



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS
FACULDADE INTERCULTURAL INDÍGENA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO E
TERRITORIALIDADE**

LUCIMAR DE SOUZA ARGUELHO

**SER QUILOMBOLA É BOM? INVISIBILIZAÇÃO, MEMÓRIA E RESISTÊNCIA
DAS COMUNIDADES SÃO MIGUEL E FAMÍLIA CARDOSO EM MATO
GROSSO DO SUL**

JANEIRO, 2026

LUCIMAR DE SOUZA ARGUELHO

**SER QUILOMBOLA É BOM? INVISIBILIZAÇÃO, MEMÓRIA E RESISTÊNCIA
DAS COMUNIDADES SÃO MIGUEL E FAMÍLIA CARDOSO EM MATO
GROSSO DO SUL**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Educação e Territorialidade da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) para a obtenção do título de mestre em Educação e Territorialidade.

Orientador: Prof. Dr. Walter Roberto Marschner

Área de concentração: Desenvolvimento e Políticas Públicas

Linha de Pesquisa: Territorialidade e Educação

JANEIRO, 2026

LUCIMAR DE SOUZA ARGUELHO

**SER QUILOMBOLA É BOM? INVISIBILIZAÇÃO, MEMÓRIA E RESISTÊNCIA
DAS COMUNIDADES SÃO MIGUEL E FAMÍLIA CARDOSO EM MATO
GROSSO DO SUL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação e Territorialidade (PPGET/FAIND) da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), como requisito parcial para obtenção do título de Mestra em Educação e Territorialidade.

Aprovada em: 12 de maio de 2026.

Prof. Dr. Walter Roberto Marschner – Orientador

Profa. Dra. Jeanne Mariel Brito de Moura Maciel

Profa. Dra. Lauriene Seraguza Olegário e Souza

Profa. Dra. Edir Neves Barboza

Prof. Dr. Anderbio Marcio Silva Martins

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

A694s Arguelho, Lucimar De Souza

SER QUILOMBOLA É BOM? INVISIBILIZAÇÃO, MEMÓRIA E RESISTÊNCIA DAS
COMUNIDADES SÃO MIGUEL E FAMÍLIA CARDOSO EM MATO GROSSO DO SUL: SER
QUILOMBOLA É BOM? INVISIBILIZAÇÃO, MEMÓRIA E RESISTÊNCIA DAS
COMUNIDADES SÃO MIGUEL E FAMÍLIA CARDOSO EM MATO GROSSO DO SUL
[recurso eletrônico] / Lucimar De Souza Arguelho. -- 2026.

Arquivo em formato pdf.

Orientador: Prof. Dr. Walter Roberto Marschner.

Dissertação (Mestrado em Educação e Territorialidade)-Universidade Federal da Grande
Dourados, 2026.

Disponível no Repositório Institucional da UFGD em:
<https://portal.ufgd.edu.br/setor/biblioteca/repositorio>

1. Quilombo.. 2. Memória. 3. . Resistência.. 4. Invisibilização. 5. Identidade.. I. Marschner, Prof.
Dr. Walter Roberto. II. Título.

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

©Direitos reservados. Permitido a reprodução parcial desde que citada a fonte.

DEDICATÓRIA

In memoriam de minha avó Catarina e de minha mãe Tereza, mulheres que ancestralizaram, que permanecem vivas em minha memória, em meus afetos e em tudo aquilo que me ensinaram ao longo da vida. As oportunidades de estudo lhes foram negadas, mas isso não as impediu de construir saberes, criar suas famílias e transmitir valores que atravessaram gerações. Embora suas presenças físicas já não estejam entre nós, suas vozes continuam ecoando em minha trajetória, iluminando meus caminhos e fortalecendo minha caminhada como mulher negra, mãe, professora, pesquisadora e ativista comprometida com a luta para que outras mulheres possam ocupar espaços historicamente negados e construir suas próprias trajetórias.

Às minhas filhas, Rutele Arguelho Ono, Tamara Arguelho e Myrelle Arguelho, dedico esta conquista com todo o amor que habita meu coração. Vocês foram minha força nos momentos de cansaço, minhas razões para continuar quando os desafios pareciam maiores do que meus sonhos.

Cada página escrita carrega também um pouco de vocês, das renúncias que compartilhamos, das ausências necessárias e do amor que sempre nos manteve unidas. Que esta conquista lhes mostre que a educação, a perseverança e a coragem podem transformar destinos.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Walter Roberto Marschner, expresso minha sincera gratidão pelo respeito, pela escuta e pela confiança com que acolheu esta pesquisa e minha trajetória. Como mulher negra pesquisadora e ativista, desenvolvi um trabalho que problematiza as relações raciais, o racismo estrutural e os processos de invisibilização das populações negras. Em nenhum momento minhas convicções ou minha atuação política foram tratadas como obstáculos à pesquisa. Pelo contrário, foram respeitadas como parte constitutiva de minha trajetória e do lugar a partir do qual construo esta investigação.

Agradeço pela confiança depositada em mim, pela liberdade intelectual concedida, pela leitura compartilhada e pelo incentivo constante. Sua presença nesta caminhada reafirmou minha crença de que alianças construídas com respeito, honestidade e compromisso com a justiça social são capazes de produzir transformações reais.

Levarei comigo não apenas os ensinamentos acadêmicos, mas também o exemplo de uma orientação pautada na ética, no diálogo e na humanidade.

Dedico ainda esta dissertação às mulheres negras que vieram antes de mim, especialmente às minhas ancestrais afro-indígenas, que resistiram ao racismo, à exclusão e aos silenciamentos impostos pela história. Delas herdei a força para continuar, a coragem para enfrentar os desafios e a convicção de que ocupar espaços de conhecimento também é um ato de resistência.

Filha de uma trajetória marcada por desigualdades e lutas, compreendo que esta dissertação não é apenas uma conquista individual. Ela é fruto de uma caminhada coletiva, construída por muitas mãos, muitas vozes e muitas histórias de resistência.

Por fim, dedico este trabalho à menina negra que um dia fui. Àquela que cresceu sem encontrar sua história nos livros, mas que nunca deixou de acreditar no poder transformador da educação. Que ela possa olhar para esta conquista e compreender que seus sonhos sobreviveram. Esta dissertação é mais do que uma pesquisa acadêmica.

É memória, ancestralidade, resistência, pertencimento e compromisso com as gerações que vieram antes de mim e com aquelas que ainda virão.

A todos que fazem parte desta história, minha eterna gratidão.

AGRADECIMENTOS

À Comunidade Quilombola São Miguel e à família Cardoso, protagonistas desta pesquisa, expresso minha profunda gratidão pela confiança, pelo acolhimento e pela generosidade com que compartilharam suas memórias, histórias de vida, saberes e experiências.

Ao longo desta caminhada, fui recebida com respeito e afeto. Cada conversa, cada relato e cada lembrança compartilhada contribuíram não apenas para a construção desta dissertação, mas também para ampliar minha compreensão sobre memória, ancestralidade, identidade e território.

As narrativas que me foram confiadas revelam trajetórias marcadas pela resistência, pelo pertencimento e pela preservação de saberes transmitidos entre gerações. Histórias que reafirmam a importância das comunidades quilombolas na construção da memória coletiva e da história brasileira.

Considero a Comunidade Quilombola São Miguel e a família Cardoso protagonistas deste trabalho, pois esta pesquisa foi construída a partir de suas vozes, experiências e conhecimentos. Espero que este estudo contribua para o reconhecimento e a valorização de suas histórias, de seus territórios e de seus legados.

Meu respeito será permanente por permitirem que eu dialogasse com parte de suas memórias e trajetórias, tornando possível a realização desta pesquisa.

Quando os povos quilombolas falam de território, não falam apenas de terra para produzir, mas de um espaço onde a ancestralidade organiza a vida, a memória sustenta a coletividade e o futuro é pensado a partir do chão onde se pisa. É por isso que o colonialismo insiste em nos retirar do território: porque sem ele não existimos do nosso jeito. O território é o corpo da terra e nós somos parte desse corpo. Arrancar um povo do seu território é como arrancar um órgão vital: o corpo adoece, definha e morre.

Antônio Bispo dos Santos (Nego Bispo, 2015)

RESUMO

Esta dissertação analisa os processos de invisibilização que marcam as comunidades quilombolas em Mato Grosso do Sul, a partir da problematização da pergunta “Ser quilombola é bom?”. O objetivo é examinar a construção e o reconhecimento da formação identitária em duas comunidades situadas em contextos distintos: São Miguel, comunidade rural localizada em Maracaju-MS, e Família Cardoso, comunidade em contexto urbano Nioaque - MS. Adota-se a análise comparativa para compreender como diferentes condições territoriais e sociais influenciam a formação identitária. A metodologia baseia-se na história oral e na pesquisa de campo, valorizando as narrativas e memórias dos moradores como fontes centrais. O referencial teórico aborda o racismo estrutural e o pacto da branquitude, a racialização do território e a identidade como posicionamento político. Os resultados indicam que as políticas fundiárias brasileiras historicamente mantêm estruturas excludentes. Conclui-se que a identidade quilombola se constitui na liberdade coletiva, na memória, na liderança feminina e nos vínculos ancestrais como elementos de resistência e autoafirmação territorial.

Palavras-chave: Quilombo. Memória. Resistência. Invisibilização. Identidade. Mato Grosso do Sul.

ABSTRACT

This dissertation analyzes the processes of invisibility that mark quilombola communities in Mato Grosso do Sul, starting from the problematization of the question "Is being quilombola good?". The objective is to examine the construction and recognition of identity formation in two communities located in distinct contexts: São Miguel, a rural community located in Maracaju-MS, and Família Cardoso, a community in an urban context in Nioaque-MS. A comparative analysis is adopted to understand how different territorial and social conditions influence identity formation. The methodology is based on oral history and field research, valuing the narratives and memories of the residents as central sources. The theoretical framework addresses structural racism and the pact of whiteness, the racialization of territory, and identity as a political positioning. The results indicate that Brazilian land policies have historically maintained exclusionary structures. It is concluded that quilombola identity is constituted by collective freedom, memory, female leadership, and ancestral entail as elements of resistance and territorial self-affirmation.

Keywords: Quilombo. Memory. Resistance. Invisibility. Identity. Mato Grosso do Sul.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 Tabela -Taina Aragão /Jornalista ambiental /2022

Figura 2 Mapa produzido Sub-racial/2022.

Figura 3 Mapa produzido pela pesquisadora/2025

Figura 4 Mapa área quilombo Família Cardoso /Nioaque-MS

Figura 5 Mapa área quilombo São Miguel- Maracaju-MS

LISTAS FOTOS

Figura 1 - foto. (Devoção as crianças a o Santo festeiro São Pedro- Família Cardoso)

Figura 2 - foto cedida para publicação (festa de São Pedro- Família Cardoso)

Figura 3 – foto Joaquina Gonsalves de Souza – cedida arquivo familiar

Figura 4 - foto arquivo pesquisa de campo (2025)

Figura 5 - foto arquivo pesquisa de campo (2025)

Figura 6 - foto Raquel Pires Campos) agroextrativismo /sustentável (2021)

Foto 7 - arquivo pesquisa campo (2025)

SIGLAS

ADCT - Ato das Disposições Constitucionais Transitórias

CONAQ -Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Quilombolas

CONEQ

CEDENPA - Conselho de Desenvolvimento da População Negra do Estado de São Paulo.

FAMASUL - Federação da Agricultura e Pecuária de Mato Grosso do Sul

FCP - Fundação Cultural Palmares

MNU - Movimento negro unificado

PT - Partido dos trabalhadores

PNAD - Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios

IBGE- Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

IHS- Instituto Histórico Social -MS

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO I	29
A LÓGICA DA ESTRUTURA COLONIZADORA	29
1.1 Ressignificando o quilombo	29
1.2 O racismo estrutural brasileiro	32
1.3 Construção e evolução da identidade desde a escravidão	35
1.5 O pacto da branquitude - Herança do colonialismo	40
1.6 Branquitude e o acesso à terra – Racialização	42
CAPÍTULO 2	46
TERRITÓRIO RACIALIZADO E IDENTIDADE QUILOMBOLA	46
2.1 Identidade negra coletiva.....	50
2.2 A naturalização e narrativa da história negra colonizada ..54	Erro! Indicador não definido.
2.3 Territorialidade - território racializado	54
2.5 Consciência de pessoas livres.....	59
CAPÍTULO 3 - REMANESCENTES DE QUILOMBOS	62
3.1 Quilombos no MS: Aquilombamento no Mato Grosso Sul	64
3.2 Invisibilização	67
3.3 Uma análise das políticas públicas de titulação: Morosidade e avanços.....	69
3.4 Será que ser quilombola é bom?.....	71
4. “OS CARDOSOS” BREVE HISTÓRICO	81
4.1 A terra não é doada, é herança	83
4.2 Os desafios enfrentados para permanecer na terra	85
4.3 A formação da identidade negra urbana	88
CAPITULO 5	96
5. COLÔNIA QUILOMBOLA SÃO MIGUEL	96
5.1 Maracaju lugar de chegada e partida.....	97
5.2 Joaquina Gonçalves de Souza: A identidade da Comunidade Negra Camponesa Quilombola.....	100
5.3 Nós somos reconhecidos, somos quilombolas!	105
5.4 Nossa terra, a nossa comunidade	107
5.5 Do Consumo Próprio ao Comércio: A Mudança na Produção Agrícola familiar	110
5.6 A falta de escola na comunidade	116
CAPÍTULO 6	120
6. ANÁLISE E CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	120
6.1 Encaminhamentos para futuras pesquisas.	124
REFERÊNCIAS.....	125

INTRODUÇÃO

Desde a Constituição Federal de 1988, especialmente por meio do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), o termo “quilombo” passou a ser reconhecido juridicamente como símbolo de resistência e identidade cultural, assegurando às comunidades remanescentes o direito à propriedade de suas terras. Esse reconhecimento ativou um novo¹ olhar sobre as comunidades negras remanescentes, deslocando-as de uma condição de invisibilidade histórica para o campo dos direitos. A pesquisa propõe a reflexão sobre a formação e a trajetória da formação identitária no Mato Grosso do Sul, bem como as ressignificações pelas quais essas comunidades quilombolas são atravessadas.

Essa abordagem permite que as narrativas e a história narradas sejam incorporadas a partir da memória coletiva e estrutura o território. Seguindo uma série de oposições pertinentes na formação destas duas comunidades no Mato Grosso do Sul: A Colônia de São Miguel e a Família Cardoso, essas comunidades evidenciam o quilombo, enquanto categoria histórica e social.

Algumas perguntas formam a narrativa da análise explorada: Como a comunidade é afetada pela sua história, enquanto reconhecidos como comunidade de remanescentes dos povos escravizados? Como as políticas públicas de reconhecimento e titulação de terras quilombolas afetam a consciência de identidade e pertencimento dos quilombolas? E a forma as políticas efetivadas influenciam na autoestima e a confiança dos quilombolas em sua identidade diante a sociedade?

Os territórios passam por permanente processo de construção e sentido de pertencimento. Por isso a importância do reconhecimento identitário e da ressignificação da historiografia na preservação memória cultura da população negra camponesa no estado.

¹ Constituição Federal de 1988 – Artigo 68 ADCT

ATO DAS DISPOSIÇÕES CONSTITUCIONAIS TRANSITÓRIAS

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

Ao desenvolver esses argumentos, introduzo as complexidades na formação destes territórios e examino alguns aspectos contraditórios nos quais os territórios quilombolas são colocados. Ao desenvolver esses argumentos, introduzo as complexidades na formação desses territórios e examino alguns aspectos contraditórios que marcam sua trajetória histórica. Os territórios quilombolas são compreendidos, nesta pesquisa, como espaços vivos de memória, nos quais se preservam experiências, saberes e narrativas fundamentais para a compreensão da formação social e territorial de Mato Grosso do Sul.

Neste contexto, argumento que a memória colonizadora analisada nesta dissertação se refere à forma como a história do Brasil foi construída e narrada, muitas vezes silenciando ou distorcendo as experiências de formação território nas perspectivas das comunidades tradicionais quilombolas no Estado do Mato Grosso do Sul.

Os quilombos têm como base histórica comunidades de resistência e sobrevivência criadas por escravizados africanos e seus descendentes no Brasil, que lutaram contra a escravidão e a opressão. O imaginário desta memória coletiva é revisitado como um conjunto de referências históricas comuns, que permitem a reprodução inventiva das narrativas básicas de fundação do território.

Muitos teóricos/as apontam que a questão quilombola é complexa e multifacetada, envolvendo aspectos históricos, culturais e políticos construída pelo imaginário eurocêntrico, Segundo Andrei (2007, p. 8). “Quando pensamos na história da África, conforme ela é ensinada nas escolas brasileiras, pensamos imediatamente na escravidão dos povos negros. E paramos aí” ao colocarmos a história do continente africano desta forma, instituímos como único horizonte de referência histórica a barbárie que essa abordagem simplista e reducionista traz. Ela não apenas distorce a complexidade da história africana, mas perpetua estereótipos e ignora todo um continente, se concentrando apenas na escravidão.

Portanto, ao analisar a memória colonizadora e a realidade dos territórios quilombolas, posso refletir sobre a necessidade de uma abordagem mais crítica

e inclusiva na narrativa da história destes territórios enquanto arquivo a ser descoberto.

Essa perspectiva permite compreensão e a importância dos territórios quilombolas na contemporaneidade como espaços simbólicos de preservação dos saberes culturais. Entender como essas comunidades têm sido capazes de reconstruir e ressignificar suas trajetórias e identidades, práticas culturais apesar da opressão e apagamento histórico.

Lembrando que a negação dos Quilombos na época colonial, não é diferente da atualidade. Os territórios dos povos originários e quilombolas são espaços vivos que desempenham um papel fundamental na preservação da floresta. Na restauração do meio ambiente. Sendo sua contribuição pontos de pesquisas e referenciadas;

Área Preservada - % da área total (a)							
Ocupação tradicional	Amazônia	Cerrado	Mata Atlântica	Caatinga	Pantanal	Pampa	Brasil
Terra Indígena	95	89	37	46	85	72	89
Quilombo	56	68	37	43	-	55	49
UC - OT permitida	95	91	85	49	-	-	94
UC - OT tolerada	97	57	50	89	-	-	88
UC - OT não permitida	97	87	83	87	98	69	87
UC sem restrição	70	57	42	67	-	65	55

Imagem 1 tabela -Taina Aragão /Jornalista ambiental /2022

Os dados reforçam que esses territórios constituem espaços fundamentais para a conservação das florestas, das nascentes e dos recursos naturais, demonstrando que os modos tradicionais de ocupação e uso da terra contribuem significativamente para a manutenção dos ecossistemas. Assim, a preservação ambiental aparece diretamente associada à permanência dessas comunidades em seus territórios.

Nesse sentido, a imagem contribui para problematizar a histórica negação dos direitos territoriais de povos indígenas e quilombolas, evidenciando uma contradição: ao mesmo tempo em que esses territórios desempenham papel estratégico na conservação ambiental, suas populações continuam enfrentando conflitos, pressões externas e dificuldades para garantir seus direitos territoriais e sociais.

Estes mesmos espaços de vivência e cultura dos povos libertos e remanescentes dos povos escravizados seguem julgados como um lugar que tinha organizações criminosas, a todo tempo estigmatizados pela má fama de serem criadores de atritos, e que segundo, Antônio Bispo dos Santos (2023):

É sabido que o povo da África, ao chegar ao Brasil, imediatamente se rebelou contra os colonizadores, deles escapando de várias maneiras: adentrando-se pelas matas virgens, reconstituindo os seus modos de vida em grupos comunitários contra colonizadores, formando comunidades em parceria com os povos nativos, em determinados casos organizados como nômades, outras vezes ocupando um território fixo (BISPO, 2023, p. 27).

Portanto, essas comunidades, pelo grau de enfrentamento e resistência que faziam aos colonizadores, ganharam repercussão histórica e até a atualidade permanecem em resistência na luta pela titulação de suas terras. A perseguição contínua às comunidades quilombolas é um ato sistêmico capitalista, como afirma Bispo (2023). Tem unicamente o apagamento do modo de vida e das expressões culturais dos territórios, ou seja, suas formas de resistência e auto-organização comunitária.

Nesse contexto, o direito à memória e às informações que permitem pensar suas identidades é um direito constitucional conquistado que todas as pessoas têm. Como afirma Larchert (2013, p. 9), é a construção do território específico quilombola como expressão de uma “epistemologia da resistência” que está no pertencimento à natureza e na recorrência à memória para ligar os mundos disjuntos.

Em outras palavras, a memória pode ser usada como uma ferramenta para superar as divisões e desconexões entre diferentes mundos ou perspectivas, permitindo uma compreensão mais profunda e integrada da experiência coletiva. Isso é especialmente importante para as comunidades quilombolas, que têm uma história rica a ser contada e uma cultura diversa que tem fortalecido a identidade de seus membros de diversas maneiras. Ao buscar reproduzir suas vivências e valores compartilhados, essas comunidades demonstram a resiliência e a capacidade de sobrevivência que as caracterizam como iguais e diferentes em sua formação.

Essa perspectiva de diferentes formas de resistências e de construção de identidade é fundamental para entender o conceito de "quilombo" em sua complexidade. Pode ser relacionada à noção de "ecologia dos saberes" proposta

por Boaventura de Sousa Santos (2007). Boaventura (2007, p. 78) sugere que os diferentes saberes e conhecimentos podem ser interconectados e valorizados de forma a criar uma compreensão mais ampla e diversa da realidade.

Neste mesmo pensamento de ressignificação do que é o “quilombo” como “corpo território”, e não apenas um lugar de escravizados fugidos e livres, é que se assegura e passa a se usar “O Aquilombar ou aquilombamento”, que significa reunião fraterna, solidariedade, convivência, comunhão existencial, lugar de reconhecimento.

Conforme as visões de Abdias Nascimento (2002) e Beatriz Nascimento (2006), esta última afirma que “Falar dos quilombolas e do/as quilombolas no cenário político atual é, portanto, falar de uma luta política e, conseqüentemente, uma reflexão científica em processo de construção” (LEITE, 2000, p. 333).

No primeiro capítulo desta dissertação, são trazidas algumas referências teóricas fundamentais para um entendimento prévio das categorias trabalhadas. Em seguida, foi inserida à discussão uma abordagem mais geral sobre os processos de configuração da formação dos territórios racializados. O terceiro capítulo procuro responder à formação e afirmação identitária de duas (2) comunidades “remanescente de quilombo” no Mato Grosso do Sul, em diferentes processos de reconstrução e titulação. No quarto e quinto capítulo trago dados do estudo de caso e análise da narrativa.

Portanto, busco explorar os processos de construção de territorialidade e identidade dessas comunidades, destacando suas práticas, valores e representações em comum e como essas formas de afirmação de sua autonomia está posta frente ao Estado. A ênfase está em compreender como essas comunidades se organizam e se posicionam em relação ao poder estatal, reafirmando suas identidades e direitos já conquistados.

Ao pesquisamos as narrativas e os processos opondo-se a uma história única de formação territorial, damos protagonismo aos sujeitos diversos ao Estado, a coletividades autônomas que cultivam valores, práticas e representações para a perpetuação de uma territorialidade.

Já que as comunidades remanescentes de quilombos integram os grupos étnico-raciais que constituem os Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz

Africana no Mato Grosso e agora fazem parte do recente Estado do Mato Grosso do Sul, muitas dessas comunidades ainda se encontram em processo de reconhecimento e titulação por parte do Governo Federal.

E somente serão reconhecidas as comunidades que obtiveram uma trajetória histórica própria. São aquelas dotadas de relações territoriais específicas e relacionadas a uma ancestralidade negra de origem africana que resistiram à opressão histórica sofrida no período escravista ou no período pós-abolição.

Nesse sentido, é assegurado que grupos étnico-raciais segundo critérios de auto atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, tem presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida (Artigo 2º do Decreto n. 4.887, de 20 de novembro de 2003).

A memória como identidade

Este memorial é um testemunho da minha jornada de resiliência, olhando, a pessoa que eu era no passado compreendendo melhor o que sou hoje, e o compromisso que firmei comigo mesma. O que se leva nessa vida não são as conquistas em si, são os aprendizados, consciência da herança ancestral, e a contribuição para saber do outro.

Sou Lucimar de Souza Arguelho, conhecida com o nome social de 'Luhhara', nome batizado pelos meus Orixás das Matas, Oxóssi (umbanda), filha de homem negro retinto e uma mulher negra não retinta (afro indígena), ambos filhos de remanescentes dos povos escravizados e trabalhadores rurais.

