quilombo caía

pelas forças de pressão, pouco tempo depois outro, no corredor das montanhas cariocas, se levantava e tornava-se visível para a cidade” (Nascimento, 1991, p. 05). Conforme Clovis Moura (1988), houve persistência dessa organização social em todo território nacional e também capacidade de autorreprodução, pois “[...] destruído parcialmente dezenas de vezes e novamente aparecendo, em outros locais, plantando sua roça, constituindo suas casas, reorganizando a sua vida social e estabelecendo novos sistemas de defesa” (p. 87).

Finalmente, como podemos entender o quilombo hoje? Em suas conferências, Beatriz Nascimento defendia publicamente a continuidade histórica dos estabelecimentos negros do passado – os quilombos – com aqueles que persistiriam na contemporaneidade – comunidades negras rurais e favelas urbanas. Essa continuidade seria um fator mobilizador e perpetuador da organização de núcleos negros frente às adversidades sociais, culturais, políticas, econômicas, militares.

Por isso é que a minha preocupação é que ele [quilombo] não pode terminar com a abolição, não pode terminar simplesmente pelo fato de que a abolição libertou a mão de obra escrava, porque ele sempre foi independente do processo da escravidão, não o quilombo especificamente de Palmares, ou especificamente de Gambú, mas o quilombo como movimento geral de longa duração em todo o Brasil (Nascimento, op. cit., p. 09).

Desse modo, os núcleos negros compreendem, hoje, as escolas de samba, os terreiros de candomblé, os bailes negros, as agremiações de negros, as comunidades negras rurais, as favelas. A historiografia brasileira não poderia considerar os quilombos casos esporádicos e desarticulados de um fato político maior porque

[...] a grande maioria da população no século passado [XIX] era de negros e mestiços, então, logicamente se existe uma população de brancos no Brasil foi a partir da imigração no final do século passado, então nós temos uma história basicamente negra e uma cultura basicamente negra (Nascimento, 1977, p.10).

São locais em que a incidência da população negra e de segmentos sociais de baixa renda é a maioria, junto com outras pessoas de etnias não europeias. Conforme Beatriz Nascimento (1981), Gambôa teria sido o primeiro quilombo do Rio de Janeiro. Em seguida, teriam surgido outros sempre em direção ao sul do estado: Catumbí, Corcovado, Santa Tereza, Leblon, Catacumba, Gávea, Catangalo, Pavãozinho,



Mangueira, Macacos (ou Macacu), Salgueiro; no interior, Raiz da Serra, Xerém, Pati de Alferes, Vale das Videiras, Vassouras (Nascimento, 1981).

Uma das provas que talvez tenhamos para este argumento [de continuidade histórica] é a de que no Rio de Janeiro, áreas geográficas de antigos quilombos, como os de Catumbi (um dos maiores), Leblon, Corcovado e outros, transformaram-se em favelas, e sobrevivem, embora transformados fisicamente, até nossos dias (Nascimento, 1978, p.04).

Portanto, para Beatriz Nascimento (1982d), o quilombo na atualidade não teria a forma do passado, ou seja, não seria mais a experiência empírica do sistema social alternativo protagonizado por negros dentro do sistema de dominação colonial. O quilombo contemporâneo seria o instrumento ideológico que orientaria a luta do negro na sua autoafirmação e autocompreensão.

O quilombo de hoje significa muito mais uma consciência, uma ideologia realmente, uma consciência de que você é um homem, que você é capaz de empreender coisas capazes de serem aceitas, viver e ser aceito dentro de uma sociedade, é isso que é fundamental (Nascimento, 1977, p.15).

Ou,

[...] a utilização do termo quilombo passa a ter uma conotação basicamente ideológica, basicamente doutrinária, no sentido de agregação, no sentido de comunidade, no sentido de luta como se reconhecendo homens, como se reconhecendo pessoas que realmente devem lutar por melhores condições de vida na medida em que fazem parte dessa sociedade (Nascimento, op. cit., p.16).

Ou ainda,

Este movimento de longa duração nos séculos de colonização em todas as partes da América Central e do Sul. Após a abolição do trabalho escravo, não se documenta mais o processo do quilombo. Entretanto pela pesquisa realizada ele se interioriza nas práticas e condutas dos descendentes livres de africanos. Sua mística percorre a memória da coletividade negra e nacional, não mais como guerra bélica declarada, mas como um esforço de combate pela vida (Nascimento, 1982c, p.04).