Como mulher negra professora ativista do movimento negro, sinto a necessidade de resgatar a história da minha infância e da comunidade onde arredores cresci. A escola onde fui alfabetizada aos 8 anos não me proporcionou acesso à história do estado onde nasci e me criei, especialmente no que diz respeito à contribuição e à presença negra escravizada, incluindo a rica história dos povos negros quilombolas do Mato Grosso do Sul.

Essas comunidades quilombolas, como a Colônia Negra Quilombola São Miguel, localizada em Maracaju-MS, comunidade Camponesa Negra quilombola família Cardoso- Nioaque em MS, que são os núcleos da minha pesquisa, têm

uma história de resistência e luta pela terra e pela identidade quilombola. No entanto, essa história muitas vezes é invisibilizada ou distorcida nos currículos escolares.

Essa experiência pessoal me motivou a buscar conhecimento e a lutar pela inclusão da história e da cultura afro-brasileira, incluindo a história dos quilombolas, no currículo escolar. Acredito que é fundamental que as escolas ofereçam uma educação que reflita a diversidade da sociedade brasileira e valorize a contribuição de todos os grupos étnicos, especialmente os afro-brasileiros e os quilombolas.

Ao resgatar essa história, busco não apenas preencher as lacunas do meu próprio conhecimento, mas também contribuir para que outras crianças negras e quilombolas tenham acesso a uma educação que as valorize e as empodere. Acredito que, ao conhecer e valorizar nossa história e cultura, podemos construir memórias.

Minha jornada como mulher negra, mãe solteira e militante e ativista do movimento negro feminista tem sido marcada por desafios de superar o racismo, porque ele estrutura as relações sociais, engendra as instituições, cria formas e sujeitos e mobiliza afecções entre minhas lágrimas e sorrisos.

Lutas perdidas e vitórias como ponto forte da minha personalidade, desde muito criança aprendi e ressignificar minha trajetória como mulher negra feminista, e de líder do movimento de mulheres negras e dos direitos humanos em uma sociedade extremamente conservadora e coronelista que é o estado do Mato Grosso do Sul.

Percebe-se que não seria fácil descrever de forma verossímil, cada passo da trajetória de um grupo familiar negro da região fronteira, que durante o período de infância, foi testemunha do contrato de trabalho firmado entre meus pais e seus patrões que se deslocavam entre outras tantas outras propriedades.

Realidades das trajetórias de muitos destes trabalhadores negros que para garantir a própria sobrevivência e de sua família, produzem estratégias, tanto no “lugar de origem”, como no “lugar de destino”. Firmando que não são agentes migratórios e passivos dos fatores de “expulsão” ou “extração”, são agentes suas condições de vida. Os fatores de expulsão estão relacionados à

concentração da terra, à violência, à pobreza e à negação de direitos, que limitam as condições de permanência nos territórios de origem. Já os fatores de extração referem-se à incorporação dessa força de trabalho em diferentes atividades econômicas, muitas vezes marcadas pela exploração e pela precarização. Nesse contexto, os deslocamentos não podem ser compreendidos como movimentos passivos, mas como respostas construídas pelos próprios sujeitos diante das condições históricas que atravessam suas vidas.

A trajetória aqui descrita assemelha à de muitas outras mulheres negras Sul-mato-grossenses. A resistência que emprego nesta escrita é sobre nós e é um convite para que você também se junte a mim nessa caminhada em busca de justiça e afirmação da nossa existência nesse aquilombamento da memória.

Todas as mulheres negras da minha família são de origem rural, foram mulheres trabalhadoras braçais do campo, agricultoras, domésticas, lavadeiras, diaristas, e babás, ama de leite dos seus filhos e dos filhos das suas patroas. Muitos têm em sua família um apadrinhamento de uns dos filhos pelos patrões, por nascimento, quando nasciam pelas mãos das parteiras, quase sempre a mulher mais velha negra da fazenda, ou por ter dividido o colo, cuidados ou os seios fartos de leite de suas mães pretas. Uma construção muito comum entre familiar de origem africana e indígena paraguaia no Mato Grosso do Sul.

Nasci e fui criada nos fundos das fazendas onde meus pais sempre trabalharam fazendo serviços gerais, tropeiro a capataz (gerente), a minha mãe foi empregada doméstica e cozinheira, lavadeira.

Desde muito cedo observei meus pais obedecerem, o que lhes mandava fazer, sem contestar. Assim como todos os outros irmãos meus mais novos, nasceram na “roça” sendo parteiro meu pai.

Assim vivemos em uma casinha feita de barro, afastada da sede, próximo ao rio, lugar destinado a trabalhadores e pequeno produtores rurais (meeiros, diaristas). Foi assim que vivi minha infância. Na qual muitas destas vezes, desde muito nova de idade tinha consciência que meus pais estavam sendo explorados e castigados pela vida, trabalhando dia e noite sem ao menos reclamar.

Quantas vezes vi meus pais sendo expulsos daquele lugar, deixando tudo para trás, sem nada de lá levar. E por não ter um salário garantido, o trabalho

era trocado por um mínimo de dinheiro, por um quilo de farinha de trigo, o que para minha mãe era de grande valia. Um quilo de farinha fazia diferença no prato de seus filhos.

As memórias desencadeiam lembranças dolorosas de uma propriedade coletiva alienável. Era com um fio condutor das experiências que ao longo da vida, possibilitava investigar o mundo a sua volta e própria prática e produzir novos saberes. E conforme analisa Benjamim (1987, p 205), “contar uma história sempre foi arte de conta-la de novo e ela se perde quando as histórias não são mais conservadas”. Podemos considerar o homem como espelho de vivência, pois marcamos nossas histórias de vida pelas nossas incessantes buscas de resposta entre encontro e desencontros, revemos crenças e valores até que alguém as desfaz.

Durante muito tempo cresci ouvindo mensagens de que não era boa o suficiente, e não era bonita o suficiente, e nem era inteligente. “... Os negros e as negras, devido à mentalidade escravocrata ainda vigente, são encarados como seres intrinsecamente inferiores.” já dizia Freire (2013, p. 161). Essa mentalidade e crença de raça inferior me fizeram questionar minha própria identidade e valor, o porquê de não sermos aceitos em uma sociedade que não éramos vistos como iguais, e sim marginalizados, assunto este que causou incômodo por um longo tempo.

Somente quando cheguei à universidade, descobri o movimento negro feminista, comecei a entender as diferenças demarcadas pelo sistema hierárquico colonialista, que se estrutura nas divisões de gênero, e econômica a partir de fatos atemporais que envolvem todo esse processo de apagamento histórico da origem negra afrodescendente.

E como pontua Sant’ Ana (2005, p.42) “... O racismo não surgiu de uma hora para outra. Ele é fruto de longo processo de amadurecimento, objetivando usar a mão de obra barata através da exploração dos povos colonizados”. Esse processo instaurado de oprimido e opressor. Esse processo caracterizou-se pela expropriação dos territórios ancestrais dos povos originários e pelo apagamento sistemático das identidades culturais dos africanos sequestrados e escravizados. Os povos indígenas resistiram à colonização, enfrentando massacres, deslocamentos forçados e diversas formas de violência.

Paralelamente, milhões de africanos foram retirados compulsoriamente de seus territórios de origem e submetidos ao trabalho escravizado, constituindo um dos pilares da economia colonial brasileira.

Durante minha graduação, o processo de intensa leitura, tive acesso a teóricos que me ajudaram a enxergar além das minhas experiências. Foi como se eu tivesse encontrado outras mulheres negras que compartilhavam das mesmas dúvidas e questionamentos, e que evocavam as condições históricas que moldaram a origem familiar negra. Essa conexão me permitiu sentir-me menos sozinha e mais conectada às minhas raízes.

Nessa mesma necessidade de enxergar o outro como igual e outros que lutam por visibilidade, em depoimentos, em seminários, muitas vezes dolorosos e chorosos, me fizeram ver os meus próprios medos. Os debates e a teoria em sala de aula me fizeram compreender, bem como o acesso a literatura negra trouxe o reconhecimento e a identidade positiva a cada história contada.

O empoderamento da mulher negra. É uma ideia que me pegou e foi com essa ideia de se ‘empoderar’ pelo conhecimento das minhas origens e da minha cultura que levou ao reconhecimento e autodeclaração de uma identidade negra não retinta. Mesmo não retinta, acolhi meus traços negroides e entendendo cada passo dado até aqui.

Abre-se uma trilha no meio da floresta da minha imaginação, e memórias e vivências, me faz ser literalmente um Sankofa – “voltar para buscar o que esqueceu”. Ensina aprender com o passado para construir o presente e o futuro. Sankofa, é uma palavra africana das nações de Gana e da Costa do Marfim – “San” (voltar, retornar), “ko” (ir) e “Fa” (olhar, buscar e pegar) – retratada por um pássaro com a cabeça voltada para trás, ou por duas voltadas justapostas e espelhadas, é símbolo que nos ensina a olhar para trás para aprender com a trajetória e saber como agir para o futuro.

Somente, sinto que não será possível ocultar minhas contradições sociais e raciais que incidiram sobre minha pesquisa, e que são determinantes nos processos de superação nas diversas fases da minha vida.

Quando digo superação, implica minha infância, e até a vida adulta, e o processo de autodeclaração até aqui, é sim doloroso. No entanto, também me

deram a força e a determinação para ressignificar minha caminhada, sendo a primeira filha dos meus pais e única a seguir a vida acadêmica e o ativismo contra racismo e apagamento da nossa história.

Quero aqui abordar este sentimento de autodeclaração de mulher negra afrodescendente orgulhosa dessa descoberta, transcrevo a definição de Ferreira (2000) que diz:

“A concepção de ‘afrodescendente’ me sugere um indivíduo que se constrói em torno de uma história de ancestralidade africana, uma concepção não necessariamente associada a cor de pele, tonalidade matiz ou especificidades anatômicas. Valoriza uma de suas particularidades, o fato histórico de ter, cultural e fisicamente, raízes africanas, favorecendo muito mais um posicionamento afirmativo dos indivíduos em torno de valores pessoais do que uma atitude de negação e confronto com um grupo de pessoas consideradas “contrárias”.

Reconheço o grande desafio da caminhada, na escrivência de Conceição Evaristo e escrita da dissertação, como mulher negra professora literária que sou, requer de uma posição demarcada pelas minhas origens e guiada pela trajetória rural e na cosmologia africana.

Neta de benzedeira e rezadeiras (Yabas), que desde muito cedo aprendi com elas a cultuar meus Orixás, e forças das ervas e entender das desigualdades e opressões impostas aos meus ancestrais nunca foi desprovido de intenção opressora de explorar.

Como descreve Viera em seu livro Torto Arado “A exploração é um processo que se alimenta da desigualdade, e que se mantém pela violência e pela opressão.” Viera (2019, p. 156). Ainda criança, aprendi com minhas ancestrais a cultuar meus Orixás e a respeitar as forças das ervas, além de compreender as desigualdades e opressões que foram impostas aos meus antepassados.

Refletindo sobre a minha trajetória, lembro-me das dificuldades que enfrentei para ter acesso à educação escolar, tendo que percorrer longas distâncias a cavalo para alcançar a escola. Isso contrasta fortemente com a realidade dos meus pais, que, como analfabetos, não tiveram a oportunidade de acessar a educação formal. Essas experiências me motivam a continuar lutando

pela educação e pela igualdade, honrando a memória dos meus ancestrais e a luta que eles travaram.

Me ponho a orquestrar na mente, indagações ao recordar que meu pai e mãe são totalmente analfabetos, e se me lembro naquele tempo, quando eu ainda criança, tinha a dificuldade para ter uma educação escolar, e precisava andar quilômetros a cavalo para poder ter o mínimo de aprendizado que já era um privilégio, diferente dos tempos deles crianças e que nem puderam ter o direito ao acesso educação escolar.

O mundo existente dos meus pais era, em que os filhos dos trabalhadores rurais, só conseguiam estudar se tivessem alguém alfabetizado na região e a professora muitas vezes nem tinha uma formação adequada, e ganhava dos donos das fazendas uma ajuda para alfabetizar os agregados das fazendas da região isso lá em 1950, lembra meu pai.

As escolas que existiam nas fazendas eram multisseriadas, com apenas um professor. A escola normativa ficava na capital e era, em grande parte, inacessível aos filhos dos trabalhadores rurais, reservada principalmente aos filhos dos proprietários de terras. Ao refletir sobre esse processo de ressignificação identitária, faço uma introspecção e percebo meu próprio caminho: aprendi tardiamente, tendo acesso à escolarização apenas no ensino médio 34 anos e superior aos 36 anos de idade, por meio da Educação de Jovens e Adultos (EJA), em 2004.

Ao chegar à universidade em 2008, percebi à nossa frente páginas em branco que nos darão oportunidade e novo memorar a cada dia que sol se pôr, a oportunidade, e o privilégio de contar uma nova história. Hoje, professora, pesquisadora e ativista negra, com uma trajetória acadêmica marcada pela luta pela igualdade racial e de gênero.

A formação acadêmica em Letras pela Universidade Federal da Grande Dourados (2008-2012), complementada por especializações em Gestão de Pessoas e Instituições Educacionais (UNINTER/2024) e Currículo e Diversidade (UEMS/2025), forneceu os instrumentos teóricos necessários para esta investigação. A militância no Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB- UFGD) desde 2009, a coordenação do Coletivo de Mulheres Negras do Mato Grosso do Sul "Raimunda Luzia de Brito" e a participação no Movimento Negro Unificado

consolidaram o compromisso político com a luta antirracista e a valorização da cultura afro-brasileira.

Esse percurso não foi simples. Conciliar estudos, trabalho e responsabilidades pessoais exigiu resistência, disciplina e, sobretudo, a capacidade de acreditar em possibilidades que, por muito tempo, me foram negadas. Ao longo desse caminho, fui ressignificando não apenas minha relação com a educação, mas também a forma como compreendia minha própria história, minha identidade e meu lugar no mundo. A universidade, nesse sentido, não foi apenas um espaço de formação acadêmica, mas também um espaço de fortalecimento pessoal e político.

O problema da pesquisa e seu contexto histórico e geográfico

Esta pesquisa emerge da trajetória de uma mulher negra professora e ativista do movimento negro, cuja experiência pessoal se entrelaça com o território de investigação. A pesquisadora, filha de trabalhadores rurais negros analfabetos e descendentes de povos escravizados, vivenciou na infância a invisibilização da história afro-brasileira nos currículos escolares do Mato Grosso do Sul. Tal ausência motivou uma busca acadêmica por compreender e visibilizar as narrativas das comunidades quilombolas da região.

A experiência de crescer em "fundos de fazendas", observando as relações de poder entre patrões e trabalhadores negros, aliada ao reconhecimento tardio da própria identidade racial durante a graduação, conferiram à pesquisadora uma perspectiva singular sobre as dinâmicas de resistência e do quilombismo no estado.

Esta trajetória pessoal, marcada pela superação do racismo estrutural e pela descoberta da ancestralidade africana, fundamenta o olhar crítico sobre os processos de formação identitária quilombola no Mato Grosso do Sul.

A questão central desta investigação reside na compreensão de como as narrativas quilombolas emergem dos processos de construção territorial e afirmação identitária das comunidades remanescentes de povos escravizados no Mato Grosso do Sul. O problema articula-se em torno da seguinte questão fundamental: **como a história dessas comunidades é representada na historiografia oficial do Estado e quais os impactos dessa representação**

na identidade coletiva e nas relações com o poder público para conquista da terra?

O contexto histórico oficial revela uma sistemática negação da presença negra na formação do território sul-mato-grossense. Em 2008, o presidente do Instituto Histórico Social de Mato Grosso do Sul, Hildebrando Campestrini, publicou parecer negando categoricamente a existência de quilombos no estado, alegando ausência de documentos comprobatórios e afirmando que o território encontrava-se "fora da rota de fuga dos escravos" dos principais centros econômicos da época.

Tal negação contrasta com a realidade contemporânea de 22 comunidades quilombola reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares, distribuídas em 15 municípios do estado. Destas, apenas quatro obtiveram titulação parcial de suas terras: Colônia de São Miguel (Maracaju), Furnas do Dioniso (Jaraguari), Chácara Buriti (Campo Grande) e Furnas Boa Sorte (Corguinho).

O contexto geográfico específico desta pesquisa abrange duas comunidades: a Colônia Negra Quilombola São Miguel, localizada em Maracaju, primeira comunidade do estado a receber título definitivo de propriedade (2011), garantindo 333 hectares para 16 famílias; e a comunidade remanescente de quilombo Família Cardoso, em Nioaque, certificada pela Fundação Palmares em 2006, mas ainda sem titulação definitiva.

A problemática evidencia a tensão entre memória colonizadora e memória coletiva quilombola, questionando a "história única" que invisibiliza as múltiplas trajetórias de resistência e organização territorial. A pesquisa propõe compreender como essas comunidades constroem suas narrativas identitárias e territoriais em contraposição à historiografia oficial que historicamente as negou.

Essa abordagem visa entender as dinâmicas de resistência, adaptação e afirmação identitária que caracterizam a trajetória dessas comunidades. Como destaca Conceição Evaristo (2018), "a escrita de si é uma forma de resistência e de afirmação da identidade". Nesse sentido, as narrativas de escritivências quilombolas são fundamentais para compreender a complexidade e a riqueza das experiências e identidades dessas comunidades.

É fundamental entender o contexto histórico da diáspora africana no Brasil e com ela impactou a formação de comunidades quilombolas no Mato Grosso do Sul. As narrativas de memória e as práticas culturais são importantes para entender como os quilombolas constroem sua identidade e se relacionam com o território. A relação íntima entre os quilombolas e o seu território explica como eles constroem sua identidade e se relacionam com o espaço e a sociedade.

É importante dialogar com a literatura existente sobre quilombos, diáspora africana e identidade para contextualizar a pesquisa e identificar lacunas.

O intuito desta pesquisa está em produzir conhecimento que possa contribuir para a produção de conhecimento que possa subsidiar políticas públicas e ações afirmativas que promovam a igualdade racial e a justiça social.

Para alcançar os objetivos da pesquisa, utilizo uma abordagem qualitativa, com ênfase na análise de fontes documentais históricas e na realização de entrevistas com membros de comunidades quilombolas. A pesquisa de campo é fundamental para compreender as experiências e as percepções dos sujeitos quilombolas, coletando dados para subsidiar a análise da identidade negra quilombola.

Essas comunidades, formadas majoritariamente por população negra de trabalhadores/camponeses que tem suas práticas agrícolas tradicionais, conhecimentos ancestrais e saberes locais. Tem o papel de contribuir significativamente para o desenvolvimento de práticas agrícolas mais sustentáveis e resilientes.

Além disso, o trabalho dessas comunidades é essencial para a segurança alimentar e a preservação da biodiversidade. Ao reconhecer e valorizar a contribuição dessas comunidades, podemos promover uma maior justiça social e ambiental, para além de fortalecer a identidade cultural e a autonomia desses grupos negros descendentes de povos africanos. Sendo estes territórios tradicionais responsáveis diretos pela preservação do meio ambiente, mesmo sendo estes territórios que forjados durante o período colonial e até, hoje, são os espaços vivos e atuantes.

Objetivo Geral

Analisar a construção territorial e a formação identitária das comunidades quilombolas Colônia São Miguel (Maracaju) e Família Cardoso (Nioaque), no Mato Grosso do Sul, considerando suas narrativas de memória como formas de resistência e ressignificação do conceito de quilombo na contemporaneidade.

Objetivos Específicos

Examinar a formação histórica dos territórios quilombolas em Mato Grosso do Sul, destacando processos de invisibilização da presença negra, investigar a formação territorial das comunidades Colônia São Miguel e Família Cardoso, considerando ocupação, reconhecimento e titulação. Compreender a construção identitária quilombola a partir das narrativas de memória coletiva. Produzir material didático com base nas narrativas das próprias comunidades. Analisar as relações entre território, identidade e resistência nas comunidades estudadas. Contribuir para a produção de conhecimento que subsidie políticas públicas voltadas às comunidades quilombolas.

CAPÍTULO I

A LÓGICA DA ESTRUTURA COLONIZADORA

1.1 Resignificando o quilombo

O termo "quilombo" tem origem nos povos Bantu de Angola, referindo-se a um "local fortificado" e simbolizando resistência e ressignificação da escravização negra brasileira (MOURA, 1981). Conforme destaca Abadias do Nascimento (2018, p. 289-290), o Brasil é um país construído sobre uma memória colonizadora que impõe uma história única oficial. No entanto, a compreensão da questão quilombola desafia essa narrativa, revelando a complexidade e a diversidade das experiências negras no país.

Nesse sentido o reconhecimento das comunidades quilombolas pela Fundação Cultural Palmares- FCP, vai além da mera identificação de territórios de remanescentes dos povos escravizados, e sim reconhecer os quilombos como parte da sociedade. Tal reconhecimento implica um processo de ressignificação que busca resgatar a história e a cultura dessas comunidades, reconhecendo sua importância na construção da identidade nacional.

Ao desmistificar a narrativa única e hegemônica que permeia a questão quilombola, abre-se espaço para compreender que as comunidades quilombolas não partilham de uma história uniforme, mas de múltiplas trajetórias de resistência e organização social e territorial. Cada comunidade se constitui a partir de contextos específicos, sejam fugas, doações, compra de terras, uso campeão, heranças e organizações camponesas.

E, essas formações resultam de experiências diversas de reconhecimento de pluralidade, e precisa ser reconhecido pelo Estado como um direito dessas comunidades de terem seus processos formação escritos e citados. Isso implica questionar a perspectiva dos colonizadores, que historicamente apagou a história e a cultura dos povos colonizados e

escravizados, como destaca Nascimento (2018). Ao compreender a complexidade da questão quilombola a partir de uma perspectiva crítica e antropológica, podemos revelar as dinâmicas de poder e exclusão que moldaram a história dessas comunidades.

A ressignificação do termo Quilombo é um processo importante para a valorização da história e da cultura quilombola no Mato Grosso do Sul. Isso envolve reconhecer a importância dos quilombos como comunidades de preservação da natureza e de resistência, coletiva de sobrevivência, e em permanente luta por direitos e territórios para as comunidades quilombolas (ARRUTI, 2006).

Além disso, a ressignificação do termo 'quilombo' também envolve romper com ideia de um cativo insólito, questionando a história única e dominante que foi construída sobre os negros no Brasil, reproduzida e inspirada nas vontades e as necessidades do seu senhor, no qual afirma Nascimento (2018, p. 289-290), o Brasil é um país construído dentro de uma lógica colonizadora.

Nesse processo de escrita levanto questionamentos na questão da construção da identidade quilombola e a questionar a história única. Assim, é possível compreender que, no presente, houve um processo de ressignificação deste termo. O reconhecimento da diversidade histórica social dessas comunidades implica questionar a lógica da hegemonização, que muitas vezes inviabiliza o processo particulares de construção destes lugares.

No entanto, pensar a questão quilombola, é também pensar o processo de escravização, desde a travessia pelo Atlântico dos(as) africanos forçosamente trazidos ao continente americano. Que não se encerra no passado, essa travessia não é meramente simbólica, essa população aqui desembarcada foi cruelmente explorada, entre século XVI e 1850, em torno de quatro milhões de africanos escravizados(as) tinham origem no Congo, Angolas, Benguelas e Cassegens.

Portanto, foram sequestrados e trazidos de diversas cidades, vilas e comunidades inteiras do continente africano, onde aqui serviram à exaustão. Suas vidas foram despendidas nas lavouras das fazendas de cafés e canas e na criação de animais. Nas casas grandes, serviam as mulheres arrumadeiras,

cozinheiras, amas de leite de bebês de suas senhoras, também servindo de “desfrute aos seus senhores” de origem branca europeia.

Portanto, o processo de ressignificação somente acontece quando o termo quilombo deixa de ser visto apenas como um espaço de fugidos, e passa a ser compreendido como um lugar de identidade. Para tanto atualizar no presente através da observação e descrição da territorialidade contemporânea das comunidades rurais quilombolas. Nessa perceptiva decolonial (MIGNOLO, 2007) ressignificar o termo significa romper com a visão colonial marginalizada. E na contribuição do conceito Antônio Bispo dos santos (2023), que é preciso contracolonizar, questionar essa narrativa dominante e criar uma nova forma através da oralidade de contar suas próprias histórias e a relação com a natureza e a terra.

Continuando a análise, é fundamental contextualizar as memórias e as narrativas das comunidades quilombolas, destacando as relações étnicas e raciais que se reproduzem ao longo dos anos. A discussão sobre o reconhecimento identitário e a titulação das terras quilombolas é um tema relevante e atual, que envolve não apenas as comunidades quilombolas, mas também as comunidades originárias e a sociedade em geral.

É fundamental destacar que as memórias silenciadas das comunidades quilombolas em Mato Grosso do Sul evidenciam a urgência de ressignificar o termo ‘quilombo’ e de valorizar identidades e culturas transmitidas, geração após geração, pela oralidade.

O silenciamento dessas trajetórias, somado à insuficiência de conhecimento historiográfico sobre os processos de racialização e hibridização na região de fronteira, constitui um obstáculo para a compreensão da complexidade da formação identitária sul-mato-grossense. Como afirma Brazil (2001), é preciso romper com a ideia de quilombo cristalizada no passado e compreendê-lo como categoria política do presente, construída por sujeitos que se autoafirmam a partir da memória, da terra e do enfrentamento ao racismo estrutural.

Nessa mesma direção, Urquiza (2013) argumenta que a fronteira em Mato Grosso do Sul deve ser compreendida não como limite geográfico, mas como

espaço de trânsitos, conflitos e negociações identitárias, dimensão ainda pouco incorporada pela historiografia oficial.

Essas histórias não habitam apenas os registros oficiais: vivem nas pessoas, em suas trajetórias, lembranças e formas de existir. Por isso, a memória é também íntima. Atravessa corpos, afetos e experiências. É justamente pela ausência nos arquivos oficiais que a experiência vivida e a oralidade ganham centralidade metodológica. Parto desse lugar ao trazer minha própria história, entendendo-a como parte desse mesmo processo de construção de identidade, resistência e pertencimento.

1.2 O racismo estrutural brasileiro

Para a construção desta pesquisa, torna-se fundamental refletir sobre o racismo estrutural brasileiro, entendido como um fenômeno complexo e profundamente enraizado na formação histórica da sociedade. Segundo Silvio Almeida (2018), "o racismo é uma estrutura enraizada na formação da sociedade brasileira, que perpetua a desigualdade e determina o lugar que os afrodescendentes ocupam na estratificação social".

O racismo estrutural não se manifesta apenas por meio de atos individuais de discriminação, mas constitui um sistema que organiza as relações sociais, econômicas e políticas. Conforme argumenta Almeida (2019), o racismo no Brasil é sempre estrutural, pois está presente nas bases da organização econômica, social, política e cultural do país. Trata-se de um sistema que opera de forma contínua, criando mecanismos institucionalizados que reproduzem desigualdades e mantêm privilégios.

Nesta direção, Cida Bento (2020) contribui para esta análise com o conceito de "pacto da branquitude", definido como "uma estrutura de poder que se consolidou ao longo da história brasileira, beneficiando os brancos e excluindo os negros". Este pacto, segundo a autora, "é baseado em uma lógica de dominação e exclusão que caracteriza a modernidade colonial" (BENTO, 2020, p. 15).

A branquitude consolida-se como padrão de poder e privilégio, enquanto a população negra foi relegada a uma posição de subalternidade ao longo da

história. Bento (2018) observa que "desde cedo vi o tratamento diferenciado que as pessoas davam com base na cor, raça ou etnia", evidenciando como as hierarquias raciais permeiam as relações sociais cotidianas, manifestando-se através da afetividade entre brancos e da ausência de qualquer demonstração de afetividade com os não brancos.

É justamente nesse contexto que a meritocracia universalista ganha força como uma das expressões contemporâneas do pacto da branquitude. A meritocracia universalista emerge dessa ideologia que sugere que o sucesso e o reconhecimento devem ser baseados no mérito individual, independentemente da raça, do gênero ou da classe social. Porém, conforme destaca Bento (2014), "a meritocracia universalista pode ser uma ideologia que ignora as diferenças raciais e sociais, perpetuando a exclusão e a marginalização dos grupos mais vulneráveis".

Esta reflexão denuncia as práticas universalistas que historicamente silenciaram as memórias e as vozes dos povos tradicionais e originários, negando-lhes o direito de contar sua própria versão da história e sua contribuição para a construção não somente da economia, por meio dos braços que cultivaram a terra, desbravaram as matas, mineraram os rios e enriqueceram seus donos e patrões, mas também para a formação dos territórios, dos saberes, das culturas e das múltiplas formas de existência que constituem a sociedade brasileira.

Como afirma Silva (2007), "o ocultamento da diversidade no Brasil vem produzindo e tem cultivado entre índios e negros empobrecidos o sentimento de não pertencer à sociedade". O autor ressalta ainda que a ideia de que vivemos em harmonia e que não se viam diferenças democraticamente deliberava, ignorava e desumanizava o outro na sua diferença (raça, gênero e classe).

A identidade negra não é uma entidade única e homogênea, pelo contrário, é composta por diversas experiências, perspectivas e expressões culturais. Isso se reflete na diversidade de culturas, tradições e histórias dentro da diáspora africana, como destaca Stuart Hall (1998) em seus estudos sobre identidade e cultura. Hall (1998) argumenta que a identidade é um conceito complexo e multifacetado, que não pode ser reduzido a uma única definição ou essência. Ao analisar a meritocracia universalista, percebo que é uma ideologia

que sugere que o sucesso e o reconhecimento devem ser baseados no mérito individual, independentemente da raça, gênero ou classe social.

Como conceitua Gomes (2005, p.39), “A identidade negra é entendida, aqui, como uma construção social, histórica, cultural e plural”. A identidade negra não se faz de um dia para o outro. Assim, como em outros processos identitários, a identidade negra se constrói gradativamente, num movimento que envolve inúmeras variáveis, causas e efeitos, desde as primeiras relações estabelecidas no grupo social mais íntimo, o familiar, e que não é diferente nas comunidades quilombolas, no qual os contatos pessoais se estabelecem permeados de sanções e afetividades e onde se elaboram os ensaios de uma futura visão diferenciada de mundo. Geralmente, esse processo se inicia na família e vai criando ramificações e desdobramentos a partir de outras relações que o sujeito estabelece (GOMES, 2005, p.43).

Desconsideram-se, assim, os condicionantes raciais, propagando um igualitarismo injusto. Pontuar, neste estudo, o mergulho na impactante leitura do que é “O Pacto da Branquitude”, e pensar sobre essa herança do colonialismo estruturalista que não contribui nem um pouco para extermínio do racismo, e sim o fortalecimento e a manutenção do privilégio branco e do racismo que é sistematizado e estrutural na sociedade contemporânea como algo natural.

Sendo o racismo sistêmico enraizado na sociedade, ele ecoa de forma permanente em nossa mente. Sendo a educação escolar um dos primeiros pontos de acesso à colonização do nosso saber, e que encontramos nos livros didáticos a reprodução da história contada e escrita pelos colonizadores europeus.

Neste sentido, a pergunta inicial será: qual é a estratégia a ser trabalhada entre nós e para nós homens e mulheres negras/os remanescentes da escravidão para construção dos saberes decoloniais, pautado nos valores e na cultura afro-brasileira, assim como o senso de coletividade e a relação com o território devem ser evidenciados, pois esses são elementos centrais de qualquer troca social nos contextos de reconstrução da sociedade livre?

O que temos na contraposição, nas escolas e universidades para reafirmar e formar consciência de identidade de jovem negro/a como uma parte positiva e importante na construção desta humanidade negra quilombola, para

além do que está posto na literatura clássica apresentada nos currículos escolares e na universidade: um negro subalternizado e desumanizado?

1.3 Construção e evolução da identidade desde a escravidão

A identidade e o conceito de raça são complexos e multifacetados em suas definições e formas de abordagem. Do ponto de vista biológico, referem-se às diferenças físicas e genéticas entre seres humanos, como cor da pele, textura do cabelo e características faciais.

Contudo, segundo Michael Omi (1994) e Pierre Bourdieu (1998), a raça é uma construção social e histórica que varia ao longo do tempo, sendo uma categoria criada para hierarquizar grupos com base em características físicas, culturais e históricas. Durante o regime escravocrata, a população negra foi reduzida à condição de objeto, conforme denunciado por Frantz Fanon (2008), ao afirmar que o “negro não é um homem, é um negro”.

Este conceito evoluiu ao longo do tempo, influenciado por fatores como colonialismo, escravidão, discriminação e racismo. Como argumenta Munanga (2004), “a identidade é resultado de um processo dinâmico, no qual os grupos reelaboram seus traços culturais para responder às situações de dominação”.

E diz Almeida (2019): “o racismo é uma estrutura que organiza a sociedade brasileira”, constituindo uma forma de violência simbólica que se inscreve no corpo e na alma das vítimas. A raça, neste contexto, é utilizada como ferramenta para justificar desvantagens e opressão contra determinados grupos. Guimarães (1999) conceitua que “as raças não são um fato do mundo físico; elas existem, contudo, de modo pleno, no mundo social”.

A identidade racial no Brasil é definida por referência a um continuum de “cor”, por meio do uso de um princípio flexível que, ao considerar traços físicos como cor da pele, textura do cabelo, forma dos lábios e do nariz, além da posição de classe (rendimentos e educação), engendra um grande número de categorias intermediárias (PIERRE BOURDIEU; LOÏC WACQUANT, 1998). A escravização e o seu fim instauraram um processo de despersonalização, no qual o nome de batismo imposto e a fragmentação da identidade contribuíam para o apagamento dos vínculos com a ancestralidade. Nesse contexto, na condição de

“estrangeiros” africanos em terras brasileiras “os de fora”, como eram vistos, reforçava-se a marginalização.

Segundo Kátia de Queirós Mattoso (1990), a ausência de documentos e o apagamento da memória constituíam mecanismos fundamentais de exclusão. O ponto de vista institucional apresenta versão distorcida da realidade histórica da escravização de corpos negros. A história apresentada não contribui para o fortalecimento étnico identitário, nem leva ao orgulho da identidade nacional afrodescendente. Mais ainda, este ponto de vista não potencializa as habilidades positivas na construção e formação do país com suas tecnologias e saberes ancestrais.

A descontextualização de origem demarca os povos afros com naturalidade, sem apontar o impacto social causado na vida dessas pessoas que foram escravizadas e trazidas de forma forçada para o outro lado do oceano. Sendo assim, deserdados de sua terra, perderam identidade, nome, laços familiares e foram desligados de sua cultura, desumanizados nos relatos e na escrita daquele momento histórico, sem chance de existir como sujeitos de sua história.

Essa abordagem permite entender como a racialização dos territórios é uma ferramenta de controle e exclusão, que limita o acesso à terra e aos recursos naturais para determinados grupos. Além disso, a branquitude é um conceito que se refere à construção social e cultural da identidade branca, que é frequentemente associada à ideia de superioridade e privilégio. Além disso, a branquitude é um conceito que se refere à construção social e cultural da identidade branca, frequentemente associada a posições de poder, prestígio e privilégio historicamente constituídas. Compreender a branquitude torna-se fundamental para analisar os mecanismos pelos quais as desigualdades raciais são reproduzidas e naturalizadas na sociedade brasileira, discussão que será aprofundada no tópico seguinte.

Como aponta Clóvis Moura (1988, p. 87), "as autoridades consideravam quilombo toda habitação de grupos fugidos na época colonial que passassem de cinco, ainda que não houvessem ranchos". Essa definição evidencia a forma como o poder colonial procurou enquadrar e controlar as experiências de

resistência negra, reduzindo os quilombos à condição de agrupamentos de fugitivos e desconsiderando suas dimensões sociais, políticas e culturais.

A racialização dos territórios pode ser vista como uma forma de controle e dominação, na qual os grupos racializados são confinados a espaços específicos e marginalizados. A ligação entre a meritocracia universalista e a racialização dos territórios fica explícita quando se compreende o processo estrutural da colonização, desde a promulgação da Lei de Terras de 18 de setembro de 1850, sancionada por D. Pedro II. Essa legislação inaugura um marco fundamental na organização fundiária brasileira, ao instituir a terra como mercadoria e restringir o acesso à propriedade, especialmente para populações negras e indígenas, que já se encontravam historicamente excluídas dos mecanismos formais de aquisição territorial.

Essa lei contribuiu para a concentração de terras nas mãos de poucos proprietários, excluindo os povos tradicionais e originários do acesso à terra e aos recursos naturais. Sobre o conceito de quilombo: falar dos quilombolas e das comunidades de resistência não somente significa reescrever em sua memória o heroísmo de seus fundadores, Zumbi dos Palmares, Ganga Zumba, Manoel do Congo, Dandara e Benguela, entre outros tantos que resistiram. Lembrando e reafirmando que somente a partir de 1988 o emprego da palavra quilombo ativa um outro olhar para essas comunidades, como um legado de cultura. A sociedade pesquisadora passa a reconhecer esses territórios como arquivos vivos da memória da contracolonização.

Neste sentido, a pergunta inicial será: qual é a estratégia a ser trabalhada entre nós e para nós, homens e mulheres negras/os remanescentes da escravidão, para a construção dos saberes decoloniais, pautados nos valores e na cultura afro-brasileira, assim como o senso de coletividade e a relação com o território devem ser evidenciados, pois esses são elementos centrais de qualquer troca social nos contextos de reconstrução da sociedade livre.

O termo Quilombo tem origem nos povos Bantu de Angola, significa 'local fortificado', ao mesmo tempo lugar de resistência e de ressignificação da escravização negra brasileira como conceitua Clóvis Moura (1981, p. 12).

O questionamento da história única, colonizadora, revela a complexidade e a riqueza da experiência quilombola, que foi historicamente marginalizada ou

distorcida. Ao desmistificar essa história, podemos entender que houve um processo de ressignificação que transformou a forma como pensamos e entendemos a cultura e a identidade quilombola em diferentes espaços.

Esse processo de ressignificação vai além da simples mudança do significado do que é ser quilombola, pois envolve uma reinterpretação profunda da história e da cultura quilombola. É uma mudança epistemológica, que questiona as narrativas dominantes e oferece uma nova perspectiva sobre a experiência quilombola.

Nesse sentido, a ressignificação do termo "quilombo" não é apenas uma questão de mudar a forma como falamos sobre eles, mas sim uma mudança na forma como conhecemos e entendemos a história e a cultura quilombola. É um processo que busca recuperar a voz e a identidade dos quilombolas, e que reconhece a importância da sua história e da sua cultura para a construção da identidade ampla.

Em resumo, a compreensão da questão quilombola que questiona a história única pode nos revelar não a complexidade da experiência quilombola, mas entender o processo de ressignificação que transforma a forma como pensamos e entendemos a cultura e a identidade quilombola em sua especificidade.

Ao refletir sobre o histórico de escravização dos corpos negros, evidenciamos as marcas profundas que esse processo deixou na história de vida de diferentes povos africanos, cuja história não foi contada. Neste sentido, propomos analisar a territorialidade contemporânea das comunidades rurais quilombolas, buscando responder às inquietações não apenas pessoais, mas também de uma parcela da sociedade sul-mato-grossense.

Para tanto ao discutir trajetória e concretização do reconhecimento identitários dentro relações étnicas e raciais reproduzidas ao longo destes séculos de reconhecimento e titulação da comunidade e não reconhecimento destas comunidades por grupo da sociedade.

Neste sentido, questionar como desconstruir os mitos que atribuem superioridade e inferioridade entre grupos humanos, introjetados pela cultura racista na qual foram socializados, é preciso promover ações de conscientização

das contribuições dos afrodescendentes para construção da sociedade brasileira. Nesse contexto, torna-se fundamental compreender esses processos históricos e sociais, bem como analisar os mecanismos contemporâneos de reprodução das desigualdades raciais.

O racismo sistêmico, profundamente enraizado na sociedade brasileira, manifesta-se de diferentes formas e continua influenciando a construção de valores, comportamentos e percepções sociais. Considerando que a educação escolar constitui um dos principais espaços de formação do conhecimento, observa-se que os livros didáticos, por muito tempo, reproduziram narrativas históricas construídas sob a perspectiva dos colonizadores europeus, contribuindo para a invisibilização das trajetórias, saberes e resistências dos povos indígenas e da população negra.

A estratégia a ser trabalhada entre nós e para nós homens e mulheres negras/os remanescentes da escravidão para construção dos saberes decoloniais, deve ser pautada nos valores e na cultura afro-brasileira, assim como no senso de coletividade e na relação com o território. Esses são elementos centrais de qualquer troca social nos contextos de reconstrução da sociedade livre.

A forma como a história da população negra é contada pode ser muito dolorosa e injusta, como destaca Bell hooks (1995), pois muitas vezes é como se a história deles fosse contada por pessoas que não vivem a realidade negra, o que pode reforçar estereótipos e estigmatizar esses grupos, conforme também apontam Angela Davis (2003) e Sueli Carneiro (2003), que enfatizam a importância de uma abordagem crítica e reflexiva sobre a representação da história negra.

Neste sentido, toda a memória construída sobre história oficial ao longo dos séculos é descrita de um olhar colonizador. Reafirmam Silvio Almeida (2018), e Cida Bento (2019), que a identidade de jovens negros/as na sociedade se constrói como em contraposição às narrativas hegemônicas.

1.4 O pacto da branquitude - Herança do colonialismo

A forma como a história da população negra é contada pode ser muito dolorosa e injusta. Muitas vezes, essa história é narrada por quem não vivencia a realidade negra, reforçando estereótipos e estigmatizando sujeitos e comunidades. É como se a história da população negra fosse reduzida a eventos isolados ou a figuras heroicas, sem considerar a complexidade e a diversidade das experiências negras. Isso pode ser profundamente frustrante, pois parece que a história da população negra é contada de forma a justificar a opressão e a desigualdade, em vez de promover a justiça, o reconhecimento e a igualdade.

Nesse sentido, Almeida (2019) afirma que o racismo no Brasil é sempre estrutural, isto é, está nas bases da educação e da organização econômica, social, política e cultural. Segundo o autor, o racismo estrutural opera de modo subjetivo e define os lugares sociais destinados a homens e mulheres negras na história. Esse mesmo sistema forma, “de maneira violenta e tardia, sobretudo no que se refere ao acesso ao conhecimento de sua própria cultura e história”

O contato com a origem étnica e cultural, quando acontece, forja uma identidade resistente, na qual o sujeito se percebe parte de uma sociedade que historicamente o colocou à margem da sua própria narrativa. É nesse contexto que esta reflexão denuncia as práticas universalistas que silenciaram, de forma proposital, as memórias e as vozes dos povos originários e das comunidades quilombolas. Negou-se a esses sujeitos o direito de contar sua própria versão da história e de ter reconhecida sua contribuição fundamental na construção do país, não apenas na economia, mas com os braços que cultivaram a terra, desbravaram as matas, mineraram os rios e sustentaram as riquezas de seus senhores. Mesmo em ambiente hostil, essas comunidades criaram laços de solidariedade e construíram espaços próprios de resistência e sobrevivência.

Contudo, o ocultamento da diversidade no Brasil, como afirma Silva (2007, p. 498), “tem cultivado entre indígenas e negros empobrecidos o sentimento de não pertencimento à sociedade”. Esse não pertencimento é reflexo direto do apagamento histórico e cultural, que gera invisibilidade e desvalorização. Silva (2007) acrescenta que a ideia de uma convivência

harmônica que ignora as diferenças desumaniza o outro em sua raça, gênero e classe.

Por isso, reafirmar o protagonismo dos povos originários e quilombolas não é apenas uma reparação histórica; é condição para compreender a formação do Mato Grosso do Sul, onde a terra, objeto central da disputa racial, foi constituída a partir do trabalho e do sangue indígena e negro, sistematicamente expropriados pelo projeto colonial. Por isso, reafirmar o protagonismo dos povos originários e quilombolas não é apenas uma reparação histórica; é condição para compreender a formação do Mato Grosso do Sul, onde a terra, objeto central da disputa racial, foi constituída a partir do trabalho e do sangue indígena e negro, sistematicamente expropriados pelo projeto colonial.

A expropriação, nesse contexto, não se limitou à retirada da terra ou à exploração da força de trabalho. Ela envolveu também a negação de direitos, a desarticulação de modos de vida e o apagamento de saberes, memórias e formas próprias de organização social. Ao mesmo tempo em que indígenas e negros contribuía para a construção econômica do território, suas histórias eram invisibilizadas e seus vínculos com a terra constantemente ameaçados por diferentes mecanismos de dominação.

Os efeitos desse processo permanecem presentes na atualidade e ajudam a compreender a existência de territórios racializados. Trata-se de espaços marcados por desigualdades historicamente produzidas, nos quais raça e território se entrelaçam nas disputas pelo acesso à terra, aos recursos naturais e aos direitos sociais. Nesse sentido, os territórios quilombolas e indígenas revelam que a questão territorial no Brasil não pode ser dissociada da história do colonialismo, do racismo e das lutas pela permanência e pelo reconhecimento.

A compreensão desses processos exige analisar também os mecanismos que historicamente garantiram privilégios a determinados grupos sociais. A distribuição desigual da terra, dos recursos e do poder não ocorreu de forma aleatória, mas esteve associada à consolidação de uma estrutura racial que beneficiou a população branca desde o período colonial. É nesse contexto que

a discussão sobre a branquitude se torna fundamental para compreender como se constituíram e se mantêm as desigualdades territoriais no Brasil.

1.5 Branquitude e o acesso à terra – Racialização

O processo colonizador segundo Bosi (2001, p.577) é ao mesmo tempo material e simbólico: as práticas econômicas de seus agentes estão vinculadas aos seus meios de sobrevivência a dominação das diferenças. No contexto brasileiro, a branquitude é profundamente enraizada na história da colonização e escravidão, e continua a influenciar as dinâmicas de poder e exclusão na sociedade contemporânea.

Ao compreender a relação entre a branquitude e o acesso à terra, é possível entender melhor como as estruturas de poder e exclusão são reproduzidas e mantidas ao longo do tempo. Ao analisar a ligação entre a meritocracia universalista e a racialização, observa-se a forma como os territórios são construídos e significados. Portanto o conceito de território racializado é fundamental para compreender a edificação dos territórios negros desde de concepção até dias atuais.

Como aponta Clóvis Moura (1988, p. 87), onde "as autoridades consideravam quilombo toda habitação de grupos fugidos na época colonial que passassem de cinco, ainda que não houvessem ranchos.". Isso mostra como a racialização pode ser espacializada e territorializada, criando espaços de exclusão e marginalização. Isso evidencia como a racialização pode ser espacializada e territorializada, criando espaços de exclusão e marginalização.

Nesse sentido, a territorialização da racialização se manifesta na medida em que os quilombos eram vistos como espaços de desordem e ameaça à ordem colonial, justificando a violência e a perseguição contra esses grupos. Essa lógica de exclusão e marginalização persiste ao longo da história, influenciando as dinâmicas de poder e as relações raciais.

Nesta reflexão no sentido exclusão, compreendi que a racialização dos territórios pode ser vista como uma forma de controle e dominação, onde os grupos racializados são confinados a espaços específicos e marginalizados. A lei estabelecia que a aquisição de terras no Brasil passaria a ocorrer somente e apenas por meio da compra, o que dificultou significativamente o acesso à terra

para os ex-escravizados, que não tinham dinheiro e nem documento que garantisse a compra.

Nesta reflexão, no sentido da exclusão, compreende-se que a racialização dos territórios pode ser vista como uma forma de controle e dominação, na qual os grupos racializados são confinados a espaços específicos e marginalizados. A lei estabelecia que a aquisição de terras no Brasil passaria a ocorrer somente por meio da compra, o que dificultou significativamente o acesso à terra para os ex-escravizados, que não tinham dinheiro nem documentos que garantissem a aquisição.

Nesse contexto, é importante considerar que, ao mesmo tempo em que foram historicamente excluídos do acesso à propriedade da terra, esses sujeitos foram incorporados como força de trabalho fundamental para o desenvolvimento econômico do país, especialmente nas atividades agrícolas, na expansão das frentes produtivas e na manutenção das estruturas econômicas herdadas do período escravocrata.

O principal objetivo foi restringir o acesso à terra a grupos minoritários, e garantir sua concentração nas mãos das elites colonizadoras. Ao estabelecer compra como única forma de obtenção de terras públicas, inviabilizou os sistemas de posse ou doação para transformar uma terra em propriedade privada.

Firmando o não acesso à terra por falta de recursos financeiros dos ex-escravizados, tornou-os dependentes dos grandes proprietários rurais ou da migração forçada. Muitos ex-escravizados migraram em busca de trabalho e de sobrevivência foram obrigadas a trabalhar com baixos salários nas grandes propriedades rurais, ou migraram para os centros urbanos engrossando as periferias, perpetuando a exploração e a desigualdade. A lei ao longo do tempo teve alterações significativas, mas ainda conservando sua essência meritocrática.