A perspectiva ideológica vigoraria desde o século XIX mobilizando populações negras em busca de melhores condições de vida. A importância dos quilombos na atualidade estaria na participação de um universo simbólico cujo caráter libertário seria o impulsionador ideológico para afirmação racial e cultural dos negros. O Quilombo de Jabaquara poderia ser considerado um exemplo de sucesso dessa forma de organização social de negros enquanto memória histórica e social.



A questão está em como essa massa de escravos carentes de formas mais aperfeiçoadas para manterem uma memória social, ou seja, uma história, conseguiram possuir uma ideia do quilombo tão aproximada daquela que foi divulgada pela literatura histórica ou vulgar, ou seja, um local onde a liberdade era praticada, onde os laços étnicos e ancestrais eram revigorados (Nascimento, 1979, p. 177).

Beatriz Nascimento (1981) defendia que o quilombo seria uma prova contundente de que a liberdade dos negros foi conquistada de diversas maneiras, inclusive por meio da rebelião, da compra da alforria e da luta política abolicionista. Portanto, anteciparia qualquer decreto de soltura emitido pelo sistema dominante e manteria a perspectiva de se criar formas alternativas em uma sociedade que rejeita os elementos negro – e indígena.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS:

De acordo com Alex Ratts (2006), Beatriz Nascimento continua sendo a pesquisadora de maior dedicação ao estudo do quilombo e com mais tempo de análise sobre o tema. Acrescentaria que o seu empenho resultou na particularidade de articular duas modalidades enunciativas em uma mesma enunciação: o protagonismo negro e a continuidade histórica. Essas duas enunciações resumem o significado da história do negro para Beatriz Nascimento (1974a, 1981, 1982c, 1982d) e dão pistas da importância do reconhecimento do negro como aquele que não apenas participou, mas também construiu a história brasileira. A garantia dessa evidência seria a continuidade dos empreendimentos negros no tempo e no espaço da nação.

No artigo, procurei destacar o trabalho intelectual de Beatriz Nascimento, especialmente o fenômeno da quilombagem e a persistência dos núcleos negros na contemporaneidade. A minha intenção não foi fazer uma longa e exaustiva exposição da sua produção intelectual, nem tão pouco entrar no mérito da crítica às suas ideias, mas ter a oportunidade de reivindicar, para Beatriz Nascimento, um enunciado de interpretação de Brasil. Refiro-me às enunciações, que o grupo organicamente criado proferiu, de ser o quilombo a primeira tentativa de fundar um Estado-nação na colônia portuguesa na América e de os aquilombados forjarem a sociedade brasileira (Nascimento, 1982b; Gonzalez, 1982; Nascimento, 1982a). Espero ter deixado claro que se está diante de uma rasura na escrita da historiografia nacional.



Podemos afirmar que o quilombo tem sido estudado por historiadores e antropólogos, assim como tem provocado debates na imprensa e nas decisões judiciais. E nesse sentido o quilombo tem sido um objeto privilegiado dos estudos das relações étnico-raciais sem, no entanto, ser exclusivo. Seja como for, o que foi escrito ou falado acerca dos núcleos negros do passado tem consequência nos discursos que povoam as interpretações do Brasil, especialmente porque implica a legitimação do sentido cultural da nação (Bhabha, 1998).

Por isso presumo ser interessante apresentar brevemente as fases de formação do pensamento social brasileiro, suas características e quais autores a elas relacionados. A primeira fase estaria marcada pela produção de Caio Prado Junior [1907-1990] (materialismo histórico); Gilberto Freyre [1900-1987] (culturalismo); Sérgio Buarque de Holanda [1902-1982] e Arthur Ramos [1903-1949] (psicologia social). Em seguida, na segunda fase, a vida acadêmica nacional (universitária) assinalaria a trajetória intelectual de expoentes como Celso Furtado [1920-2004], Florestan Fernandes [1920-1995] e Fernando Henrique Cardoso [1931-] (materialismo histórico); Octávio Ianni [1926-2004] e Darcy Ribeiro [1922-1997] (culturalismo).