As principais mudanças e regularizações: Lei 6.969/1981: Permitia a usucapião especial em terras devolutas federais, Estaduais ou Municipais, desde que o posseiro tivesse ocupado a área por mais de 25 anos ininterruptamente e sem oposição. A promulgação da Constituição Federal de 1988: teve a mudanças mais significativas vieram ao estabelecer que a propriedade deve

cumprir sua função social. Além ampliar as possibilidades de usucapião e criou a possibilidade de desapropriação para fins de reforma agrária.

Já a Lei 11.952/2009, regularizou a ocupação de terras públicas na Amazônia Legal, criando o Programa Terra Legal e a Lei 13.465/2017: Revogou a Lei 11.952/2009 e alterou dispositivos da Lei 6.383/76, que dispõe sobre o processo discriminatório de terras devolutas da União à lei mais atualizada.

O queremos afirmar, partir da análise das leis vigentes atuais, é que não houve mudança específica que alterasse completamente a lei de 1850, e sim ajustes e regulamentações que buscaram adaptar-se às necessidades das reivindicações dos movimentos sociais. A meritocracia universalista ignora as diferenças raciais e sociais, perpetuando a exclusão e a marginalização dos grupos mais vulneráveis, racializados.

É possível perceber que a racialização dos territórios, pela ideologia do mercado e da meritocracia, pode criar espaços de exclusão e marginalização, tornando mais difícil para os grupos racializados acessar direitos. Conforme destaca Almeida (2020), "o racismo é institucionalizado na formação do imaginário nacional". Isso significa que as diferentes concepções diante da história e a legitimação do racismo no Brasil perpetuam as desigualdades econômicas e a exclusão do povo negro, reforçando o sistema capitalista constituído no país desde o período imperialista até a república.

Nesse sentido, o cotidiano das relações sociais é marcado pela naturalização de práticas discriminatórias, que reforçam as desigualdades e perpetuam a exclusão demarcando seu lugar na sociedade. Portanto, o sistema universalista, uma herança europeia, desde os tempos da escravidão tem servido de elemento de auto reconstrução no forjar de um novo território, perpetuando a lógica de dominação e exclusão que caracteriza a modernidade colonial (QUIJANO, 2000).

A persistência do sistema universalista, herdado da modernidade colonial, como um elemento de dominação e exclusão leva a refletir a forma como os territórios são construídos e percebidos, perpetuando a lógica de poder e desigualdade. Para tanto se faz necessário uma descrição crítica sobre o que é o forjar deste novo território, em formação de sua identidade constituída e

ressignificada, destacando a necessidade de reconsiderar as relações de poder e desigualdade.

Se as leis e o pacto da branquitude analisados no capítulo anterior estruturaram um país onde a terra foi historicamente negada à população negra, é no território que essa exclusão se materializa e, simultaneamente, é confrontada. Por isso, o próximo capítulo adentra a discussão sobre território racializado, para compreender como a identidade quilombola se forja não apenas como herança da escravidão, mas como resposta política e coletiva aos processos de racialização que insistem em definir quem pode pertencer e permanecer na terra.

CAPÍTULO 2

TERRITÓRIO RACIALIZADO E IDENTIDADE QUILOMBOLA

A partir da perspectiva descontextualização de origem de vários estudiosos, analisaremos como a racialização e a identidade racial são construídas e reconstruídas ao longo do tempo, moldando a identidade quilombola de forma única. Tais construções influenciam a formação da identidade quilombola e a luta pela preservação da cultura e do território nos espaços e nas identidades racializadas de forma diferente.

Nesta análise, busca compreender a identidade como uma construção fluida e dinâmica, que depende da retórica e do contexto em que é produzida. No entanto, reconheço que essa fluidez pode gerar confusão e ambiguidades na definição de identidades específicas. Para esclarecer essa questão, trago para este debate os conceitos de Kabengele Munanga e Nilma Lino Gomes (2006, p. 176), Stuart Hall (1973) e Paul Gilroy (1993), que contribuíram significativamente para o desenvolvimento da terminologia da racialização.

Esses pensadores permitem compreender como a identidade é construída e negociada em diferentes contextos, e como a racialização é um processo que envolve a atribuição de significados e valores a determinados grupos sociais. Ao analisar esses conceitos, refletir sobre como a identidade negra é construída e representada em diferentes espaços e contextos, e como isso impacta a forma como as pessoas se percebem e se posicionam no mundo.

A racialização, como conceito, refere-se ao processo pelo qual as diferenças raciais são construídas e recebem significado social. Munanga e Gomes (2006) compreendem que se trata de um processo que ocorre em diferentes níveis, seja individual, coletivo, institucional e cultural. Os autores pontuam que a raça não é apenas uma questão biológica, mas também uma construção social influenciada por fatores históricos, culturais e políticos.

Nesse sentido, a racialização também se expressa na forma como os territórios são organizados e vivenciados socialmente, produzindo desigualdades no acesso à terra, aos recursos e às condições de permanência,

o que permite compreender os territórios quilombolas como espaços atravessados historicamente por processos de classificação, exclusão e resistência.

E reafirma Hall (1973), para a compreensão da racialização, devemos pontuar a importância da representação e da mídia na construção da identidade racial. Para Hall (1973), essa representação social é um processo fundamental para a construção da identidade e da diferença, e a mídia desempenha um papel crucial na produção e disseminação de significados sobre a racialização.

E para Gilroy (1993), um autor muito importante na discussão sobre racialização quanto território, e a identidade negra, argumenta que a identidade negra é uma construção complexa por fatores históricos da miscigenação híbrida de diferentes etnias, culturais e políticos.

Nesse sentido, é necessário considerar que, para Munanga e Gomes (2006, p. 176), a identidade do sujeito é construída com base no convívio com outras pessoas, onde aprendemos a perceber as diferenças, a comparar e a classificar. Essa construção da identidade é influenciada pela cultura e pela sociedade, o que pode levar à formação de estereótipos e preconceitos.

Além disso, a divisão de classes sociais pode agravar essas desigualdades, evidenciando a necessidade de uma reflexão crítica sobre como a sociedade constrói e reproduz essas diferenças. Em outras palavras, a identidade é construída socialmente e é influenciada pelas relações de poder e pelas estruturas econômicas, o que pode levar à exclusão e à marginalização de certos grupos. Portanto, é fundamental compreender como essas dinâmicas sociais operam para desenvolver estratégias de resistência e transformação.

Portanto questionar e desconstruir os mitos de superioridade e inferioridade entre grupos humanos, necessita promover ações de conscientização das contribuições dos afrodescendentes para construção da sociedade brasileira e principalmente no Mato Grosso do Sul.

Nessa busca de construção identitária os ex escravizados e sua descendência se lançaram ao desconhecido na busca de territórios próprios, onde podiam viver sem relações do poder de dominação e exploração. Assim o conceito de território racializado é fundamental para entender a formação dos

territórios negros (terras de pretos), pois revela como a raça e a etnia são utilizadas para definir e controlar espaços e populações.

Nesse contexto, a definição de quilombo durante a época colonial é ilustrativa. Segundo Moura (1988, p. 87), as autoridades consideravam quilombo toda habitação de grupos de fugitivos que ultrapassasse cinco pessoas, independentemente da existência de estruturas físicas permanentes. Essa definição arbitrária reflete a lógica de controle e repressão que caracterizava a relação entre o Estado colonial e as comunidades negras.

O território se configura como espaço de resistência dos povos tradicionais. Resultado de diferentes processos de construção marcados pelos conflitos e rupturas, nas quais, ocorreram novas ressignificações culturais naturais ou forçadas. Segundo Silva (1997), os negros não são agentes passivos dos fatores de expulsão e extração, mas sim sujeitos ativos do processo, não necessariamente migratório - mas sim, de reprodução dentro das suas condições concretas de vida naquele momento histórico.

O espaço das comunidades é estrategicamente pensado para desenvolvimento e aplicação dos saberes construídos desde a ancestralidade e da prática do dia a dia. Espaço que se constituem pelas vivências necessárias, dentro das condições migratórias e de busca pela sobrevivência. Dessa forma se constituíram as comunidades originárias e negras tradicionais camponesas, o que permite entender como as relações de poder e dominação são exercidas sobre os corpos e os territórios desses povos racializados (SANTOS, 2000, p. 150).

A racialização é então um processo que atribui significados raciais a determinados grupos, justificando sua exclusão e marginalização (ALMEIDA, 2018, p. 123). Já o conceito de território refere-se ao espaço físico e simbólico que é ocupado e disputado pelos diferentes grupos sociais (BENTO, 2014, p. 200, FERNANDES).

Para os povos tradicionais e originários, território é um espaço sagrado, ocupado desde a ancestralidade, fundamental para a sua sobrevivência e resistência (MBEMBE, 2018, p. 100). A luta pela posse e controle do território, é, portanto, uma luta pela própria existência. Território racializado seria então a estruturação material de uma identidade baseada no modo de vida coletiva, na

resistência antirracista de enfrentamento as violências que incidem sobre seus espaços, suas comunidades e corporeidades.

Por isso o racismo estrutural desdobra-se em termos espaciais. Aqui nos referimos à manifestação do racismo pontuado tanto em Almeida (2018), como também discutido em "Racismo e antirracismo no Brasil" (Guimarães, 1999). Os autores pontuam que, em termos de território racializado, temos uma área geograficamente definida, onde a raça é usada como um critério de organização.

Perpetuando as desigualdades sociais temos áreas urbanas com alta concentração da população negra e pobre, frequentemente estigmatizada. Neste mesmo sentindo os espaços urbanos são projetados para separar grupos raciais, separando os “bairros nobres” das favelas e periferias, áreas marcadas pelo difícil acesso aos serviços públicos educação, saúde e transporte e infraestrutura.

Em termos territoriais, percebe-se o racismo então como o sistema atrelado ao funcionamento das instituições e nas relações que constituem padrões discriminatórios baseados na raça e que funcionam como mecanismos de manutenção de poder (ALMEIDA, 2019). Distancia-se assim a efetivação de direitos para uma população que está à margem da sociedade em suas comunidades e invisibilizados pelas políticas públicas (saneamento básico, saúde e educação).

Desta feita, falar em comunidades urbanas e remanescentes dos povos ex-escravizados lança luz sobre a falta de conhecimento da sociedade da potencialidade dos territórios racializados e sua construção histórica. Assim a presente pesquisa ao “...falar dos quilombos e dos quilombolas no cenário político atual...” fala, portanto, “...de uma luta política e, conseqüentemente, uma reflexão científica em processo de construção” (Leite, 2000, p. 333).

As preferias urbanas, bem como as comunidades remanescentes quilombolas vivem na permanente luta por direitos territoriais, pelo reconhecimento identitário desde a promulgada Lei Aurea de 13 de maio de 1888, que aboliu oficialmente a escravidão no Brasil (MARTINS, 1955, p. 123). Não há, contudo, uma historiografia negra pós-libertação que tenha características próprias a ponto de gerar uma reflexão sobre os desafios enfrentados nas lutas pós-abolição.

Essa lógica de abandono e desumanização se manifesta de forma concreta nas cidades, onde os trabalhadores migrantes negros encontraram uma realidade marcada pela exclusão e pela falta de acesso à terra e moradias dignas. O racismo construído teoricamente envolve simultaneamente o abandono dos corpos pela estrutura de um estado orientado pela naturalização da desumanização dos corpos racializados e, por extensão, o abandono dos espaços racializados.

2.1 Identidade negra coletiva

A identidade negra coletiva é uma construção dinâmica, influenciada por contextos e experiências diversas (HALL, 1996). Que diz que ela é formada a partir da interação entre indivíduos e grupos, moldada pelas relações de poder e estruturas sociais.

Essa identidade negra coletiva é fundamentada para a resistência e a luta contra o racismo e a opressão (HOOKZ, 1995). Diz que permite que os indivíduos se reconheçam e se identifiquem como parte de uma comunidade mais ampla e estabeleçam a autoestima e a autoconfiança positivas, construídas a partir da valorização da herança e da cultura (NASCIMENTO, 1978).

A identidade negra coletiva que é complexa e envolvendo tensões e contradições. E, portanto, a identidade e o conceito de raça, tem múltiplas definições e forma de abordagens: biológico deve se as diferenças físicas genéticas entre seres humanos como cor pele, textura cabelo, e também pelas características físicas faciais.

Portanto a raça é considerada uma construção social histórica, e varia ao longo do tempo segundo Omi (1994) e segundo Bourdieu (1998), descreve no artigo sobre 'Artimanhas da razão imperial', é categoria criada para hierarquizar grupos baseados em suas características físicas e culturais e histórico, um conceito que evoluiu ao longo do tempo influenciado por fatores como colonialismo escravidão, discriminação e racismo.

Neste sentido os autores citados argumentam que a raça não é uma categoria biológica ou natural, mas sim uma construção o qual Almeida (2019), diz que "o racismo é uma estrutura que organiza a sociedade brasileira", e o

racismo é forma de violência simbólica que se inscreve no corpo e na alma das vítimas.

A raça neste contexto é utilizada como uma ferramenta para justificar as desvantagens e opressão contra determinados grupos. Guimarães, (1999) conceitua que “...as raças não são um fato do mundo físico, elas existem, contudo, de modo pleno, no mundo social”.

Sendo o preconceito e a discriminação o produto do sistema capitalista, que perpétua o racismo como uma forma sistêmica de discriminação afirma (BENTO 2014, p. 123). Uma vez que o racismo é tomado como uma maneira sistêmica da discriminação existir, se alimenta, e tem a raça, como a principal fonte para desvantagens e para determinados grupos sociais.

O que podemos perceber nesta crítica ao sistema eurocêntrico no Brasil, que a identidade racial é definida por referência a um continuum de "cor", isto é, através do uso de um princípio flexível ou difuso que, levando em conta traços físicos, como a cor da pele, a textura do cabelo e a forma dos lábios e do nariz e a posição de classe (os rendimentos e a educação notadamente) engendra um grande número de categorias intermediárias (BOURDIEU & WACQUANT, 1998, p.112).

Essa identidade racial é componente da identidade por referência de cor para muitas pessoas especialmente para aquelas que enfrentam a discriminação e racismo, o qual a identidade negra é conceituada pelo tom acentuado em sua pele. Cida Bento (2019), diz que é um processo de construção e reconstrução. Vai mais além, sendo o “racismo a barreira para igualdade de oportunidades”, e a educação o único campo possível para derrotar o racismo histórico.

O racismo é atrelado ao funcionamento das instituições nas quais as relações racistas se manifestam com o estabelecimento de padrões discriminatórios baseados na raça e que funcionam como mecanismos de manutenção de poder (ALMEIDA, 2019).

E que o ponto de vista institucional é totalmente destorcido da realidade histórica do que foi escravização de corpos negros. A história a ele apresentada não contribui para seu fortalecimento étnico identitário, e nem leva a se orgulhar da identidade nacional afrodescendente.

Almeida (2018), diz que ‘o papel da educação é emancipador, que é também um projeto político. Trata-se de um entendimento identitário de “racialização” da pessoa negra na sociedade em que o branco não tem raça. Sendo este processo de reconhecimento apresentado tardiamente, através de conhecimento crítico de negação muitas vezes, e de revolta de todo o processo sofrido, da escravização e colonização e sua história desde rapto dos seus ancestrais do Continente da África, até desembarque nos portos brasileiros. Que é histórico e constantemente reproduzido, traz na sua historiografia literária o negro e indígena de forma desigual e desqualificada, secundária e desqualificada historicamente.

A descontextualização de sua origem que demarcam os povos afros com uma naturalidade, e sem apontar o impacto social feito na vida dessas pessoas que foram escravizadas e trazidas de forma forçada para o outro lado do oceano. Então, deserdados de sua terra perdem a identidade, nome, sem laço familiar e desligados de sua cultura, desumanizados nos relatos e na escrita daquele momento histórico, sem chance de existir como sujeito de sua história.

Assim, a escravização e fim dela instaurou um processo de despersonalização, em que o nome de batismo imposto e identidade fragmentada apagavam vínculos com a sua ancestralidade.

Portanto, e neste contexto, na condição de “estrangeiros” africanos em terras brasileiras,” os de fora”, como era vistos, reforçava a marginalização. Que segundo Mattoso (1990), essa ausência de documentos e apagamento da memória, eram o mecanismo da exclusão.

2.2 A naturalização e a narrativa da história negra colonizada

Portanto, a naturalização da história negra contada, segundo Bento (2018), se manifesta nas formas de escrita e na passividade presente nessas narrativas, contextualizadas pelas imagens que são repetidamente reproduzidas nos livros, na arte e nas descrições imagéticas. Essas representações demonstram a construção de uma afetividade entre colonizadores e a passividade dos dominados.

O impacto dessas imagens produz sentimentos de vergonha da origem e da cor, o que marca historicamente a vida de muitas famílias negras, gerando processos de desqualificação do sujeito como ser humano de menor valor social, levando à rejeição e à recusa de sua própria história.

Nesse sentido, a negação, em um primeiro momento, e o não pertencimento a esse grupo e a esse lugar podem levar à desterritorialização, entendida como o sentimento de perda ou desconexão com a cultura, a identidade ou a comunidade, podendo ser ou não exacerbada pelo não pertencimento identitário.

Assim, o sentimento de não pertencimento, seja social ou profissional, é evidenciado por Bento (2018), quando afirma: “desde cedo vi o tratamento diferenciado que pessoas davam com base na cor, raça ou etnia”. Na sociedade, independentemente do espaço, observa-se afetividade entre brancos e a ausência de qualquer demonstração de afetividade com os não brancos.

Isso pode levar a uma falta de efetividade e conexão entre grupos, como observa Bento (2018), em que brancos demonstram afetividade entre si, mas não com os negros. Nessa mesma linha de reflexão, evidencia-se o tratamento diferenciado nas hierarquias de cargos corporativos e em diferentes organizações sociais. A desterritorialização pode levar a consequências profundas para a autoestima, a identidade e o bem-estar das pessoas afetadas.

Reafirmando conceitualmente, todo esse sistema faz parte de um processo do pacto que alimenta valores e integra o patriarcalismo branco eurocentrado da meritocracia, que Bento (2018, p. 18) define ao afirmar: “E, claro que elas competem entre si, mas é uma competição entre segmento que se consideram ‘iguais’”.

Nesse sentido, as formas de exclusão que mantêm privilégios, transmitidos ao longo das gerações, são reproduzidas na escrita literária e nas sistematizações de um sistema estruturado no silenciamento da história contada pela branquitude, para sua autopreservação e dominação enquanto raça universalizada. Bento (2018) aponta a necessidade de romper com esse silenciamento como parte de um processo fundamental de reconhecimento, destacando que há uma aliança formada e não verbalizada para atender aos interesses do grupo branco.

Esse processo de conservação se consolida no sistema de organização capitalista e patriarcal dentro dos espaços institucionais, que ainda têm como maioria em cargos de direção pessoas brancas e elitizadas, operando de forma legitimada esse processo. Bento (2018) afirma que esse pacto da branquitude possui um componente narcísico de autopreservação, com a defesa do diferente, que são os não brancos, os racializados.

Esses racializados são percebidos como ameaça à normalidade do grupo universalizado (branco), o que gera reações de defesa do espaço de disputa, marcadas por silenciamentos propositais, mesmo dentro do discurso de democracia e equidade. É nesse contexto que o racismo se mascara no discurso da meritocracia, da suposta necessidade de experiência e do esforço individual, para justificar a ocupação de espaços já historicamente estruturados para determinados grupos.

Assim, a naturalização da história negra colonizada, conforme Bento (2018), evidencia-se na forma como imagens, narrativas e representações históricas são produzidas e repetidamente disseminadas, reforçando hierarquias raciais e relações assimétricas entre colonizadores e populações negras. Esse processo impacta diretamente a construção subjetiva dos sujeitos negros, produzindo sentimentos de vergonha, rejeição e desvalorização de sua origem, o que pode desencadear processos de não pertencimento e desterritorialização, entendidos como a ruptura com a cultura, a identidade e os vínculos comunitários.

Nesse contexto, o pacto da branquitude se consolida como um sistema de preservação de privilégios historicamente constituídos, sustentado por estruturas institucionais, discursivas e sociais que naturalizam desigualdades, ao mesmo tempo em que operam sob a lógica da meritocracia e da universalização da experiência branca como norma.

2.3 Territorialidade - território racializado

A compreensão de territorialidade, nesta pesquisa, parte do reconhecimento de que o território não se limita a uma dimensão física ou

administrativa, mas se constitui como uma construção histórica, social e política, atravessada por relações de poder.

Nesse sentido, pensar o território implica considerar os processos de ocupação, controle e identificação que determinados grupos estabelecem com o espaço, bem como as disputas que definem quem pode ou não dele se apropriar. Assim, a análise da territorialidade permite compreender como se estruturam as relações entre Estado, sociedade e grupos historicamente racializados, especialmente no contexto das comunidades quilombolas.

Definida, em termos antropológicos, como “o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu território” (LITTLE, 2002, p. 3). O território seria, nesse sentido, “um produto histórico de processos sociais e políticos” (ibidem).

O território nacional seria, por sua vez, o produto de processos históricos que marcaram a sociedade moderna, cujo agente hegemônico central é a própria nação, suporte simbólico uniformizador e integrador das relações sociais, econômicas políticas, jurídicas e culturais.

Neste parâmetro de noção de identidade nacional e sua relação com o território figura O Decreto nº 4887/2003, que traz a definição de remanescente de quilombo, no seu art.2º, segundo o qual, “Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”.

E como aspecto central na formação de um sentido de unidade, o que fortalece o poder do Estado centralizado. A unidade territorial seria apenas uma das facetas de todo um grupo de uniformizações políticas, econômicas, sociais e culturais, associadas ao sujeito estatal e à sociedade moderna ocidental.

E enquanto tais processos de uniformização foram corroborados no campo da ciência, da filosofia e da política. Portanto justificavam-se assim todas as formas de opressão sobre os que não se adequavam ao ideal nacional, sobre os sujeitos e culturas a serem esquecidos ou superados pelo progresso, é

fundamental entender como esses processos históricos ainda influenciam nossas sociedades contemporâneas.

Nesses termos se deu a colonização e o extermínio das coletividades denominadas primitivas ou selvagens, tanto pela eliminação física quanto simbólica. Se faz necessário entender que a unificação dos Estados Nacionais foi um processo violento para as comunidades negras, que foram submetidas a uma lógica de apagamento e supressão de suas identidades, culturas e saberes. E o racismo estrutural e o Estado-nação moderno foram fundamentais para a perpetuação da opressão e da exclusão dos povos negros. Como afirma Abdias do Nascimento, 'o racismo é uma ideologia que legitima a discriminação e a opressão' (Nascimento, 1980). É fundamental reconhecer e resistir a essas estruturas de poder que continuam a afetar as comunidades negras hoje em dia.

Assim, combinada a um componente fundamental, que seria, o capitalismo, nesse processo da dimensão territorial que foi reforçada como componente da expansão do progresso humano. O ideal nacional só teria força na base de um território seguro e bem governado (HARVEY, 2005; SMITH, 2003).

Contudo, essas categorias e divisões sobre a territorialidade nacional e os processos aos quais ela está relacionada são colocadas em xeque quando se está diante de experiências que questionam exatamente a unidade aparentemente garantida pelo ideal nacional, bem como a uniformidade da vida social segundo afirma (LEFEBVRE, 1991; CASTELLS, 1999)."

Aquilo que parecia esquecido e superado passa a ser resgatado no seio da uniformidade, quando se reconhece que há outros sujeitos políticos para além do Estado, capazes de territorialidades alternativas e específicas. Especialmente historiografia crítica (MOURA, 1981, p.62) diz que "reinterpretado e entendido como uma forma de insurgência social, política e cultural, que questiona as estruturas do sistema escravista".

Nessa lógica de sentido estruturar essa pesquisa que reafirmamos a importância de superar o foi escrito, nunca deslegitimar, mas agregar outras formas de pensar esse território seja rural ou urbano periférico.

2.4 Aquilombamento

Nesse sentido, as favelas e os quilombos urbanos surgiram no processo de migração e ocupação de espaços dentro das cidades. E como uma resposta à desumanização e segregação dos corpos escravizados ao longo de três séculos, configurando-se como espaços de resistência e luta pela sobrevivência.

Como resultado da migração de ex-escravizados e trabalhadores negros que atuavam nas fazendas rurais, para as cidades em busca de emprego e melhores condições de vida, muitos foram forçados a se estabelecer em áreas consideradas impróprias para habitação, em encostas de morros e seus arredores.

A falta de políticas de moradia e infraestrutura urbana para os migrantes nas grandes e pequenas cidades levou à formação de favelas com alta concentração de população negra pobre, como destaca Valladares (2005, p. 12).

As favelas são um exemplo de como a exclusão social e econômica pode levar à formação de espaços de pobreza e marginalização, como salienta Perlman (2010, p. 23), evidenciando a necessidade de políticas públicas que atendam às necessidades dessas comunidades. A concentração de negros pobres nas favelas é um reflexo da histórica exclusão racial e social que os negros enfrentam no Brasil. Como resultado da migração de ex-escravizados e trabalhadores negros que atuavam nas fazendas rurais, para as cidades em busca de emprego e melhores condições de vida, muitos foram forçados a se estabelecer em áreas consideradas impróprias para habitação, em encostas de morros e seus arredores.

Nessas localidades, construíram suas casas sem o reconhecimento e apoio por parte do Estado, sem acesso a políticas públicas, o que levou a que essas áreas fossem vistas como zonas de pobreza e consideradas ilegítimas.

No entanto, paradoxalmente, esses territórios se tornaram importantes espaços de resistência para os ex-escravizados e seus descendentes, permitindo que se organizassem e lutassem por seus direitos territoriais, mesmo diante das diversidades de falta de acesso a políticas sociais.

De acordo com Scott (1985, p. 187), esses territórios de resistência permitiram que os ex-escravizados e seus descendentes se organizassem e reivindicassem seus direitos a terra, políticas sociais e registros pessoais.

Por tanto essas condições mesmo em face da exclusão e falta de acesso a moradias dignas e infraestrutura urbana, que afeta não apenas os migrantes negros urbanos, também afeta as comunidades negras em geral, que ainda vivenciam processo senhoriais escravocratas que não reconhecem suas existências e com isso discordam dos seus direitos territoriais.

Segundo Nascimento (2019, p. 15), "a luta pela moradia é uma luta pela dignidade e pela cidadania, e é fundamental para a construção de uma sociedade mais justa e igualitária". Essa afirmação destaca a importância da moradia não apenas como uma necessidade básica desta população negra migrante, mas também como um direito fundamental para a dignidade e a cidadania.

Foucault (1975, p. 123) argumenta que a resistência é uma forma de exercer poder e desafiar as estruturas de dominação. Nesse sentido, a luta pela moradia pode ser vista como uma forma de resistência contra as estruturas de poder que perpetuam a exclusão e a desigualdade. E que Lefebvre (1974, p. 56) destaca a importância da apropriação do espaço pelos grupos sociais, afirmando que "o direito à cidade é um direito à vida urbana, à vida na cidade". Isso significa que a luta pela moradia é também uma luta pelo direito à cidade e à participação na tomada de decisões sobre o planejamento urbano.

Assim, como Judith Butler (1990) argumenta que a resistência pode ser exercida por meio da performatividade, ou seja, pela repetição subversiva das normas sociais que constroem os indivíduos, a luta territorial urbana e rural pode ser vista como uma forma de resistência performativa. Nesse contexto, a repetição subversiva se refere à capacidade das comunidades quilombolas de reiterar e ressignificar suas práticas culturais e territoriais, desafiando as normas dominantes que buscam apagá-las ou marginalizá-las.

A luta territorial é uma consequência direta das lutas para o reconhecimento da especificidade étnica diante da oposição do universalismo, expresso pelo poder de mercado no acesso aos espaços. Ao resistir à lógica do mercado e ao afirmar suas identidades e territorialidades específicas, as

comunidades quilombolas estão exercendo uma forma de resistência performativa que desafia as estruturas de poder dominantes.

Gramsci (1929), analisa e argumenta que resistência é forma de desafios as novas formas de poder. Em que resistência tem outras diversas formas explícitas que foram exercidas através de manifestações e protesto ou cotidianamente de forma sutil, e outras a força: a desobediência, preservação de cultural e simbólica.

A luta territorial é acompanhada de conflitos e resistência de grupos sociais portadores de distintas lógicas territoriais, exigindo a visibilidade, e a existência de diversas formas de expressão territorial. As comunidades periféricas e quilombolas rurais, criaram estratégias diversas para permanência naquele espaço, estratégias que fortaleceram o sentimento de pertença.

Neste sentido, tanto as comunidades na área urbana quanto as comunidades quilombolas rurais podem ser compreendidos como espaços atravessados por disputas territoriais, marcadas por processos históricos de exclusão e resistência. Essas dinâmicas estão relacionadas às estruturas de poder que organizam o acesso à terra, à moradia e aos direitos sociais, impactando diretamente a permanência desses grupos em seus territórios.

A urgência da compreensão desta relação coletiva que forma essa identidade de quilombamento pela prática de memorização se constrói pela ampliação destes espaços pelos laços afetivos criados.

São afetos que construíram a territorialidade quilombola: a luta pela permanência na terra, no trabalho de roça, nas relações de parentesco, vizinhança e na religiosidade em comunhão com a ancestralidade(antepassados).

2.5 Consciência de pessoas livres

O conceito de quilombo, nesta pesquisa, é compreendido para além das definições clássicas associadas à fuga em massa e ao refúgio de pessoas escravizadas, sendo entendido como a formação de grupos sociais e familiares que buscavam uma produção autônoma, livre e baseada na cooperação, constituindo formas de resistência ao sistema escravocrata.

Nesta concepção, baseada na cooperação, faziam frente ao sistema escravocrata em que Little (2002, p. 5), Almeida (2002), contribuem para formular conceituação de que “Os Quilombos e as Novas Etnias, debate a partir de variáveis formas de conceituação de “quilombo” e destaca que muitos casos de formação de quilombos estão em relação com os “processos de acomodação, apropriação, consentimento, influência mútua e mistura entre todas as partes envolvidas”, que acabaram por constituir territórios autônomos no interior do Brasil.

Os autores destacam que “nesse quadro, o processo de formação de uma camada de pequenos produtores familiares negras camponesas tende a se expandir e consolidar” como afirma (ALMEIDA, 2002, p. 59) em todo território nacional, é difícil traçar um perfil único da população quilombola, inclusive devido à diversidade de fatores que constituem suas especificidades seja ela cultural, religiosa e coletiva.

Entendendo que essa formação espacial de territorialização de uma comunidade quilombola pode ser entendida se concebida a terra enquanto território, que adquire uma dinâmica própria construída pela coletividade no interior da sociedade onde está inserida.

Assim de acordo com Almeida (2006, p. 33). “[...] O processo social de afirmação étnica, referido aos chamados quilombolas, não se desencadeia necessariamente a partir da Constituição de 1988, uma vez que ela própria é resultante de intensas mobilizações”, principalmente do movimento negro e das comunidades rurais já existentes no período colonial, já reconhecidas pela sua territorialidade embasada no modo de vida que se constrói e reconstrói historicamente.

A primeira proposta de reconhecimento de terras quilombolas foi reivindicada pelo movimento Negro- MNU, a partir da apresentação dessa demanda a membros da Comissão Provisória de Estudos Constitucionais, Comissão Afonso Arinos, ou Comissão dos Notáveis, e depois, à Assembleia Nacional Constituinte, formalizada pela Deputada Federal do Rio de Janeiro, Benedita da Silva (PT) Partido dos trabalhadores, para integrar o texto constitucional. Constituindo nesse contexto que os remanescentes das

comunidades dos quilombos emergem como uma categoria social e a partir desta lei demandam a efetivação do direito à propriedade de suas terras.

As estratégias de resistência dos remanescentes das comunidades dos quilombos têm se construído, a partir dos anos de 1990, com a inserção de instrumentos de regulamentação do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT). Segundo Leite (2010, p.20) “o artigo 68 do ADCT da Constituição Federal de 1988 foi objeto de discussão parlamentar, jurídica, científica e popular” e sua aprovação se deu no campo de muitas tensões e disputas.

CAPÍTULO 3

REMANESCENTES DE QUILOMBOS

Os territórios de remanescentes têm sua trajetória especificamente demarcada com o objetivo de sobrevivência. Assim, surgiram no pós-colonização as comunidades urbanas periféricas, com trabalhadores ex-escravizados que buscavam construir um território por meio de mobilizações e ações coletivas. Os grupos étnicos sob a categoria “remanescentes de quilombos” foram criados pelo movimento negro urbano. A conceituação do termo remanescentes de quilombo é apresentada a partir da visão antropológica dos autores José Maurício Arruti e Alfredo Wagner B. de Almeida, somando-se às vertentes conceituais que, ao longo da história, definiram e contribuíram com a ressemantização do termo quilombo. Destaca-se, ainda, no âmbito das políticas públicas, a relevância do termo referido, advindo do artigo 68 do ADCT/CF/88, para a regularização fundiária dos territórios quilombolas.

Há várias discussões sobre a expressão “remanescentes de quilombos”. Dessas discussões partiu a proposta de titulação das terras dessas comunidades para inclusão nas discussões da Constituinte. Independentemente de ter havido outras iniciativas ou até falhas de memórias de alguns poucos, registrou-se pelo CEDENPA – Conselho de Desenvolvimento da População Negra do Estado de São Paulo, pelo professor Hélio Santos, o nome “remanescente de quilombo”, sinalizando o sentido de um “rebrotar” do quilombo. Santos, na época, foi o único representante do movimento negro na chamada “Comissão dos Notáveis” (pré-Constituinte).

Compreender a luta pelo reconhecimento dessas comunidades negras rurais como território tradicional de remanescentes dos povos ex-escravizados e a luta pela permanência na terra constitui-se, então, num campo político. Os remanescentes das comunidades passam a elaborar estratégias de afirmação a

partir do acionamento de uma identidade negra. Conforme Nascimento (2018, p. 289-290), no Brasil, a compreensão do quilombo contemporâneo não remete apenas à escravidão: “quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial”. É reforçada por Gomes (2015): “A militância negra se apropriou do termo quilombo como representação política de luta contra a discriminação racial e valorização da cultura negra” (GOMES, 2015, p. 127). Dessa forma, abre-se uma janela que descortina um leque de indagações que norteiam a construção das identidades comunitárias negras quilombolas, levando em conta o histórico de formação e o reconhecimento pela Fundação Palmares e pela sociedade em geral.

O processo de reconhecimento dessa identidade quilombola objetiva a compreensão da comunidade negra atravessada pelas injustiças vivenciadas no cotidiano dessa população, marcada pelo racismo, sexismo, colonialismo e desvalorização do trabalho. Mas também revela ações significativas que indicam a superação dessas marcas por meio de discursos de contracolonização das terminologias aplicadas pelos colonizadores.

A recente visibilidade e o reconhecimento do protagonismo das comunidades contribuíram para ressignificar esses espaços não apenas como espaços de resistência, mas também como lugares de construção de saberes, que estruturam as relações sociais e constituem espaços de mobilização de afetos. Nesse sentido, dialogando com Beatriz Nascimento (1985), o quilombo não se limita a uma experiência histórica de fuga ou isolamento, mas se constitui como uma forma contínua de organização social, política e simbólica, marcada pela produção de vida, memória e resistência.

Para avançar nesta reflexão, a análise sobre o aquilombamento e a superação do racismo, enquanto modelo societário a ser seguido, é fundamental para ampliar as reflexões sobre a ressignificação das comunidades negras tradicionais. Isso requer um olhar humanizador da sociedade, que reconheça a complexidade e a riqueza da experiência negra. No entanto, é importante ressignificar essa história e destacar a resistência, a resiliência e a luta dos povos negros brasileiros em um outro lugar semântico. Isso implica reconhecer a

autonomia dos negros na construção de suas próprias identidades e comunidades.

3.1 Quilombos no MS: Aquilombamento no Mato Grosso Sul

Nas considerações de Arguelho (2024), aquilombamento é uma palavra que tem um significado afetivo, da comunhão, união que descreve a forma que constitui a coletividade da maioria das comunidades de remanescentes de povos escravizados. Os pós libertação da escravatura, partiram para o oeste do país em busca de oportunidade de trabalho e uma nova vida. Estes povos se estabeleceram suas residências por meio da compra de terras, bem como terras concedidas pelo governo.

Outros quilombos existentes no Mato Grosso do Sul, tem se revelado em suas histórias processos semelhantes na busca e luta de reconhecimento não somente da Fundação Cultural Palmares, mas também pelo órgão maior, no qual não somente se reconhece as comunidades pelas tradições culturais dos antepassados da população. Há uma necessidade serem reconhecidas como “As terras de preto, compreende domínios doados, entregues e adquiridos, com ou sem formalização jurídica, às famílias de ex escravizados...” (IBGE, 1980 p.1).

Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), com base nos dados do Censo Demográfico 2022 – População Quilombola: Primeiros Resultados do Universo, o estado de Mato Grosso do Sul possui 2.572 pessoas quilombolas autodeclaradas, correspondendo a aproximadamente 0,09% da população estadual. Esses dados evidenciam a presença e a importância das comunidades quilombolas no estado, bem como a necessidade de políticas públicas voltadas à garantia de seus direitos territoriais, culturais e sociais

O estado do Mato Grosso de Sul configura-se como o segundo estado mais populoso de pessoas quilombolas autodeclarados. Apresenta também que houve aumento da população declarada quilombola em comparação aos anos anteriores das pesquisas. O estado abriga uma diversidade de comunidades localizadas nas seguintes regiões: Região Sul: Dourados e Rio Brilhante, Região Oeste: Corumbá, Região Sul: Aquidauana, Bonito, Corguinho, Figueirão, Maracaju, Nioaque, Pedro Gomes, Rio Negro e Sonora. Essas comunidades refletem no mapa a seguir:



Figura 2 - Mapa produzido Sub-racial/2022. Imagem compartilhada de público. Fonte siteOrg.ms

A Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua – PNAD/IBGE, e afirma que essa população autodeclarada vive em 22 comunidades e em 15 municípios no estado de Mato Grosso do Sul, e são reconhecidos pela Fundação Cultural Palmares como comunidades remanescentes de povos escravizados. São 22 comunidades reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares (FCP), apenas quatro tem titulação parcial de suas terras demarcadas que são comunidades Colônia de São Miguel (Maracaju), Furnas do Dioniso (Jaraguari), Chácara Buriti (Campo Grande) e Furnas Boa Sorte (Corguinho).

Estas quatro áreas ainda lutam pelo direito definitivo, pois receberam do INCRA, a titulação parcial de seus territórios tradicionais, maioria das comunidades remanescentes dos povos tradicionais do estado ainda lutam por direitos básicos, saúde, educação, acesso a políticas públicas e a delimitação e titulação de terras. Faz-se, agora, necessária por parte do governo Federal a titulação definitiva, efetivando as leis vigentes desde a Constituição Federal de

1988, artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), que determina a titulação das terras quilombolas (Brasil, 1988).

Neste sentido, a luta do Movimento Negro e da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Quilombolas (CONAQ), é formalmente a favor da abordagem histórica e identitária no processo de afirmação para a população afro-brasileira, que teve sobre si a crueldade do regime escravista, colonizador, em que tentaram de todas as formas retirar do negro a sua identidade, sua cultura, e os conduziram por longos séculos de silenciamento. Isso permite que os indivíduos conheçam sua história étnica em diferentes espaços e territórios, como destaca Nascimento (2018, p. 289-290) ao discutir a importância da memória e da identidade negra no Brasil.

Vários grupos contrários aos direitos adquiridos pelas comunidades se manifestaram. O partido Democratas (DEM) ajuizou em 2004 uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADIn) no Supremo Tribunal Federal pela publicação do decreto 4.887. A ADIn é contrária ao critério de auto atribuição para a identificação das comunidades remanescentes quilombolas, e o caso ainda aguarda julgamento (Almeida, 2013, p.3).

Neste sentido, no que concerne ao processo em andamento, que de acordo com Santos (2010), o ano de 2007 e meados de 2008 ficaram marcados pelo aumento dos conflitos no estado do Mato Grosso do Sul. Entre as comunidades rurais quilombolas que estarão em processo de titulação e demarcação de seus territórios com o Governo do Estado, e Sindicatos Rurais que representam os fazendeiros que obtiveram terras de forma de ocupação, compras indevidas nestes territórios.

Visto que, segundo consta, os proprietários de terras dos sindicalizados pela Federação da Agricultura e Pecuária de Mato Grosso do Sul (FAMASUL), não concordavam, principalmente devido as definições do território dos fazendeiros, que ultrapassava sobre o que era uma comunidade remanescente quilombola. Criou-se uma situação constrangedora naquele momento para as instituições que faziam a demarcação do território: em 2008, por exemplo, segundo documentos registrados, o presidente do Instituto Histórico Social -IHS-MS, publicou um parecer negando a existência de qualquer formação de

comunidades quilombola no estado de Mato Grosso do Sul. No qual o parecer dizia o seguinte:

(...) Considerando que não há de escravos menos indícios, que provem a existência, no atual Mato Grosso do Sul, de documentos tardios. Manifestam-se, por unanimidade, no sentido de não reconhecer a quilombos, núcleos quilombolas remanescentes em nosso Estado. Hildebrando Campestrini (1990). (SANTOS, 2010, p.20).

Cabe ressaltar que vários capítulos importantes da história, desde da trajetória e formação ocupação do território e usos dos recursos, descendência e modo de vida, tem uma organização familiar que formou essas comunidades rurais. Há assim a necessidade de explicitar essa trajetória e conquista, analisando o papel das comunidades remanescentes de quilombos contemporâneas. É necessário entender as implicações legais e impasses da formação do território quilombola não mais no passado colonial, mas a partir da afirmação de suas tradições e organização.

O movimento negro por todos esses anos tem organizado discussões e projetos com intuito de trazer a visibilidade a população negra rural que, cotidianamente, é invisibilizada pela sociedade ruralista do Estado de Mato Grosso do Sul, de que as comunidades quilombolas nunca existiram nesta região de fronteira. Embora o estado de Mato Grosso do Sul conte com mais de 22 comunidades quilombolas reconhecidos pela Fundação Cultural Palmares (FCP), observa-se que o reconhecimento formal não tem sido suficiente para garantir plenamente os direitos territoriais, sociais e culturais dessas comunidades, que continuam enfrentando diversas formas de invisibilização e exclusão.

3.2 Invisibilização

Ao estudar as políticas públicas territoriais e formação de identidade na formação histórica e a trajetória das comunidades quilombolas no atual Mato Grosso do Sul, me deparei, com a publicação da afirmação de Hildebrando Campestrini (1990), que afirmava que “não há sequer o menor indício de escravos ou documentos que comprovem a existência de quilombos no atual Mato Grosso do Sul, manifestando-se unanimidade e no sentido de não reconhecer quilombos, núcleos quilombolas remanescentes em nosso Estado”.

Essa afirmação revela claramente os processos de negação e apagamento da presença negra na história regional:

Considerando que o sul de Mato Grosso despontou no cenário econômico brasileiro como área de produção pecuária, após as décadas de 1830/1840, quando a escravidão já se encontrava em processo gradativo de desarticulação; Considerando que o território hoje sul-mato-grossense se encontrava fora da rota de fuga dos escravos egressos dos centros econômicos mais significativos à época do regime escravista (SP, MG e região norte de MT); Considerando que havia, no último quartel do século XIX, forte empenho de líderes pela libertação de escravos, a exemplo das Juntas de Emancipação nas principais vilas e cidades do sul de Mato Grosso, com resultados positivos; Considerando que, sobretudo após a Guerra da Tríplice Aliança, o número de escravos no sul de Mato Grosso era de reduzido significado; Considerando que não há documentos, nem ao menos indícios, que provem a existência, no atual Mato Grosso do Sul, de quilombos, mesmo que tardios. Manifestam-se, por unanimidade, no sentido de não reconhecer a presença de quaisquer núcleos quilombolas remanescentes em nosso Estado (Campo Grande, 10 de setembro de 2008. Hildebrando Campestrini).

Temos então a seguinte questão: como compreender a experiência das comunidades quilombolas no Mato Grosso do Sul, diante da ausência de registros documentais e da recorrente negação histórica de sua existência? Ao buscar respostas para essa questão, percebe-se que a ausência de registros oficiais não pode ser tomada como evidência de inexistência.

Por se tratar de estado recém formado, há sim, pouca historiografia oficial e que, no entanto, não tem como negar, o que revela a força da memória coletiva que resistiu à negação de sua inexistência.

Ao transformar a afirmação de não existência, em objeto de análise, neste capítulo, percebe-se que o silêncio dos arquivos não representa o silêncio da história. As comunidades quilombolas existem, resistem e continuam reivindicando a titulação definitiva dos seus territórios, como é o caso da comunidade quilombola urbana Família Cardoso e rural Deziderio Felipe de Oliveira, que é citada na tese do antropólogo Carlos Alexandre P. Santos, (2008), como a comunidade que mais sofreu com a negação dos ruralistas e do estado.

Segundo Reis (2003) a história da população negra no Brasil ultrapassa os limites dos arquivos coloniais e imperiais, visto que essas fontes privilegiaram perspectivas estatais e frequentemente invisibilizaram práticas de resistência ainda se tratando de um estado que vem da colonização europeia camponesa.

Portanto, considerar a falta de documentos como argumento suficiente para negar comunidades quilombolas significa silenciar memórias e tradições que permanecem vivas por meio da oralidade, da cultura e do território.

Com pedido para regularização fundiária de suas terras se reconhece 22 comunidades no estado de Mato Grosso do Sul, e somente (3) três comunidades quilombolas obteve suas terras parcialmente tituladas até final do 2025, (Colônia de São Miguel, Chácara Buriti e Furnas Boa Sorte), receberam a titulação parcial de seus territórios o Governo Federal e a titulação definitiva de suas terras.

Isso se deve, em parte, aos contínuos processos de questionamento das normas que tratam da regularização fundiária dos territórios por antagonistas desse campo, bem como às tentativas de deslegitimar constantemente o direito quilombola, negado por fazendeiros locais, sindicatos agrários e setores ruralistas.

No entanto, isso não impede que se identifiquem outras manifestações positivas do Decreto nº 4.887/2003, que, a partir do reconhecimento de duas comunidades, produziu, nas demais comunidades negras no Mato Grosso do Sul, uma possível reviravolta de poder, capaz de alterar lentamente a engrenagem estrutural do racismo que as invisibilizava no que se refere às políticas públicas de direito à terra.

3.3 Uma análise das políticas públicas de titulação: Morosidade e avanços

Ainda que desde 2003 exista um procedimento de regulamentação, que é o reconhecimento, demarcação e titulação dos territórios. Há uma morosidade na efetivação destes direitos sujeitos a prioridades orçamentarias, disputas políticas, e interesses regionais.

Por mais que o decreto n 4.887/2003, qual cito várias vezes nesta pesquisa que estabelece o rito administrativo e assim deveria seguir o Estado. É base que permite este processo, por essa razão, é ponto central para avaliar avanços.

No período dos governos Inácio Lula da Silva (2003- 2010), houve uma institucionalização da pauta, criação instâncias para debates como o SEPPIR- (Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade) na época, e

utilização do marco legal para iniciar processo de legalização e titulação em vários lugares do país. Houve avanços, mas não o suficiente para resolver déficit histórico de terras que precisam ser tituladas.

No governo Dilma Rousseff (2011-2012), houve lentidão administrativa. Os editais oficiais naquele período mostram que o governo titulou menos territórios e frequentemente, de forma parcial, isto é, mesmo as terras formalmente tituladas foram entregues apenas em partes dos territórios reivindicados, deixando áreas comunitárias sem regularização.

Nos últimos anos os conflitos fundiários continuaram, projetos produtivos e políticas públicas para estas comunidades ficaram comprometidos nos anos 2018/2022.

E quando olhamos para o terceiro mandato de governo Lula (2023) se observa um maior comprometimento. Dá-se a aceleração das ações de reconhecimento e titulação; com múltiplas portarias de reconhecimento, decretos e atos de entregas de títulos (2023 -2024).

Por exemplo até dezembro (2024) foram expedidos títulos parciais para 8 territórios, totalizando 13.186,5933 há e beneficiando 919 famílias, segundo dados governamentais (2025).

O ritmo maior de edições de portaria e algumas entregas simbólicas de títulos territoriais, além de programas ministeriais de regularização fundiária colocaram em destaque a agenda pública para o setor.

No entanto, muitos destes títulos entregues se deram em porções de territórios (regularização parcial) de forma insuficiente.

Portanto, quando se trata de ações regionais, os dados e mapas do ministério público e de órgãos do Governo Federal, mostram que no Mato Grosso do Sul as comunidades têm recebido o reconhecimento formal por diferentes instrumentos, cadastros, portarias da Fundação Cultural Palmares, relatorias técnicas do INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária) e ações judiciais administrativas.