A terceira fase foi empreendida por nomes como José Honório Rodrigues [1913-1987] (crítica historiográfica) ; Raymundo Faoro [1925-2003] (crítica sociológica); Antônio Candido [1918-2017] (crítica literária). Na quarta, haveria a recapitulação de dois aspectos consolidados em fases anteriores: a ideologia desenvolvimentista e a política populista. O momento estava pautado pela leitura reversa do dualismo reinante em outros momentos – historicismo e estruturalismo – e mantinha Octávio Ianni, Florestan Fernandes e Dante de Moreira Leite [1927-1954] como expoentes intelectuais.

A quinta fase marcaria a tentativa de discutir e evidenciar a dependência, bem como a influência da escola francesa e norte-americana no pensamento social brasileiro. Nela haveria uma clara tendência a abandonar o historicismo e voltar à leitura da chamada cultura brasileira, com desdobramentos em análises sobre a consciência nacional e o pensamento brasileiro. Entre os nomes da época, podemos destacar Antônio Cândido e Roberto Schwarz [1938-]. Finalmente, proponho acrescentar a essa reconhecida cronologia uma sexta fase, que denominei, em outro trabalho, “Produção Revisionária” (Wagner, 2010). Portanto, entre os nomes, destacaria Abdias do





Nascimento [1914-2011], Guerreiro Ramos [1915-1982], Clóvis Moura [1925-2003], Eduardo de Oliveira e Oliveira [1924-1980], Lélia Gonzalez [1935-1994], Carlos Hasenbalg [1942-2014] e Beatriz Nascimento [1942-1995]. A fase estaria marcada pela revisão da historiografia nacional e pela elaboração de uma literatura marginal e de contestação da validade de um sistema epistêmico único na qual valida algumas interpretações de Brasil encontradas nos cânones dessa literatura especializada.

Nos primeiros estudos sobre o negro no Brasil, observa-se que eles se processaram à margem das questões sociológicas e que tendiam à psicologia, à história e ao folclore. Nos trabalhos, destacava-se um conjunto de discursos que faz referência à formação da sociedade nacional. Entre eles, elenco: *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo*, trabalho organizado por Roger Bastide [1898-1974] e Florestan Fernandes [1920-1995]; *The negro in Northern Brazil*, de Otávio da Costa Eduardo; *The black Carib of Honduras*, publicado por Ruy Coelho, discípulo de Herskovits [1895-1963]; *Les élites de couleur dans une ville brésilienne*, estudo de Tales de Azevedo, e *O negro no Rio de Janeiro*, de Luiz de Aguiar da Costa Pinto [1920-2002]. As obras estariam sob influência de Raimundo Nina Rodrigues, Gilberto Freyre, Arthur Ramos, Alfred Métraux [1902-1963], Donald Pierson [1900-1995], Roger Bastide e Emilio Willems [1905-1997]. Esses, por sua vez, seriam tributários dos estudos de Sílvio Romero [1851-1914], Euclides da Cunha [1866-1909], Alberto Torres [1865-1917] e Oliveira Viana [1883-1951]. Todos esses autores são notadamente consagrados no campo intelectual brasileiro e referenciados como cânones das interpretações do Brasil.

Sabemos que, desde o século XIX, os negros buscaram, por meio de ações e intervenções, fazer parte dos debates de seu tempo, procurando forçar uma brecha no sistema escravista, com o intuito de garantir direitos para o seu grupo. Com esse objetivo, os negros faziam uso da insubordinação – quilombagem, revolta, criação de jornais, revistas e livros especializados – como rejeição tácita à coisificação de sua pessoa. Na segunda metade do século XX, a estratégia do Movimento Negro Acadêmico seria ocupar as universidades, por entendê-las como espaço de poder e espaço epistêmico privilegiados para transformação da representação social dos negros.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Segundo Alex Ratts (2009), o Movimento Negro de base acadêmica seria uma face do movimento negro contemporâneo que se configura no âmbito das universidades brasileiras com visibilidade restrita. Implica, por sua vez, o que Alex Ratts (2006) denomina de processo de formação da intelectualidade negra e do seu posicionamento diferenciado na academia.

A característica fundamental desse movimento seria articular outros movimentos políticos que não teriam nenhuma pretensão de usar um discurso científico, para tratar da prática social de conhecimento, imbricada em reflexões acerca da situação do negro na sociedade brasileira.