A situação das comunidades quilombolas no Brasil é caracterizada por uma complexidade de desafios que se entrelaçam em torno da questão da terra, identidade e direitos humanos.

A titulação parcial, embora represente um avanço, não é suficiente para garantir a posse definitiva da terra e o exercício pleno de seus direitos.

A insegurança fundiária é um fator de vulnerabilidade para essas comunidades, que enfrentam a ameaça constante de despejo e perda de seus territórios ancestrais. Além disso, a questão identitária é um processo dinâmico e conflituoso, que envolve a autoafirmação e o reconhecimento da história e cultura quilombolas em uma sociedade que ainda não valoriza plenamente a diversidade cultural brasileira.

O processo de ressignificação da identidade quilombola é um esforço contínuo, e necessário que busca redefinir e valorizar a experiência dessas comunidades. No entanto, esse processo é frequentemente confrontado com interesses econômicos e políticos que buscam manter a estrutura de poder existente.

Nesse contexto das comunidades quilombolas no Mato Grosso do Sul, o processo de construção identitária também se entrelaça com memórias familiares e comunitárias que atravessam gerações, revelando marcas profundas do pós-abolição e de seus desdobramentos sociais. A pergunta “Será que ser quilombola é bom?” entrelaça-se com relatos ouvidos durante a minha caminhada dentro das comunidades.

As lembranças das falas de negação de minha avó, bem como as indagações não respondidas por ela sobre o que era ser negro em um contexto histórico marcado pelos efeitos do pós-abolição, revelam silenciamentos geracionais. Nesse sentido, “...o negro não pode negar que seja negro ou reclamar para si esta abstrata humanidade incolor: ele é preto” (SARTRE, 1968, p. 94), mas poderia não falar sobre isso por vergonha ou desconhecimento de sua história e origem.

3.4 Será que ser quilombola é bom?

A “Será que ser quilombola é bom?”, este questionamento se entrelaça com relatos ouvidos durante a minha caminhada dentro das comunidades.

As lembranças das falas de negação de minha avó, bem como as indagações não respondidas por ela sobre o que era ser negro em um contexto

histórico marcado pelos efeitos do pós-abolição, revelam silenciamentos geracionais. Nesse sentido, “...o negro não pode negar que seja negro ou reclamar para si esta abstrata humanidade incolor: ele é preto” (SARTRE, 1968, p. 94), mas poderia não falar sobre isso por vergonha ou desconhecimento de sua história e origem.

Já que a escravização e o racismo estrutural e sistêmico são um assunto antigo, e atual, ainda que na vida social, é negada sua existência. Muito presente na memória dos mais velhos, e não pode ser apagada, mas pode morrer com eles, e depende da nossa geração manter sempre atualizada e viva.

E com essas lembranças das falas de minha avó é que me fizeram refletir, na roda de conversa de visita de pesquisa do meu orientador, em conversa com o líder da Comunidade quilombola São Miguel, sobre a história da formação da comunidade em que o senhor Jorge (presidente associação 2024), relata como se deu o processo reconhecimento da sua comunidade e pontuou que em consulta de assembleia com seus familiares, no começo de processo de reconhecimento do território, na presença do INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, em discussão sobre reconhecimento e titulação de suas terras, perguntou a todos os presentes em assembleia familiar: “...” será que ser quilombola é bom? Então, vamos todos levantar as mãos”. Ele afirma que mesmo sem saber realmente do que se tratava, disse ele: “deve ser, estão dizendo que somos quilombola aqui nesta comunidade, então, vamos erguer”, e todos ergueram as mãos.

A narrativa do senhor Jorge, pode ser vista como uma forma de construir a realidade da identidade quilombola, que afirma partir de reconhecimento na coletividade. A pergunta e a resposta dos presentes na assembleia familiar, cria um discurso que define simbolicamente o que significa ser quilombola, que na coletividade se reconhecem.

A referência da presença do INCRA- Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, e demais representantes do governo, citados pelo Jorge, no momento da discussão sobre reconhecimento e titulação de terras sugerem que o discurso sobre a identidade quilombola está ligado ao poder e à autoridade. A narrativa do senhor Jorge, pode ser vista ato político e uma forma de negociar e definir a identidade quilombola que a defini como legítima.

A narrativa do senhor Jorge e a reflexão sobre a identidade quilombola nos levam a pensar sobre a importância da consciência racial histórica e a luta pelos direitos à terra e ao reconhecimento. A pergunta "será que ser quilombola é bom?" e a resposta dos presentes ao levantar as mãos, podem ser vistas também como uma rede afetiva de construção da identidade quilombola. Busco nesta análise um devir histórico, um momento dualidade sobre o significado e o valor dessa identidade que parte suas histórias e vivências corporificam a luta para este reconhecimento na cumplicidade na busca de direito a serem visibilizados e reconhecidos com tal.

Na citação de Pollak (1989) sobre a importância das memórias subterrâneas é particularmente relevante esse contexto da dualidade a da consciência da conquista de direitos e de afetividade, em quanto coletividade. Portanto as memórias subterrâneas se opõem à "memória oficial" ou "memória nacional", e são fundamentais para a construção da identidade e da consciência das comunidades minoritárias e dominadas.

A fala do seu José Cardoso, na pesquisa de Plínio dos santos (2014), aonde diz que "quando surgiu essa coisa do quilombola, aí eu pensei que vai ser a mesma coisa que os dos índios, que nós teríamos valor também", e reflete a importância da consciência racial histórica coletiva da luta pelos direitos à terra e ao reconhecimento. A afirmação de que "hoje o negro tá sendo respeitado, hoje estão respeitando o quilombola" sugere que houve um processo de conscientização e de luta que levou a um maior reconhecimento e respeito pela identidade quilombola. Na integra a fala do senhor José Cardoso

Quando surgiu essa coisa do quilombola, aí eu pensei que vai ser a mesma coisa que os dos índios, que nós teríamos valor também. E acredito que sim, que tá tendo (valor) pra raça negra. E até hoje estou acreditando que foi bom e tá sendo bom. Hoje, você não vê uma pessoa branca chamar, como antigamente, (...) a pessoa de preto sujo, como falava antigamente, hoje não! Se alguém chamar de preto sujo vai pagar o que não tem. Hoje o negro tá sendo respeitado, hoje estão respeitando o quilombola. (...). Hoje o negro tá tendo valor (Seu José Cardoso, liderança quilombola) Apud Plínio dos Santos, 2014).

Para tanto, neste processo territorial do aquilombar deveria ser construído em um devir histórico acompanhado de reconhecimento de cidadão integralmente brasileiro. Reafirmo Pollak (1989) que diz que as memórias submersas "prosseguem seu trabalho de subversão no silêncio e de maneira

quase imperceptível e afloram em momentos de crise”. O meu orientador me questiona se nesta pesquisa empírica pode encontrar esta consciência.

E como pesquisadora, digo que, sim, é provável que a pesquisa empírica encontre nestas narrativas essa consciência do que é ser um cidadão remanescente integralmente brasileiro com ascendência histórica marginalizada e explorada. E mesmo assim, se mantém intacta.

É bom ser quilombola., é bom mesmo. Eu tô amando, eu amo. Eu amo minha cor, eu amo, né, minha família e quem são “...”Porque meus avós vêm de quilombola, de negros, entendeu? É muito boa. Tô muito feliz. Valdineia Cardoso (2025).

E que é bom, ser rasuradas essa negação em relação do significado do ser quilombola. E dá para reafirmar que mesmo assim, sem ter a consciência e letramento racial, terem a consciente de origem, e é provável que os quilombolas tenham uma consciência muito forte de sua identidade irmanada, ligada ao passado dos seus antepassados, e criaram entre eles a relação de parentesco. E, portanto, é neste território - corpo afetivo onde a história da formação se constrói na consciência e na busca de direito diante do estado de ali permanecerem. Incrível como a consciência de origem e a identidade quilombola pode ser tão fortes, mesmo diante de uma história de opressão e negação. A ideia de que os quilombolas têm uma consciência irmanada, ligada ao passado dos seus antepassados, é uma forma de resistência e de afirmação da sua identidade.

E o conceito de "território-corpo" é particularmente interessante, pois destaca a importância do espaço físico e simbólico para a construção da identidade e da história quilombola. É nesse território que a história da formação se constrói, e é a partir dele que os quilombolas buscam seus direitos e lutam por sua sobrevivência.

A constituição das redes-irmandades possibilitou que uma família pudesse, por meio de seus descendentes, fundar e/ou ajudar a fundar outras comunidades negras rurais. Trabalho com a ideia de que essas redes estão centradas no movimento e na conexão, interligando territorialidades espacialmente descontínuas, porém intensamente conectadas e articuladas entre si. As migrações de ex-escravos, a formação de suas redes-irmandades e a luta atual das comunidades negras rurais e urbanas quilombolas estão inteiramente atreladas ao “projeto camponês”.

No entanto, é importante considerar como as políticas públicas podem influenciar a adesão a essa identidade e a consciência de ser um cidadão

integralmente brasileiro, e que começa diante reconhecer a realidade dessas comunidades que querem ser vistas e visitadas.

Que estão ligadas em uma rede de irmandade dentro das associações, redes e a política partidária e instituições governamental e não governamental. Assim como para efetivação dessas políticas públicas e podem ter um impacto significativo na forma como as comunidades quilombolas se percebem e se relacionam com a sociedade de forma mais ampla, diversas seja cultura ou produção de arte e alimentos.

Além disso, é fundamental que as políticas públicas sejam implementadas de forma a promover a inclusão e o reconhecimento dos quilombolas como cidadãos integralmente brasileiros e Sul Mato-grossense. Assim, ser quilombola pode ser uma experiência enriquecedora, desde que seja possível viver com dignidade e respeito, e que as comunidades quilombolas sejam reconhecidas e valorizadas como parte integrante da sociedade aonde se estabelece seu território.

Além disso, é importante considerar a complexidade da identidade quilombola e como proposta que pode ajudar a entender melhor como as comunidades quilombolas se percebem e se relacionam entre si.

Ampliar este debate das políticas públicas podem ser utilizadas não somente para promover as comunidades negras. Mas política como uma tarefa que envolve superação, se faz necessário buscar significado para existência numa perspectiva construção histórica para reconhecimento destas comunidades na construção do estado.

Que esse mesmo processo político social e a mesma fonte que estabelece e fortalece o racismo estrutural que mordaça, e a mesma que tapa os olhos e bocas, naturalizando desumanização dos corpos racializados em seus territórios. Os mesmos governos os identificam como um lugar de resistência, ora assumido feições burocráticas, ora mascarando pela semântica da meritocracia. Relembrando uma história única, e desvendada para além do que está posto por nos pesquisadores.

Portanto, a cada momento histórico impele a criação de modos renovados, de entender, e, de como vemos comunidades as negras quilombolas.

E ao mesmo tempo, como fazer uso destas narrativas e memórias que se constitui a conquista do direito e de ser reconhecidos como território remanescentes dos povos escravizados por parte das pessoas já moradoras da comunidade.

Por conta disso, procuro primeiro entender as subjetividades expostas como se dá o processo da longa construção da auto estima da identidade negra no espaço já constituído” ser quilombola” e as dificuldades encontradas. Pensando neste processo de encontro com as crenças negadas e criminalizadas, entre os territórios comuns o edificado (espaço familiar herdado) e em construção(quilombo).” A titulação da terra foi um marco importante que trouxe segurança e garantias para a comunidade, que gente não tinha.” Jorge Henrique (2025).

Por essa razão as trajetórias e suas especificidades herdada de cada comunidades precisam ser expostas para efetivar políticas públicas com eficácia para que não haja lacuna no entendimento da origem destas comunidades negras.

A METODOLOGIA DE PESQUISA

A pesquisa foi realizada em uma abordagem qualitativa, ou seja, busca entender as experiências e significados que as pessoas atribuem ao seu território e identidade. A pesquisa também tem papel de ser descritiva e interpretativa, e se baseia na ideia de que as pessoas que vivem nessas comunidades negras quilombolas são as melhores fontes de informação sobre suas próprias vidas.

Neste sentido, o pesquisador define o próprio instrumento de construção de dados, isso decorre porque a pessoa entrevistada é quem medeia e articula o observado, o vivido, cria seus próprios instrumentos de acordo com as especificidades do objeto investigado, e da evolução do fenômeno, com ênfase no processo, não no produto final.

Atores sociais da pesquisa

A maioria das entrevistas foi realizada de forma coletiva, por meio de entrevistas semiestruturadas com lideranças e membros das comunidades. Utilizou-se um roteiro flexível que abordou as trajetórias históricas da

comunidade, o processo de formação territorial, práticas culturais, relações de parentesco, organização social e econômica, relação com órgãos públicos e o processo de reconhecimento quilombola.

Conforme Bosi (1994), “a memória é um processo social que se constrói no presente, a partir do passado”. Nesse sentido, as entrevistas semiestruturadas permitiram acessar narrativas que articulam experiências individuais e coletivas, envolvendo as trajetórias históricas, a formação territorial, práticas culturais, relações de parentesco, organização social e econômica, relação com órgãos públicos e o processo de reconhecimento quilombola.



Mapa 1. Fonte: Elaborado pela autora (2025)

As comunidades estudadas são, em muitos aspectos, uma extensão familiar, uma vez que existem laços de parentesco entre seus membros, ainda que separadas geograficamente, com distâncias aproximadas de 26 quilômetros entre localidades. O objetivo desta pesquisa é contribuir para a compreensão da trajetória de formação da identidade negra quilombola no Mato Grosso do Sul, valorizando as vozes e os saberes das comunidades quilombolas. A estratégia metodológica adotada baseia-se em estudos de casos múltiplos.

Conforme Yin (2015), essa abordagem busca compreender experiências e significados atribuídos pelos sujeitos ao seu território e à sua identidade, permitindo análises comparativas entre diferentes contextos sem perder a profundidade da investigação. Essa escolha metodológica possibilitou examinar as particularidades de cada comunidade quilombola estudada São Miguel e

Família Cardoso preservando suas especificidades históricas e territoriais. A estratégia metodológica adotada baseia-se em estudos de casos múltiplos.

Segundo Stake (1995), o estudo de caso é especialmente adequado quando se busca compreender a complexidade de um fenômeno social em seu contexto natural, permitindo uma análise profunda das relações entre os diversos elementos que compõem a realidade investigada, seja urbana ou rural. Para o autor, a pesquisa de caso é uma escolha de objeto de estudo, e não de método (Stake, 1995). No caso das comunidades quilombolas, essa abordagem possibilitou captar as nuances dos processos de formação territorial e da construção identitária local.

Procedimentos

Os Procedimentos de coleta de dados da coleta de dados basearam-se em múltiplas fontes de evidência, a análise da narrativa oral, com enfoque na compreensão dos significados e experiências da comunidade quilombola. Foi realizada por meio gravações das entrevistas e narrativa das histórias orais, seguindo os pressupostos metodológicos de Bosi (1994) sobre memória e sociedade. A gravações foram de acordada na entrevista durante as gravações.

Grupo de entrevistados	Quantidade	Faixa etária	Comunidade Quilombola
Mulheres/Homens	12	11 a 79 anos	Família Cardoso, Nioaque-MS
Mulheres/Homens	13	18 a 78 anos	São Miguel, Maracaju-MS

Tabela 1. Fonte: Autoria própria.

A maioria das entrevistas foram feitas coletivamente, entrevistas com questões semiestruturadas com lideranças e membros das comunidades, utilizando roteiro flexível que abordou as trajetórias históricas da comunidade, processo de formação territorial, práticas culturais, relações de parentesco, organização social e econômica, relação com órgãos públicos e processo de reconhecimento quilombola. Conforme Bosi (1994), "a memória é um processo social que se constrói no presente, a partir do passado". Nesse sentido, as narrativas coletadas buscam resgatar a memória da formação da comunidade, destacando os desafios, conquistas e lutas que moldaram sua história e identidade.

Foram entrevistas semiestruturadas, utilizando roteiro flexível que abordou as trajetórias históricas da comunidade, processo de formação

territorial, práticas culturais, relações de parentesco, organização social e econômica, relação com órgãos públicos e processo de reconhecimento quilombola.

Coleta de dados

Na coleta de dados, optamos pela observação participante, com acompanhamento de atividades cotidianas das comunidades, reuniões comunitárias e eventos culturais, registrados em diário de campo. Esta técnica permitiu compreender as dinâmicas sociais e territoriais para além dos discursos formais. Complementando o trabalho escrito procedeu-se com a análise documental, exame de documentos oficiais (certidões da Fundação Palmares, processos do INCRA), de registros históricos locais, fotografias e de materiais produzidos por estudiosos da comunidade. Conforme Bosi (1994), "a memória é um processo social que se constrói no presente, a partir do passado". Nesse sentido, as narrativas coletadas buscam resgatar a memória da formação da comunidade, destacando os desafios, conquistas e lutas que moldaram sua história e identidade.

Foram entrevistas semiestruturadas, utilizando roteiro flexível que abordou as trajetórias históricas da comunidade, processo de formação territorial, práticas culturais, relações de parentesco, organização social e econômica, relação com órgãos públicos e processo de reconhecimento quilombola.

Para tanto os sujeitos da pesquisa sujeitos foram selecionados através da técnica de amostragem intencional ou proposital (Patton, 2002), que também constrói sua análise dizendo que, "a amostragem intencional envolve a seleção de casos ou participantes que são ricos em informações e que podem fornecer insights valiosos sobre o fenômeno estudado." (Patton, 2002). Que nós pesquisadores devemos estar sempre priorizando pessoas que possa fornecer informações relevantes sobre os objetivos da investigação como por exemplo as lideranças comunitárias formais e informais, membros fundadores ou seus descendentes diretos e representantes de diferentes gerações. Pessoas que participaram dos processos de reconhecimento da comunidade busca pela titulação definitiva.

Procedimento de análise do material coletado

Procedimentos de análise dos dados que vem a seguir valem-se da análise descritiva que, conforme proposta por Minayo (2010), permite valorizar a narrativa dos sujeitos em sua forma própria, sem impor categorias externas que desconsiderem sua visão de mundo.

Na organização do material teórico foi estabelecida nas seguintes: Utilizamos a narrativa Oral de Vida, como procedimento básico de pesquisa para esse trabalho, processo analítico organizou-se em três etapas:

Etapa 1 transcrição das entrevistas, sistematização dos registros de campo e catalogação dos documentos coletados.

Etapa 2 - Organização e sistematização dos campos semânticos mostrando a compreensão coletiva de cada um desses eixos. Com a identificação de categorias emergentes a partir das narrativas, organizadas em torno dos eixos formação, identidade, memória e visibilização.

Etapa 3 - Articulação entre os dados empíricos e o referencial teórico, buscando compreender os significados atribuídos pelos sujeitos aos processos investigados.

A pesquisa seguiu os princípios éticos estabelecidos pela Resolução 466/2012 do Conselho Nacional de Saúde. Todos os participantes foram informados sobre os objetivos da pesquisa e consentimento por meio de gravação. Sobre tudo procuramos relacionar com quatro eixos temáticos a saber: territorialidade e ancestralidade e cultura na formação, identidade, memória e visibilização.

Para tanto considero que a todo momento que caminhei na comunidade busquei compreender a natureza sensível dos temas abordados nas questões étnico-raciais e territoriais e foram adotadas postura de respeito às culturas locais e valorização dos saberes tradicionais, evitando imposições no processo de produção do conhecimento.

CAPÍTULO 4

“OS CARDOSOS” BREVE HISTÓRICO

A Comunidade Negra Urbana do Largo da Baía tem sua origem na união de dois núcleos familiares, a família Cardoso e a família Romano, unidas por laços afetivos de parentesco compartilharam experiências. A comunidade foi formada inicialmente na beira do rio Nioaque, em Mato Grosso do Sul, a partir da união de Antônio Romano de Souza e Pedro Celestino de Souza, conforme

No final do século XIX, Manoel Cardoso e Quirino Romano adquiriram terras e constituíram uma comunidade na área denominada Largo da Baía. Suas habitações, roças e criações, localizavam-se à margem do rio Nioaque. Dessa forma, a comunidade foi formada por dois casais de libertos: Maria Vitória e Quirino Romano, que saíram de Minas Gerais, e Manoel Cardoso e sua esposa, que vieram do Rio de Janeiro para o município de Nioaque. Alguns anos depois, Nestor Cardoso, neto do liberto Manoel Cardoso, casou-se com Eugênia de Souza Romano, neta do liberto Quirino Romano. A união das famílias Cardoso e Romano, ocorreu após o casamento de Nestor com Eugênia, que tiveram treze filhos, originando a atual comunidade Família Cardoso. (PLÍNIO DOS SANTOS, 2016).

A Comunidade Quilombola da Família Cardoso está inserida na área urbana de Nioaque, na região Centro-Oeste, do estado hoje Mato grosso do Sul. É uma cidade inicialmente formada por paraguaios, indígenas, negros libertos ex - escravizados, além de migrantes atraídos pela possibilidade de acesso a terras. Nioaque é o município no estado com o maior número de comunidades quilombolas: Família Cardoso, Famílias Araújo e Ribeiro, Família Romano Martins da Conceição e Família Bulhões

Como conceituou o historiador “para os escravizados libertos, a liberdade significava a possibilidade de se deslocar, de buscar um lugar para se estabelecer e criar uma vida nova” (NASCIMENTO JÚNIOR, 2018, p. 123).

Construção território pertencimento segundo relatos do sr. Jose Cardoso (2025).

“...meu pai e a minha mãe comprou aqui, antes era lá perto do corgo, viemos e construímos nossas casas aqui neste bairro, aqui era só

mato, era longe da cidade, era difícil, a gente criou a associação, aí, gente foi aumentando a família, e daí vieram e disseram que a gente era uma comunidade quilombola”.

Senhor Manoel Cardoso (2025) diz

“...meu pai foi primeiro a vim morar nesse lugar aqui, neh, era tudo mato, nos matos, nos eram 13 irmãos, vivos, agora só eu, meu irmão e minha irmã, que ainda resta, criamos nossos fios tudo...aqui e daqui a gente não sai, a gente herdou dos nossos pais, e el dos pais dele neh, agora nós somos quilombolas”.

A comunidade quilombola Família Cardoso, conhecida como Negros do Largo da Baía, foi reconhecida pela Fundação Cultural Palmares e certificada em 2006, mas ainda aguarda a titulação definitiva de suas terras, que está pendente de assinatura pelo Presidente da República.

Desde meados do século XIX (conforme relatos históricos locais e estudos etnográficos), a comunidade enfrenta obstáculos diários para preservar sua identidade cultural e garantir sua subsistência. Com uma área de 161,06 hectares (INCRA, [ano]), dos quais apenas 1 hectare está sob controle da comunidade, a Família Cardoso luta pela visibilidade e titulação de suas terras para cultivar o necessário para sua subsistência

Atualmente a comunidade da Família Cardoso, segundo IBGE- Instituto de Pesquisa Geográfica (2022), o território é composto por 32 famílias que permanecem ocupando a pequena área de herdada dos seus ancestrais, da segunda geração de Nestor Cardoso e Eugênia de Souza Cardoso. Para além da comunidade e reconhecida pesquisa indica a existência de outros parentes, morando em bairro Largo da Baía, no bairro Vila Coimbra em Nioaque e município e comunidades quilombolas da região conforme:

“... a família e grande morando outro município, aqui mesmo em Nioaque, outras comunidades, os que moram aqui ...não pretende mudar, disque o governo vai trazer mais casa e demarca mais terra neh, vai melhorar mais. “

E neste cenário e de novos desafios e esperança, especialmente para os territórios que estão inseridos na área urbana, onde o avanço da cidade impõem severos impactos na cultura de seus modos vida tradicional, ou seja, a possibilidade de possuir mais terra, como garantia sobrevivência, virou um desafio permanente, senhor Manoel Cardoso (2025) diz

“...antes tinha mais terra, neh, quando a gente era pequeno, a gente morava perto rio, agora a gente veio para cá, a nossa vida lá era diferente dessa aqui, e melhorou bastante, mas está bem difícil...antes tinha como plantar, agora a gente não tem onde plantar ”.

A situação ilustra que a comunidade vive na esperança de garantir aos seus descendentes lugar de respeito dentro e fora da comunidade, senhor Manoel diz “...eu já estou de idade, mas a gente tem força ainda para trabalhar, antes a gente plantava de tudo, dava para família e vendia na cidade “.



Mapa 2 - Mapa-quilombolas/família Cardoso/2024. Fonte: site- MPF

4.1 A terra não é doada, é herança

A base familiar da comunidade tem origem nos herdeiros de Eugênia de Souza Cardoso e Nestor Cardoso, reconhecidos como anciãos e lideranças do grupo familiar dos Cardosos. São os filhos da união do casal, permanecem na comunidade senhor Manoel Cardoso, José Cardoso e a matriarca Rita Cardoso, que representa a continuidade da linhagem feminina e liderança comunitária e que demonstrou uma forte ligação com o território.

Dona Rita reforça, narra que herdou aquele pedaço de terra dos pais e ali nasceu seus filhos e que todos moram ao redor “...estamos morando assim de porta a porta, quase não tem espaço, mas é bom, eu gosto, daqui só saio quando morrer, eu sou daqui, nasci aqui” analisando a relação afetiva com a terra como elemento fundamental da identidade negra quilombola. Quando pergunto

se quando for demarcada as terras que pretende mudar para área, responde “aqui nasci, aqui pretendo morrer, essa é a herança que minha deixou para mim”²

“... esse pedaço aqui. foi comprado naquele tempo, o dinheiro era réis neh, meu avô comprou a terra bem perto do rio, foi comprado e não doada e diz: aqui formamos nossas roças e criações, ele antes era bem à margem do rio, era a casa da nossa família, é nossa herança”. (Manoel Cardoso, 2025).

Atualmente, nessa pequena área” aqui e terra que era de minha mãe, aqui a gente comprou, não foi doado, a gente mora aqui a vida toda.” D. Rita Cardoso (2025), que segundo a narrativa, aqui moram a segunda e terceira geração descendente de Nestor Cardoso e Eugênia de Souza Cardoso.

Atuação dos três anciões reflete a permanência de estruturas tradicionais de liderança, nas quais os vínculos familiares desempenham o papel central na gestão comunitária. Uma afirmação recorrente sobre a organização social e as lideranças é a presença masculina na condução política da comunidade da Família Cardoso. Em especial, o senhor Ramão, esposo de Rita Cardoso, exerce a função de presidente da comunidade, juntamente com os dois anciões herdeiros, destacando a importância da família na liderança comunitária.

A permanência e o orgulho apresentada ao dizer “somos daqui” e de serem os primeira comunidade em Nioaque a ser reconhecidos como negros remanescentes dos povos escravizados. Essa narrativa evidencia a forte relação de pertencimento com a terra e como família que tem tradicionalmente uma festa de rito religioso Católico, com tradição de festa de São Pedro (festa tradicional familiar) que vem sendo praticada e conservada culturalmente pela linhagem da geração familiar.

Portanto, ao perguntar se a comunidade tem o compromisso da continuidade histórica da festa pela oralidade do grupo. Ele diz que os festeiros,

² No Brasil, o reconhecimento formal das comunidades quilombolas ocorre, em regra, por meio de certificação da Fundação Cultural Palmares, conforme o art. 68 do ADCT da Constituição Federal de 1988 e regulamentação pelo Decreto nº 4.887/2003. A comunidade foi certificada por meio da Portaria nº 43/2005, publicada no Diário Oficial da União em 8 de novembro de 2005

A Comunidade Quilombola da Família Cardoso é uma comunidade remanescente de quilombo localizada em Nioaque, Mato Grosso do Sul, Brasil. A comunidade é composta por descendentes de escravos libertos que se estabeleceram na região no final do século XIX. (PLÍNIO DOS SANTOS, 2016, p. 12)

mesmo diante das limitações espaciais e das pressões culturais externas. Quando chamam para festa todos se comprometem e falam sobre cultura e tradição da comunidade falam com um orgulho notável

“...Nós gostamos dessa coisa, aqui. A gente gosta da farra também. Principalmente da Festa de São Pedro. Tem uma festa que vem disso da promessa feita há muitos anos, neh. Que cantaram a avó pra bisavó, que pediu da avó pra avó”. (Manoel Cardoso, 2025).

As lideranças mais velhas da comunidade, Jose Cardoso e Manoel Cardoso (2025), destaca o papel de lideranças do presidente da comunidade e diz:” o Ramão (Esposo dona Rita), tá a frente da organização da festa, todo ano, agora, está organizado, os mais novo, tão junto “. Jose Cardoso narra que o presidente, tem o compromisso na execução da festa anual da comunidade a vários anos e tem envolvido os mais jovens, “aqui, todos ajudam, até vem gente de outras comunidades, neh... Nioaque temos mais três comunidades de quilombolas, que vem tudo” (José Cardoso,2025).

A festa de São Pedro é um exemplo da união da tradição religiosa que une as comunidades, dando continuidade à cultura festeira e cumprindo uma sociabilidade entre a comunidade e a sociedade. Como narra o senhor José, "... a festa é todo ano, vem gente de tudo quanto é canto, não tem quem não conhece a nossa Família aqui em Nioaque"

No entanto, apesar dessa forte identidade cultural e união comunitária, a Família Cardoso enfrenta desafios significativos para permanecer na terra, tema que será abordado a seguir.

4.2 Os desafios enfrentados para permanecer na terra

A organização espacial da comunidade reflete as dificuldades enfrentadas, com moradias em alvenaria muito próximas umas das outras, sem espaço para plantio de hortas e pomares. O depoimento do senhor José Cardoso (2025) ilustra as mudanças importantes e os desafios enfrentados:

“ minha casa antes era de chão batido, não tinha essas coisas, estamos bem melhor” (apontando para o piso e telhas). Antes tinha só a gente agora tem filhos e netos. Fizeram essas casas, quem não conseguiu pelo governo, construiu sua. Mas ainda precisa melhorar mais neh. Quando a gente morava lá em embaixo tinha plantação de tudo”.

E lembra com nostalgia da vida na beira do rio, onde a comunidade podia plantar e viver da terra:

Ah quando a gente morava perto do rio, dava para plantar, abobrinha, mandioca, milho, quiabo, tudo que a gente precisava, até fazia um dinheiro, muito vivia disso, mais arrancaram a gente de lá. Manoel Cardoso (2025)

Quando pergunto sobre o desafio de permanecer no território o senhor Manoel Cardoso diz:

“Não, a gente, assim, pretende plantar, entendeu? A gente sempre plantou a gente vivia bem. Fazer alguma coisa de renda, pra vender, pra se ajudar, pra gente se alimentar. Aí, disseram que não podia mais plantar, vieram de manhã derrubaram tudo com as máquinas neh, foi triste e a prefeita na época disse que ia virar pista de avião essas coisas, mas não, tá com pista de rali, é isso neh, e gente ficou sem poder plantar, aqui é muito pouca terra. A gente está esperando dizem que vai sair mais terra”. (2025)

E a filha de seu Manoel, Valdineia Cardoso, afirma importância da identidade e o desafio de ser quilombola

“É bom mesmo, morar aqui. Eu tô amando, eu amo minha cor, eu amo, né, minha família. Porque meus avós vêm de quilombola, de negros, entendeu, então não pretende sair daqui, mas igual meu pai falou, é difícil, porque a maioria aqui trabalha na prefeitura, e outro tem que ir trabalhar fora”.

Racismo enfrentado pela comunidade

[...] Antigamente, achava que a gente entrava em loja mercados, achava que ia roubar... É, entrava no lugar, tinha três pra vigiar, era difícil. pela cor né... preto... aqui gente morava, da onde a gente vinha. Agora é diferente... perguntam e a gente diz que é quilombola, o trato já é diferente agora. Manoel Cardoso (2025).

A dor, citada, “era difícil, muito” e os traumas pelo racismo permitem visualizar os deslocamentos na memória em direção ao passado, o que leva a pensar a importância da criação de espaços subjetivos, que projeta o futuro.

O preconceito diário

“Antes tinha, muito. Antes a gente tinha tantos problemas de preconceito, eu acho. Diminuiu muito, muito mesmo.” E afirma “Porque antes, ah, o povo lá dos Cardoso, a negrada, mas... hoje a gente não ouve mais isso, mas sabe que ainda tem, não acabou, ela diz, “pelo menos não apontam mais o dedo.” (Regiane Cardoso, 2025).

Partindo perspectiva, pensar no quilombo “no presente de lugar livre de racismo” seria nos despir dos conceitos do que é o termo quilombo, ou apenas

como espaço distante do passado, essa visão de mudança parte pela organização territórios de afetos, Regiane diz “... hoje a gente não ouve mais isso, mas sabe que ainda tem, não acabou”.

Apontando o receio e racismo “... em muitos, tem muitos que às vezes não é que tenha receio, é que se sente que elas têm vergonha, né? De ser... Quilombola. (Manoel Cardoso, 2025).

“Antigamente, achava que ia roubar como falou meu pai... É, entrava no lugar, era difícil. pela cor né... preto.... aqui gente morava, da onde a gente vinha. Agora é diferente.... perguntam e a gente diz que é quilombola, o trato já é diferente agora, a gente fica feliz neh”. (Jose Cardoso, 2025).

Vale destacar que o Impacto na Identidade quilombola construída pelo racismo pode afetar a identidade e a autoestima das pessoas, especialmente em relação à negritude na sociedade e à identidade herdada pela comunidade. É quando senhor José Cardoso (2025) diz:

“É que, antigamente, a gente não conhecia, né. A gente não conhecia, assim, como é que funcionava, né? ai a gente achava que era assim mesmo, Agora a gente sabe que não é só aqui que tem, né? Tem muita gente como nós, que também é igual a nós que é quilombola”.

Senhor Jose Cardoso diz que é preciso perguntar também para os mais novos o que eles sabem sobre a comunidade, e indaga que a minha pesquisa tem que ser no coletivo e diz:

Eu quero ouvir deles, dos guris mais novo também o que eles pensam sobre a comunidade, né... é futuro de vocês também, né? O que seria o diferente?” [... a esposa concorda:] “Não é como nós, aqui, nós... conhecíamos desde de criança daqui mesmo, agora não né (...) tem muito aqui, casava primo com primo ou quando vinham de outros lugares da família, hoje não mais “. (Conversa coletiva familiar/2025).

Este reconhecimento que a comunidade busca é necessária e, é, a garantia segundo os mais velhos, da continuidade, no qual se discute a permanência, que a cultural é importante para o reconhecimento histórico, é necessário para os mais jovens, que tomem essa consciência da importância de ser quilombola, e quando se casam se torna quilombola e são agregados a família.

E afirma que tem orgulho, mas muitos ainda negam ser quilombola. Jose Cardoso diz, “agora tem monte de gente branca querendo ser quilombola “, já ouvi, diz dona Jaqueline Cardoso “já ouvi, como faz pra gente entrar aí, para ser quilombola também.

No princípio o incomodo com a palavra quilombo que segundo senhor Manuel e dona Rita Cardoso, era algo que era desconhecido, que ouvia mais não era debatido entre eles.

nos nem sabia, né. a gente nem estudo tinha.” E dona Rita Cardoso (irmã do senhor Manoel) diz: Antes a gente ouvia, mas a gente não entendia, nada disso, hoje a gente entende. Sabe o que é.

Para eles houve um estranhamento, no começo com a palavra “quilombo”, e não era visto como algo que agregava e nem tampouco algo que agregasse direitos, ao contrário reduziam ao lugar de escravizados, e diz:

“Muitos deste jovem sendo filhos de pai ou mãe negros casa com pessoa branca de fora da comunidade, e por terem nascido da geração mais nova, negam muitas vezes essa identidade., a gente também achava que não, achava estranho, mas depois de ouvir dos meus tios e tanto que falam a gente entende”. Valdineia Cardoso

E as mudanças na questão de que essa nova geração já embranquecida pelos relacionamentos interracialis é vista como positivas pela comunidade, mas também destaca desafios contínuos, como novos agregados de diferentes etnias religiosidade para continuidade e fortalecimento da cultura religiosa católica da comunidade.

A tradição e cultura é reforçada tanto nas falas dos mais novos quanto é coloca pelos anciões.

“Ah, essa tradição aqui, a gente costuma dizer que não pode acabar, né? Porque veio, né, das nossas tataravós, bisavós, né, nossos avós. É muito bonito, vem tanta gente, aqui enche, e toda família participa, alguns neh”. Valdineia Cardoso (2025)

“E a tradição, assim, que a senhora fala da festa, as coisas assim, é isso aí. E agora passou pra minha tia, (dona Rita) né? E a gente não pretende parar. Depois passa pra outro, netos para nos filhos”. Regiane Cardoso

E a riqueza cultural da comunidade, incluindo festas tradicionais como a Festa de São Pedro, e a importância de preservar essas tradições.

“Ah, essa tradição aqui, a gente costuma dizer que não vai acabar tão cedo, né?”, “Porque vem de muito tempo, né, e das nossas tataravós, bisavós, né, nossos avós agora, e todos participam”. Neto em conversa coletiva (2025)

4.3 A formação da identidade negra urbana

A comunidade quilombola Família Cardoso enfrenta desafios significativos em sua luta pela demarcação de terras e reconhecimento de sua identidade. Este capítulo parte da importância do território para a formação da identidade quilombola urbana e os impactos da luta pela demarcação de terras na comunidade, destacando os desafios e as estratégias de resistência.

Seguindo as narrativas que revela a vulnerabilidade da comunidade em relação à política local e às mudanças de governo e a disputa política local. Que segundo as narrativas uma hora está apoiando a comunidade e em outra tira o sustento” ...a prefeita mandou arar tudo, nem deu tempo de a gente colher, foi triste, a nossa a terra não era lá, ela disse pode usar, a gente plantou, neh.” Manoel Cardoso (2025).

“... na época de eleição aqui, tudo se dividi, um vai pro lado outro pro outro, aí, se perde o candidato escolhido pela maioria, tudo se perde e mais um tempo a gente com dificuldade. fica ruim neh, ai tudo fica perdido, eu trabalho na merenda na escola, tenho meu salário que é pouco, mas a gente está esperando que vai melhorar, diz que vais sai mais casa e as terras pra gente planta. (José Cardoso, 2025).

No entanto, há uma perspectiva de mudança com o novo governo e o apoio de lideranças que estão a frente nos espaços de discussão. A possibilidade de políticas públicas como mais casas, terras para plantar e reativação da escola pública, que é um compromisso da atual gestão do município, é vista pela maioria como um passo importante para melhorar a qualidade de vida das crianças e da comunidade.

“A gente não tem mais a escola, na comunidade antes tinha, mudou a prefeitura aí tudo ficou difícil, mas agora tem outro e está bem melhor, tem nos ajudado muito, parece que vai voltar a escola. É melhor para nossas crianças neh.” Jose Cardoso

O atual Coordenador Municipal de promoção de igualdade racial, diz quando pergunto sobre efetivação e retorno da escola

“..., mas, a gente não aceitou e nenhum momento a retirada, a gente lutou desde de outro gestor, fizemos várias reuniões com o Secretário da Educação do Município, a gente vai mudar isso, o Ramão tem ajudado, a gente e já tem uma previsão de mudança, já mudou muito jeito de tratar sobre a escola.” Jourbert, (liderança jovem da comunidade, 2025).

Ao destaca a determinação da comunidade em buscar mudanças e a importância do papel das lideranças jovens na luta pelos direitos da comunidade,

ele diz “a gente vai mudar isso”. Regiane uma das netas da família Cardoso complementa dizendo:

“...na eleição por exemplo, mas é normal, eu acho” diz “Um vai entendendo o outro, porque um vai pra um lado, o outro vai pro outro, entendeu? “Só que acaba que tudo fica bem.” A gente tem meus tios ainda vivos então a gente confia neles “Quando vê a gente, se cumprimenta e tal”. Regiane Cardoso (2025)

Os conflitos internos, divisão

“Aqui é muita divisão aqui, tipo, né, na nossa comunidade, então, a política pública é mais ou menos igual o meu tio tava falando ali, né? E só que a gente vai levando, entendeu? Um vai entendendo o outro, porque um vai pra um lado, o outro vai pro outro, entendeu? Só que acaba que tudo fica bem”. Regiane Cardoso (2025)

Mesmo com conflitos, que é saudável, destaca a importância de continuar lutando pelos direitos da comunidade e pela terra e a preservação da cultura quilombola, especialmente para que as futuras gerações possam dar continuidade, isso em concordância em coletividade.

E a tradição, assim, falar da festa, todos se envolvem seja grande os mais novos, as coisas assim, é isso aí. A cidade participa, vem gente de longe, aqui na região todos vem, ficam já esperando, é muito tempo neh. (afirmação coletiva na roda de conversa com a Universidade). (Amanda, Jessica, Jessé, Valdineia, Joubert e Ramão, 2025).

Nessa roda de conversa os anciãos Sr. Manoel Cardoso e Sr. José Cardoso compartilham experiências com os mais jovens sobre sua trajetória da matriarca na formação cultural e no fortalecimento da comunidade que segundo os mais velhos deve ser responsabilidade dos mais novos. E diz que a comunidade já enfrentou e enfrenta, ainda a dificuldade de permanecer a tradição, e como essas experiências os conflitos internos aparecem, “... a divisão é ruim, porque foi difícil quando teve eleição, o candidato perdeu, ficou mais difícil para nós, o certo era não ter isso, um lado e outro lado “José Cardoso (2025).



Figura - fotos cedidas para publicação. (Devoção as crianças a o Santo festeiro São Pedro)

Afirma que a resistência e orgulho de continuar a tradição, é tarefa para os mais novos, saber que terão que resistir ao racismo ao preconceito e devem se orgulhar da herança quilombola, enfatizando a riqueza cultural e histórica da comunidade.

Nas entrevistas realizadas com Seu Manoel Cardoso, e Sr. José Cardoso, dona Rita Cardoso, esposas D. Maria e Senhora Jaqueline, filhos e netos. Assim feito na varanda de sua casa com roda de conversas e o café dividido com jovens da comunidade, ofereceu a pesquisa uma visão profunda sobre as experiências e desafios enfrentados pela comunidade quilombola, destacando como se dá a importância da preservação da cultura religiosa e da luta pelos direitos a terra e modo vida da comunidade.

Quando pergunto como se dá as relações da vivência com a sociedade local, respondem:

“Eu acho que a qualidade é a mesma, né? É, e eu orgulho mesmo de ser dessa comunidade... eu falo sempre que hoje as nossas comunidades, não essa, como as outras daqui, pela política que tem aí, pelo homem misturado, se eles estão em uma área urbana, é cada vez mais a tendência é casarem entre os diferentes.” Manoel Cardoso (2025).

E mesmo sendo “os diferentes”, como seu Manoel os identifica os agregados, os que são da comunidade que tem o testemunho da resistência e devem ter orgulho da comunidade quilombola. Nesta colocação reforça a necessidade de uma maior compreensão e reconhecimento da sua história e cultura.

A narrativa se revela uma complexa teia de significados e sentidos que refletem as experiências e desafios enfrentados pela comunidade quilombola no contexto urbano, ou seja, conflitos permanentes, é possível perceber a forte ligação entre a identidade quilombola e o território. E também pode ser percebido a preocupação com a preservação da cultura, que para eles a sobrevivência da comunidade é tradição religiosa, como ponto importante para comunidade dos Cardosos. E se percebe como a comunidade reconhece o respeito conquistado tanto em termos de direitos legais quanto de valorização da sua cultura.



Figura 4 - foto cedida para publicação (festa de São Pedro- Família Cardoso)

Tanto senhor Manoel, Jose e dona Rita, quanto os demais entrevistados, enfatizam o tempo todo a importância da demarcação de terras e do acesso a recursos e serviços básicos, revelando as dificuldades enfrentadas pela comunidade em relação à sua sobrevivência e bem-estar.

Se por um lado a certeza de sua origem ancestral e religiosidade católica, ganharam destaque dentro da comunidade, surge a questões da pratica e a presença de outras matrizes religiosas, senhor José refere “aqui na comunidade tem gente pratica outras religiões que é normal, antes tinham mais, hoje bem pouca maioria e católica mesmo.”

Para além disso, a análise do discurso revela a resistência e o orgulho da comunidade quilombola em relação à sua herança do seu familiar religiosa. A narrativa de Seu Manoel está impregnada de uma forte sensação de pertencimento e identidade, que é reforçada pela memória coletiva e pelas práticas culturais.

A entrevista também aponta para a necessidade de uma maior compreensão e reconhecimento da história e da cultura quilombola por parte da sociedade em geral. A narrativa dos três irmãos Sr. Manoel, D. Rita e Sr. José, são testemunha da importância da preservação da memória coletiva, destaca a necessidade de políticas e ações que valorizem e protejam a cultura quilombola. É mencionado, a todo momento que a comunidade trabalha de forma coletiva para resolver os problemas e que a união é importante e tem Orgulho da identidade quilombola, reafirmação e auto estima:

“Ah, Tamo aí pra mostrar, como quilombola, E tô me achando, né, porque uma negra instrutora, (referindo seu trabalho na auto escola) ...Porque na cabeça das pessoas (brancas), os negros não podem, os negros não conseguem”. Afirma Regiane Cardoso

Relata que, mesmo que antes, houvesse muito racismo e preconceito em sua comunidade, eles continuaram lutando para conquistar o respeito. E que agora com reconhecimento da sociedade as coisas mudaram. Valdineia Cardoso, diz que ao reafirmar que as pessoas agora a respeitam mais e que se sente valorizada, e orgulhosa de ser da Família Cardoso e ser reconhecida como quilombola, e agora tem gente pergunta para nós, “como faz para ser quilombola, acho eles acham que é assim neh, só vim, morar, e não é neh”.

Várias narrativas dos jovens e dos mais velhos, enfatizam essa fala da importância deste reconhecimento, mas aponta também o conhecimento de realmente conhecer a comunidade, e diz que o diálogo é importante para conhecer a tradição e da cultura festeira da comunidade. E dizem em concordância com os anciões da festa de São Pedro, que é uma comemoração, um festejo, uma manifestação de alegria e devoção à crença de cumprir com uma promessa feita e atendida. E menciona que a tradição é passada de geração em geração e que é importante para comunidade compartilhar o modo de vida da comunidade” tem gente que fica esperando o ano inteiro e se prepara para essa festa aqui na comunidade”.

E em conversa coletiva percebe a maioria orgulhosa de ser quilombola e menciona que é uma identidade que está relacionada à sua ancestralidade e história, e experiências. Ela fala sobre a importância de ressignificar a identidade quilombola e mostrar que os quilombolas são pessoas livres e que construíram sua própria história. Essa visibilidade vista pela comunidade como positiva

mesmo diante a precariedade das políticas públicas e a busca por titulação definitiva de suas terras.

Análise da pesquisa sobre os impactos das políticas públicas é uma avaliação longitudinal dos impactos das políticas de reconhecimento territorial e cultural sobre as condições de vida das comunidades quilombolas no Mato Grosso do Sul. Reforça a necessidade de agenda de pesquisa aprofundada sobre formação, trajetória na formação das comunidades negras no Estado.

CAPÍTULO 5

5. COLÔNIA QUILOMBOLA DE SÃO MIGUEL

Neste capítulo destacamos a comunidade de agricultores São Miguel contextualizando sua trajetória e a resistência até o reconhecimento da identidade quilombola no Mato Grosso do Sul. A comunidade possui uma história de uso da terra desde 1895, sendo a primeira a receber o título de reconhecimento de propriedade, o que representou um marco significativo na luta pela garantia dos direitos territoriais quilombolas no estado, dando início ao processo de reconhecimento das outras 15 comunidades.

Vale aqui apontar a ausência para o período de 1895 a 1945, nos sites oficiais de registros públicos e de livre acesso para estudos de pesquisa sobre o reconhecimento dessas áreas. O que foi encontrado são teses acadêmicas e estudos antropológicos baseados em estudos para fins de reconhecimento do território e citações de referência. A colônia Camponesa São Miguel possui um processo histórico de reconhecimento fundamentado no legado de uma matriarca. Oriunda da migração de Sorocaba Minas Gerais (1845), a comunidade se refere a Vó D. Joaquina Gonsalves de Souza, na qualidade de fundadora da comunidade, uma das últimas ex-escravizadas em vida, ainda visitada pelo presidente Lula em 2005.³

Juntaram-se a estes outros grupos oriundos da região de Uberaba (MG), o casal João Pedro da Cruz e Francisca de Souza, cujos descendentes se estabeleceram nas fazendas da região em busca de trabalho. “...aí meu pai comprou aqui, ele trabalhava na fazenda, ele comprou aqui, mas quando a mamãe veio para cá, que eles vieram para cá, ela já estava grávida de mim. Aí eu sou daqui(...)” afirma Dona Eugênia Gonçalves de Souza Belmonte, neta do casal que migrou em busca de trabalho e melhores condições de vida que teve a filha Joaquina (matriarca fundadora).de datas aproximadas.