Na década de 1990, com a nova Constituição, ocorre o crescimento exponencial em direção à consolidação de uma série de reivindicações e críticas feitas em décadas anteriores. Foi a partir desse ponto de inflexão que passou a existir, no país, um interesse renovado pelos processos de resistência cultural e política, pela definição de grupos sociais e étnicos, pela afirmação de identidades coletivas e de novos sujeitos de direitos socioculturais. Em especial, refiro-me à ressignificação teórica e política do conceito de quilombo no Brasil. É sabido que a definição de quilombo passou a ter diferentes sentidos no tempo e no espaço da nação. A primeira acepção, publicada na legislação colonial, foi criada com objetivo de ser um instrumento de repressão contra os núcleos negros. No período republicano, abandona-se o caráter repressivo do conceito, e ele passa a ocupar um lugar de destaque nos discursos políticos e de resistência na época.

Na primeira metade do século XX, os trabalhos sobre o quilombo eram escassos e mantinham a perspectiva culturalista dos estudos religiosos. Nesse período, predominava o enfoque de resistência cultural nas obras de Melville Herskovits [1895-1963] e Roger Bastide [1898-1974]. Na segunda metade do mesmo século, a definição do núcleo negro ganha contornos de resistência política atrelada à ascensão dos movimentos de esquerda no mundo ocidental e à proliferação da leitura marxista na historiografia e nas ciências sociais no Brasil. Mais recentemente, a definição passou por uma reformulação sob a perspectiva cultural, racial e política dos movimentos negros, tornando o quilombo ícone da “resistência negra”. Ainda nesse século, a definição de quilombo ganha uma interpretação histórico-humanista com foco na resistência física e cultural da população negra no Brasil.

Os estudos em comunidades negras rurais nesse século culminaram com a redação incorporada à Carta Magna de 1988. A Constituição aprovada continha no texto uma formulação bastante sucinta sobre o quilombo: tratava da propriedade de terra e dispensava a ênfase na historicidade dos chamados remanescentes. Essa interpretação era uma tentativa de dar conta dos novos direitos abertos pelo artigo 68 (ADVT/CF-88).



A relação de continuidade, ou ao menos de implicação, entre as ressemantizações históricas e a ressemantização constitucional de quilombo estabelece uma espécie de genealogia para o artigo 68 (ADCT/CF-88), centrada no seu agenciamento enquanto símbolo ou metáfora tanto da “resistência negra” – razão de afirmação – quanto do desrespeito histórico infligido a esta população – razão de reparação. É no conjunto de regulamentos constitucionais que os chamados quilombolas passariam a ter direitos territoriais: ocupação das terras tradicionais com a garantia da titulação definitiva concedida pelo Estado brasileiro. Isso poderia ocorrer sem necessidade de nenhuma referência à preservação das diferenças herdadas, facilmente identificadas com a suposta manutenção do pretense isolamento geográfico e/ou social no tempo e no espaço da nação – como sugere o modelo de Fredrik Barth (Cf. Poutignat e Streiff-Fenart, 1998) de que raça não é igual à cultura.

A partir da Constituição de 1988, o quilombo passou a ter o significado de uma organização social em termos étnicos. O estudo do quilombo aponta para um campo específico de articulação envolvendo a produção intelectual e a ação coletiva em torno da mobilização de grupos que reivindicam a pertença étnica como forma de acesso ao direito à diferença cultural, à reprodução de práticas cotidianas – econômicas, sociais, culturais, políticas – e ao respeito aos saberes tradicionais. Tudo leva a crer que a identificação de grupos considerados étnicos envolva a referência ao passado. Ocorre, contudo, que essa ideia de uma origem comum, norteadas pela perspectiva histórica, tem mais a ver com a memória coletiva do que com a regressão sem limites a um tempo imemoriável. Essa forma de perceber as organizações sociais implica questionar a validade de noções com base na perspectiva de grupos remanescentes e aponta para a necessidade de considerar a história a partir de dimensões que incorporem o ponto de vista dos que aspiram à categoria étnica.

A definição de quilombo, por sua vez, não seria uma referência a resíduos ou resquícios arqueológicos ou comprovações biológicas, e não poderia ser reduzida a grupos isolados com uma população estritamente homogênea. Podemos inferir, portanto, que os núcleos negros nem sempre surgiram por meio de aglutinações de resistência ou de revoltas, e ainda por movimentos considerados insurrecionais ou rebelados. Pelo contrário, seriam sobretudo grupos com práticas cotidianas e modos de vida característicos com vistas a consolidar um território próprio. Em outras palavras, as



práticas sociais marcam uma singularidade na medida em que instituem uma territorialidade pelo uso comum da terra: a ocupação territorial toma como base os laços de parentesco e de vizinhança, em torno da organização de relações de solidariedade e de reciprocidade.

Finalmente, a noção de raça não se refere a um dado exclusivamente biológico, mas, como aparece na teoria antropológica contemporânea, a uma construção social envolvendo complexos critérios de clivagem. Pelo menos, é nessa direção que caminham os trabalhos que apontam a sobreposição das chamadas terras de preto a terras de índio. Essa afirmação estaria pautada na questão histórica de que, desde o período colonial, os índios eram nomeados de pretos e assim se reconheciam, até que uma proibição formal os separou com a intenção de instituir o mito das três raças. Por isso ainda parece oportuno fazermos um exame mais aprofundado do conceito de quilombo, considerando a sua origem e a sua evolução no tempo e no espaço da nação. Essa tarefa ajuda a compreender qual teria sido o papel dos núcleos negros no passado, o que levou a sua persistência na história nacional e qual significado recebe na contemporaneidade.

Ao término desse artigo, em que abordamos aspectos da trajetória intelectual de Beatriz Nascimento, não podemos ser omissos sobre a atualidade de suas ideias nos estudos das relações étnico-raciais. Creio que a recuperação da história e da memória do quilombo é fundamental para pensar a formação social e a identidade cultural brasileira. O quilombo foi e continua a ser uma representação persistente da marginalização histórica, geográfica, política, social, cultural de parcelas expressivas da população no Brasil, incluindo indígenas e alguns brancos. Nesse sentido, os núcleos negros contemporâneos – as comunidades negras rurais, as favelas urbanas – ainda podem ser considerados lugares de refúgio para todos os que vivem à margem da sociedade nacional, como pode ser constatado com os casos de repressão em áreas rurais e urbanas.

A violência é um recurso de que as elites brasileiras sempre se valeram a fim de assegurar a submissão dos grupos subalternos. Foi o que aconteceu aos africanos escravizados, aos aquilombados, aos refugiados do arraial de Canudos, bem como aos movimentos sociais negros, sem-terra e sem-teto. A violência no Brasil é histórica e deixou de ser um traço de uma época para tornar-se um atributo cultural em

praticamente todas as regiões do país. A perseguição, a suspensão da condição política ou o estado de exceção recai sobre parcelas expressivas da população brasileira, em particular nas camadas pobres, negras e faveladas. Incluem-se ainda os índios, camponeses, homossexuais e transexuais, ou seja, todos os que vivem à margem da sociedade. A violência brasileira é endêmica e se reproduz com a mesma facilidade com que é tolerada em todas as classes da sociedade, chegando ao ponto de tornar-se institucionalizada. É herança da nossa incapacidade de romper com o sistema de privilégios das classes mais favorecidas, em nome da garantia mais ampla dos direitos civis, sociais, políticos, culturais.

### REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os Quilombos e as novas etnias In: O'DWYER, Eliane Cantarino (Org). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002, pp. 43-82.

ARRUTI, José Maurício. Quilombos. In: SANSONE, Lívio; PINHO, Osmundo Araújo (Orgs.). *Raça: novas perspectivas antropológicas*. Salvador (BA): Associação Brasileira de Antropologia EDUFBA, 2008.

BHABHA, Homi. *O local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

CARNEIRO, Édison. Singularidades do quilombo. In: MOURA, Clóvis (Org.) *Os quilombos na dinâmica social do Brasil*. Maceió: EDUFAL, 2001.

FUNARI, Pedro Paulo de Abreu. A arqueologia de Palmares: sua contribuição para o conhecimento da história da cultura afro-americana In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1996.

GODELIER, Maurice. *O conceito de Tribo. Crise de um conceito ou crise dos fundamentos empíricos da Antropologia?* Horizontes da Antropologia. Lisboa: Edições 70, 1978, p. 130-40.

GONZALEZ, Lélia. A Mulher Negra na Sociedade Brasileira: uma abordagem político-econômico. In: MADEL, Luz. (org.). *O lugar da Mulher: Estudos sobre a condição feminina na sociedade atual*. Rio de Janeiro: Graal, V.1, 1982, (Coleção Tendências).

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. 2 Edition. London: Verso, 1985.

MOURA, Clóvis. *Rebeliões da senzala: Quilombos, Insurreições e Guerrilhas*. Porto Alegre, Editora Mercado Aberto, 1988.

\_\_\_\_\_. *Sociologia política da guerra camponesa de Canudos: da destruição do Belo Monte ao aparecimento do MST*. São Paulo: Editora Popular, 2000.

A quilombagem como expressão de protesto radical. In: MOURA, Clóvis (Org.) *Os quilombos na dinâmica social do Brasil*. Maceió: EDUFAL, 2001.

MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do quilombo em África. In: MOURA, Clóvis (Org.) *Os quilombos na dinâmica social do Brasil*. Maceió: EDUFAL, 2001.

NASCIMENTO, Abdias do. *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1980.

\_\_\_\_\_. *O Negro Revoltado*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2ª. Ed., 1982a.

NASCIMENTO, Beatriz. *Por uma história do homem negro*. Revista de Cultura Vozes. 68(1), 1974a, pp. 41-45.

\_\_\_\_\_. *Negro e racismo*. Revista de Cultura Vozes. 68 (7), 1974b. pp. 65-68.

\_\_\_\_\_. *A mulher negra no mercado de trabalho*. Jornal Última Hora, Rio de Janeiro, 25 de julho, 1976a.

\_\_\_\_\_. *O negro visto por ele mesmo*. Rio de Janeiro, Revista Manchete, setembro, 1976b, p.130-131.

\_\_\_\_\_. *O Quilombo do Jabaquara*. Revista de Cultura Vozes 3, 1979, pp. 176-178.

\_\_\_\_\_. *My internal blackness*. Journal Village Voice, Nova Iorque, 1982b.

\_\_\_\_\_. *Kilombo e memória comunitária: um estudo de caso*. Rio de Janeiro, Estudos Afro-Asiáticos 6-7, 1982c, pp. 259-265.

\_\_\_\_\_. *O conceito de quilombo e a resistência cultural negra*. Afrodiáspora Nos. 6-7, 1985, pp. 41-49.

\_\_\_\_\_. *Daquilo que se chama cultura*. Jornal IDE. No. 12. Sociedade Brasileira de Psicanálise, São Paulo. Dezembro, 1986, p. 8.

\_\_\_\_\_. *A mulher negra e o amor*. Jornal Maioria Falante. No. 17, Fev – março, 1990, p. 3.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. Seguindo de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: UNESP, 1998.

RATTS, Alecsandro (Alex) J. P. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Instituto Kuanza; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

\_\_\_\_\_. Encruzilhadas por todo percurso: individualidade e coletividade no movimento negro de base acadêmica. In: PEREIRA, Amauri Mendes; SILVA, Joselina da. (Org.). *Movimento Negro Brasileiro: escritos sobre os sentidos de democracia e justiça social no Brasil*. Belo Horizonte-MG: Nandyala Livros e Serviços Ltda, 2009, v. 1, p. 81-108.

VINHAS, Wagner. *Narrativas em Negociação: o caso da invenção das tradições em Salvador*, 2010. (Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal da Bahia, UFBA, Salvador.

*Outras Referências*



NASCIMENTO, Maria Beatriz. *O Quilombo e a historiografia* In: Quinzena do Negro, 1977, São Paulo. (mimeo). Arquivo Nacional. Fundo Maria Beatriz Nascimento, Caixa 29, Código de Referência BR NA, RIO 2D.

\_\_\_\_\_. *Quilombos: mudança social ou conservadorismo?* 1978, Rio de Janeiro. (mimeo). Arquivo Nacional. Fundo Maria Beatriz Nascimento, Caixa 23, Código de Referência BR NA, RIO 2D.

\_\_\_\_\_. *Sistemas sociais alternativos organizados pelos negros: dos quilombos às favelas.* (mimeo), 1981. Arquivo Nacional. Fundo Maria Beatriz Nascimento, Caixa 22, Código de Referência BR NA, RIO 2D.

\_\_\_\_\_. *Transcrição do filme Ôrí.* 1982d, São Paulo. (mimeo). Arquivo Nacional. Fundo Maria Beatriz Nascimento, Caixa 20, Código de Referência BR NA, RIO 2D.

\_\_\_\_\_. *Introdução ao conceito de quilombo.* 1985, Rio de Janeiro, (mimeo). Arquivo Nacional. Fundo Maria Beatriz Nascimento, Caixa 14, Código de Referência BR NA, RIO 2D.

*Recebido em janeiro de 2018*  
*Aprovado em março de 2018*