³ (FOLHA DE SÃO PAULO, 2005). Descende de ex-escravizados negros que deixaram Sorocaba-Minas Gerais, e migraram para a região de Maracaju, em Mato Grosso do Sul.

Cabe assim à pesquisa referir, mas não legitimar os anos como uma verdade absoluta, já que não há registros. Trata-se sim de construir uma historiografia a partir da narrativa da memória, território e identidade. Para tanto, pretendemos nos tópicos a seguir explicitar como a história na forma de memória coletiva se estrutura segundo uma série de (aparentes) contradições que dão conta da compreensão compartilhada do território, que dá legitimidade à reivindicação do conjunto das terras da comunidade quilombola camponesa de São Miguel.

4 Os dados registrados pela Fundação Palmares indicam que a comunidade São Miguel, em 2006, recebeu um decreto presidencial declarando o território como área de interesse social (XXI. Comunidade de São Miguel, localizada no município de Maracaju, Estado do Mato Grosso do Sul, Livro 003 registro nº 198). Em 2011, a comunidade foi regularizada, tornando-se a primeira comunidade quilombola de Mato Grosso do Sul a obter um título definitivo de terra. Garantindo assim 333 hectares para 16 famílias descendentes filhos de Joaquina(filha) e Eugenia (neta).

caçula, atualmente com 80 anos) do casal (João Pedro da Cruz e Francisca de Souza). Conforme os dados do IBGE (Censo Demográfico, 2022), a comunidade atualmente registra 28 famílias, somando 125 pessoas que pertencem à comunidade.

⁴ Delimitação (RTID) publicado; Portaria de Reconhecimento do Território editada; Decreto Presidencial declarando a área de Interesse Social Publicado; Avaliação do imóvel incidente ao território quilombola finalizada; Estudo da cadeia dominial do imóvel incidente realizado; Imóvel incidente (333,0736 ha) indenizado e titulado em nome da Associação Quilombola em 12/09/2011 (FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES, 2011). Os próximos passos são a demarcação do território quilombola e a unificação do título em nome da associação da comunidade que os representa. Área do território demarcada atualmente: 420,68 ha (INCRA, 2022). E Quantidade de famílias: aproximadamente 28 segundo IBGE/2022 (IBGE, 2022). Dividida em (11) Onze chácaras a partir da divisão entre os irmãos herdeiros da terceira geração e filhos dos filhos de Joaquina.

O "Território Quilombola Comunidade Negra Colônia de São Miguel", tem reconhecido uma área de quatrocentos e vinte hectares, sessenta e oito ares e vinte e um centiares, situado no Município de Maracaju, distando também 27km de distância de Nioaque (INCRA,20110.

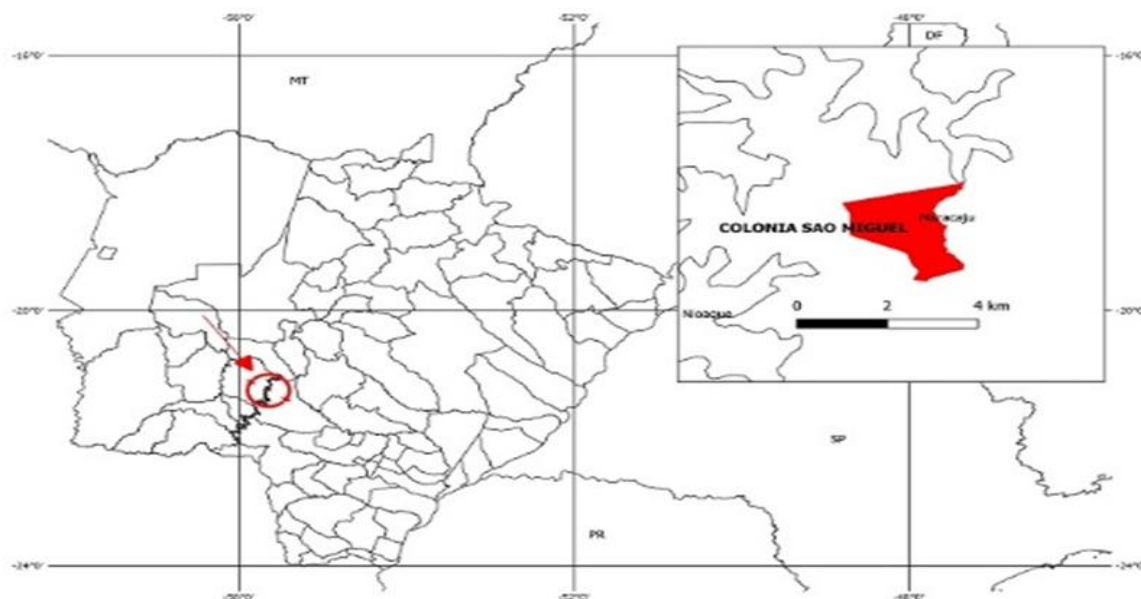


Figura 5 - Mapa-quilombolas/colônia de São Miguel. site.com.gov

5.1 Maracaju lugar de chegada e partida

A região de Maracaju é um local de grande importância histórica e cultural para as comunidades quilombolas, lugar de chegada dos migrantes principalmente para população negra. A cidade está situada na região sudoeste de Mato Grosso do Sul. Geograficamente, Maracaju situa se uma região estratégica marcada pela formação territorial, pela concentração fundiária e acompanhada implementação da linha férrea, elemento central na organização do território local.

Desde o final do século XIX as famílias negras passaram a se fixar na região em áreas rurais, como trabalhadores rurais e peões, arrendatários e na compra de lotes, criando vinculo duradouros. O Município constituiu ao longo do período pos abolição como local chegada e permanência, que diante a falta de política pública desenvolveram estratégia próprias de sobrevivência.

Nesse contexto de luta e resistência, a presença quilombola na região se destaca como um capítulo importante da história local, como um lugar que serviu ponto chegada e partida. Na historiografia publicada sobre a Guerra do Paraguai, as comunidades quilombolas, incluindo a Comunidade Quilombola São Miguel, desempenharam um papel importante na resistência contra as invasões paraguaias. Segundo Doratioto (2002), "A Guerra do Paraguai foi um conflito que

envolveu a participação de diversos grupos sociais, incluindo escravos e libertos, que lutaram em ambos os lados do conflito." O autor afirma em seus estudos que muitas comunidades quilombolas da região do Mato Grosso do Sul se organizaram para resistir às invasões paraguaias, utilizando suas habilidades de caça e conhecimento do terreno para combater os invasores.

Alguns quilombolas se juntaram às forças brasileiras, enquanto outros lutaram de forma independente, como os quilombolas de São Miguel, que resistiram à invasão paraguaia em 1865 (DORATIOTO, 2002, p. 123). Nesse cenário, a presença negra no meio rural foi sistematicamente invisibilizada pelos registros oficiais, apesar de sua contribuição para a constituição histórica, social e econômica da região.

A Comunidade Quilombola Colônia São Miguel insere-se nesse contexto de apagamento histórico, consolidando-se a partir da fixação de famílias negras descendentes de escravos Manoel Lourenço Gonçalves e dona Joaquina Gonçalves de Souza, que vieram para a região de Maracaju, estabelecendo-se na divisa desse município com Nioaque MS, por volta de 1890 (FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES, 2006, p. 12). A família negra camponesa estruturou sua territorialidade com base em vínculos de parentesco, trabalho agrícola e práticas comunitárias de solidariedade.

A Guerra do Paraguai, que ocorreu entre 1864 e 1870, é um evento importante que pode ter influenciado a formação e a história da Comunidade Quilombola Colônia São Miguel (DORATIOTO, 2002, p. 123).

Durante anos a comunidade permaneceu sem reconhecimento institucional, até há pouco anos. A situação que expressa o racismo estrutural e a colonialidade do poder que organizam o espaço agrário brasileiro. O reconhecimento oficial da Colônia São Miguel, ocorre tardiamente, impulsionado pelas garantias constitucionais asseguradas pelo artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT/1988), que reconhece o direito territorial das comunidades remanescentes de quilombos.

No âmbito local, esse processo é formalizado por meio de Decreto Municipal de Maracaju, segundo consta publicado na mídia local que cidade de Maracaju, reconhece a comunidade como território quilombola e legitima sua existência histórica, social e cultural no município, após busca documento via

pesquisas a sites oficiais e pedido ao ex vereador, sobre decreto Municipal reconhecimento da comunidade, que é próximo a comunidade nenhum decreto foi encontrado nos arquivos jurídicos. Segundo ex vereador o decreto não foi encontrado, e não está disponível em nenhum arquivo. Confirma que o reconhecimento existe, mas no âmbito Federal (BETO SCHWINN, 2026).

Posteriormente, o reconhecimento municipal articula-se ao processo Federal de regularização fundiária União, culminando na titulação parcial do território, em 2011, marco que confere à Colônia São Miguel o primeiro título definitivo concedido a uma comunidade quilombola no estado de Mato Grosso do Sul.

Ainda que o decreto represente um avanço jurídico significativo, esse reconhecimento ocorre de forma fragmentada e não elimina as tensões territoriais decorrentes da expansão do agronegócio, da degradação ambiental e da precariedade acesso as políticas públicas.

Assim, o contexto histórico de Maracaju revela que o reconhecimento da Comunidade Quilombola Colônia São Miguel não constitui uma concessão espontânea do Estado, mas o resultado de lutas políticas, mobilização comunitária e enfrentamento a uma lógica de desenvolvimento excludente.

O decreto municipal, nesse sentido, deveria assumir caráter simbólico e político ao inscrever, no âmbito institucional, uma narrativa que rompe com anos de silenciamento histórico da presença negra quilombola na sociedade maracajuense. No entanto, apesar das pesquisas realizadas e dos contatos com a Câmara de Vereadores locais, não foi possível encontrar o referido decreto, o ex-vereador afirma: ...não foi localizado decreto municipal que formalize o reconhecimento da comunidade quilombola¹.

Informação obtida em entrevista com ex-vereador do município de Maracaju (MS), realizada no âmbito desta pesquisa. Segundo o entrevistado, foi realizada busca junto à Secretaria Municipal de Desenvolvimento, sem que se encontrasse decreto ou outro instrumento normativo que formalizasse o reconhecimento da comunidade quilombola no período investigado.



Foto 6 - Joaquina Gonçalves de Souza – Cedido arquivo familiar

5.2 Joaquina Gonçalves de Souza: A identidade da Comunidade Negra Camponesa Quilombola

A história da Comunidade Quilombola Colônia São Miguel é marcada pela presença forte e determinante das mulheres negras, que assumiram o papel de liderança e resistência em um contexto de opressão e exclusão. A matriarca Joaquina Gonçalves de Souza é um exemplo emblemático dessa liderança feminina. A narrativa dos mais velhos ao relembrar da matriarca Joaquina se configura como um elemento central para entender a história e a identidade da Comunidade Quilombola Colônia São Miguel, e como um exemplo da importância da liderança feminina na resistência quilombola.

Como diz Dona Eugênia:

"somos todos parentes, viemos todos juntos pra cá" e "Eles vieram depois do tempo dos escravos, né, aí veio, eles vieram em grupos de negros de lá (...). Aí eles vinham, trabalhava a troco de coisa, andavam mais um pouco até chegar lá na Cabeceira Preta, em Maracaju, foi ali que a gente se separou, cada família foi trabalhar fazendas diferente, uns foram para Vista Alegre, muitos ficaram aqui mesmo em redor..."

Essas palavras de Dona Eugênia nos fazem recordar da importância da ancestralidade e da memória coletiva na construção da identidade quilombola. pode não ter sido publicado ou não está disponível publicamente. A narrativa da comunidade quilombola Colônia São Miguel destaca a importância do lugar "Cabeceira Preta" como ponto de chegada e partida. Foi lá que minha avó, Catarina Souza Samuel, nasceu, e parte da comunidade se estabeleceram inicialmente, antes de se mudarem para o vilarejo de Vista Alegre, no distrito de Maracaju-MS. Assim conceituou Soares (2002: 10), "as redes sociais mais importantes fundam-se em relações de parentesco, de amizade, de trabalho e

na origem comum, e são reforçadas pela experiência comum da migração". Essa ligação de parentesco e compadrio é exatamente o que acontece nas comunidades negras quilombola, relações fundamentais para entender a história e a identidade do grupo.

A narrativa destaca que a comunidade se formou a partir da chegada de grupos de negros que se estabeleceram na comunidade da Cabeceira Preta em Maracaju, e posteriormente se dispersaram para outras áreas da região, incluindo Vista Alegre e Nioaque.

A formação da comunidade São Miguel e outras como da "Família dos Cardosos" e demais comunidades saíram do mesmo lugar de Minas Gerais. A experiência comum da migração e a origem compartilhada criaram laços fortes entre os membros da comunidade, que se mantêm até hoje.

"Minha mãe falava que seus pais, João Pedro da Cruz e Francisca de Souza, que eram escravos, vieram de Minas Gerais para Maracaju. Em 1896, nasceu minha mãe (Joaquina Gonçalves de Souza) nas terras do lugar chamado de Cabeceira Preta, onde tiveram posses. O local ficou conhecido com esse nome por causa desses primeiros moradores." Minha avó chegou lá na Cabeceira Preta já grávida da minha mãe. Eugenia (2025).

A liderança feminina emerge como elemento estruturante da resistência quilombola. A centralidade da matriarca Joaquina Gonsalves de Souza, não deve ser compreendida como caso individual, mas como expressão coletiva de uma lógica histórica na qual as mulheres negras assumem o papel de sustentação material, simbólica e política do território.

A centralidade da matriarca fundadora Joaquina Gonçalves de Souza, confere à pesquisa uma dimensão intergeracional e feminina que atravessa tanto o território quanto pela vivência e na escrita. Joaquina, mulher negra reconhecida pela comunidade como fundadora da Colônia São Miguel, representa uma liderança histórica cuja atuação foi decisiva para a organização territorial, a permanência das famílias e a reivindicação de direitos básicos junto ao Estado. Nesse contexto em que atuação de Joaquina, inclusive na interlocução direta com o Estado por meio da escrita de uma carta ao então Presidente da República, Luiz Inácio da Silva, solicitando energia elétrica para a comunidade, evidencia aquilo que a CONAQ (2023) define como protagonismo político das mulheres quilombolas.

‘A matriarca fundadora’, como todos a chamam, desempenhou um papel fundamental na formação histórica da comunidade. Com uma vida longa e produtiva, ela faleceu em 31 de maio de 2006, deixando para trás uma comunidade que a reverencia como uma figura central em sua história.

Sua trajetória demarca as narrativas a todo momento e inscreve no território uma lógica de resistência negra camponesa forjada a partir do protagonismo feminino.

Dona Eugênia, diz que foi a última filha de dona Joaquina Gonsalves de Souza, nascida na região onde mora atualmente na comunidade de São Miguel, afirma que o pai comprou a terra. A mãe a matriarca, estava grávida, quando se mudou para a região, e já tinha outros filhos.

“Eu nasci aqui, meu pai comprou aqui, eu nasci aqui, era terra desse fazendeiro da Chapada. Aí meu pai comprou aqui, ele trabalhava na fazenda, ele comprou aqui, mas quando a mamãe veio para cá, que eles vieram para cá, ela já estava grávida de mim. Aí eu sou daqui”. D. Eugenia (2025).

A família ligação de parentesco com outras comunidades: segundo a matriarca da família:

“Nós temos parentesco, tudo quanto comunidade, mas nós não vivemos com eles porque o pessoal da minha mãe morava, antes, eles vieram de Minas. ... Aí, extraviaram todos, uns que moravam em Vista Alegre, e aí a mamãe veio para cá. Criou os filhos tudo aqui, os que não eram casados, foram para outros lugares, fazenda, cidade, por aí ... Essa região de Vista Alegre, Nioaque e daqui Maracaju, acho que quase tudo são parentes.” Eugenia G. (matriarca) (2025).

Ao assumir minha posição como mulher negra pesquisadora, estabeleço um diálogo simbólico, político e epistêmico na construção do perfil da liderança de Joaquina Gonçalves de Souza. Esse diálogo não se constrói no plano da identificação pessoal, mas na continuidade da narrativa da histórica de um projeto coletivo de existência desta mulher, e na memória e de resistência e defesa do território.

“Os pais da minha avó, que era a Francisca Romana, e o José, que era o pai, vieram da região de Minas Gerais mesmo. Ela veio por volta de 1919, 1920. Ela não sabia mais ou menos nessa época. Nessa época, ela já era mocinha. E aí os povos vieram, se espalharam para essa região aqui de Maracaju, e de Vista Alegre, Cabeceira Preta, Fazenda Chapada. E foi numa dessas fazendas que dizem conheceu o meu avô. E eles conseguiram, com o trabalho deles, construir um patrimônio. Uns vieram primeiro depois mais chegaram, todos se conheciam eram parentes ou conhecidos” Silvio Pacheco (2025).

As ligações de compadrios entre os membros das comunidades atravessam gerações e chegam a minha linhagem familiar que são os residentes da fazenda Cabeceira Preta e não se reconhecem como quilombolas. O contraditório, é, a geração da família de Joaquina, diz "...somos quilombolas, e isso é uma parte importante da nossa identidade." (Silvio Pacheco, 2025) Essa afirmação dialoga desde o início da minha pesquisa e na escrita desta dissertação pode ser compreendida, como autoconhecimento, também da identidade negra rural. De entender que a memória e a história da comunidade são fundamentais para a construção da identidade quilombola.

Nesse sentido, as narrativas orais revelam a importância das lideranças comunitárias, que desempenharam papéis fundamentais na luta pela terra e pela identidade da comunidade. Como afirma Ramão (2025), filho de dona Eugênia Gonsalves, "Tivemos lideranças né. mãe, o tio Ramão, Jorge e o Zé, o finado". Citando geração antepassada que segundo Ramão Gonçalves de Souza, 65 anos. em entrevista

Minha mãe, Joaquina Gonçalves de Souza, era da fazenda Vista Alegre, aqui na região de Maracaju. Os parentes dela vieram de Minas Gerais, não sei de que lugar especificamente. Um grupo de negros se estabeleceu aqui no município de Maracaju. O lugar ficou conhecido como cabeceira preta, denominação dada pelos fazendeiros por causa da quantidade de negros na localidade. Os parentes de minha mãe eram componentes dessa caravana que aportou por aqui por volta de 1910. Ela tinha por volta de 12 anos e veio com minha avó Chica. Minha mãe sempre falava muito das tias delas que foram escravas, Josefa e Marciana tinham marcas de arreio e chicote nas costas, feitas por homens de engenho. Mencionava também tio Domingos que era chefe dos negros. Já minha mãe nasceu em 1897, depois da lei do ventre livre quando veio para cá e casou-se com meu pai. Eles se conheceram na cabeceira preta. Apud Santos, Lourival (pág. 21, 2016).

Essa narrativa destaca a importância da transmissão da memória e da história da comunidade, levando em conta a narrativa de geração em geração, e como isso contribui para a construção da identidade quilombola e reafirma como se dá essa ressignificação de formação da identidade.

Outra questão importante identificada nas entrevistas e nas visitas às comunidades foi constatar, que essa liderança feminina foi demarcada e vista como extensão contemporânea das estratégias políticas mobilizadas por Joaquina que construiu um legado de memória.

"Aí, começaram a morar ali. (apontando local, onde não existe mais casa). Minha avó plantava café, trocava café por várias coisas, o pessoal passava muita gente aí neh...Porque a estrada ia daqui para o

Paraguai. E era tropeiro, né, E ali tinha um mangueiro, era a pousada de gado, né, (apontando para a estrada) “. Plantavam arroz. Às vezes vinha um tropeiro que trazia açúcar, que trazia o macarrão, essas coisas. Que não tinha aqui, não produzia. E aí, eles trocavam, eles viviam nessa época. Só foi, minha avó a primeira pegar dinheiro, ela falou que só foi conhecer dinheiro, depois, lá por 42...Quase terminando a guerra, a Segunda Guerra Mundial. Em 50, depois da guerra, que eles foram ter contato só com dinheiro. Sempre a gente tem essa mesma história que a gente relata, é. Sempre é a mesma que a gente tem. Que a família te conta. E é uma história que foi passada pela minha avó, pelos meus pais, enfim, passando de geração em geração” Jorge Henrique (2025).

Se, em seu tempo, a matriarca utilizou a escrita de uma carta ao presidente em exercício como instrumento de interlocução com o Estado, reivindicando energia elétrica e melhores condições de vida para a comunidade, suas gerações guardam seu legado através da cultura da oralidade. Jorge Henrique (2025) narra que foi uma luta da minha avó,

“E, para nós, foi beneficiado, porque a minha avó esteve com Presidente Lula. Ela, em vida, na sua primeira gestão, quando foi inaugurar o programa Luz para Todos, ela foi uma peça fundamental. Que alcançou todos os outros fazendeiros. E ela foi uma peça fundamental que deu origem à nossa comunidade. Foi um salto. Em 2002, até 2006, a gente vinha naquela época. Como se fosse um capim descendo, rodando pelo vento. A gente vinha rodando e, de repente, aquele capim chegou naquela água, se expandiu e brotou ali onde floresceu aquele projeto de desenvolvimento. E o povo aqui, as casas eram tudo de taipa, algumas casas de ternite, mas eram fechadas de taiba. E aí, com esse programa do governo social, que o Presidente Lulu, ele deu dignidade e autoestima para comunidade.”

A avó do narrador é destacada como uma peça fundamental na implementação do programa na comunidade, mostrando a importância da liderança local na promoção do desenvolvimento. A metáfora do capim que se expande e brota é usada para descrever o impacto do programa na comunidade, sugerindo um crescimento e um florescimento. Em termos de análise crítica cabe destacar que a narrativa apresenta uma visão positiva do programa governamental e do papel do Presidente Lula, e da liderança. Para além disso, a narrativa traz a informação que os benefícios da implementação da Programa do governo ‘Luz Para Todos’, atenderam apenas a comunidade, também os fazendeiros da região.



Figura 7- foto arquivo pessoal pesquisa de campo (2025)

5.3 Nós somos reconhecidos, somos quilombolas!

O reconhecimento de como é bom ser quilombola, trouxe mudanças significativas para a Comunidade Quilombola Colônia São Miguel, especialmente em termos de autoestima e visibilidade. A fala de Sonia Pacheco (2025) ilustra bem isso: "Pra nós mudou bastante, porque nós somos reconhecidos, né ". Quando perguntado a Dona Eugênia, ela destaca que o reconhecimento como quilombola trouxe mudanças significativas para a comunidade, incluindo o maior respeito, oportunidades que não existiam antes e ajuda do Municípios.

Ela enfatiza que essas mudanças foram positivas e impactaram significativamente a vida da comunidade, que vários prêmios ganhados pelo município são por causa da comunidade

. "Nós temos uma forte ligação com a terra e com a nossa história, aqui. (...) A gente tem que ter consciência que não é teu. É um uso e fruto para a sua geração (...) a nossa cultura é bastante, e nós estamos trabalhando para preservá-la" (Cesário, 2025).

E o reconhecimento como algo para além da identidade ela diz: "Porque se nós não fôssemos reconhecidos, a gente não tinha essa oportunidade que nós temos agora...". afirma que o reconhecimento oficial permitiu que a comunidade acessasse direitos e serviços básicos, como saúde e educação, e

também trouxe um sentimento de orgulho e pertencimento para todos que moram na comunidade.

Enquanto pergunto sobre a importância deste reconhecimento pelo poder público e também a visibilidade como um fator importante, Jorge Henrique (2025) destaca: "os prefeitos de Maracaju, eles têm nos ajudado bastante, né? Muito amigo de todo mundo. Porque de primeiro não tinha isso, não. Pra nós mudou, mudou tudo". A percepção tem e de que o reconhecimento e a maior visibilidade podem trazer impacto positivo na vida da comunidade, com benefícios concretos e melhorando a vida na comunidade.

Quando se pergunta o que mudou depois deste reconhecimento, e quais as dificuldades, aponta-se:

"Depois que nós passamos a ser Quilombo, aí nós... Chega no médico, daí mostra que é do Quilombo, aquele primeiro que entra, né? Nós somos bem reconhecidos, graças a Deus, porque antes não era assim não, antes a gente ficava lá, e muitas vezes nem era atendido, agora vem médico aqui na comunidade". Sonia Pacheco (2025).

O reconhecimento e pertencimento dos quilombolas:

"Nós nascemos e crescemos aqui, é nosso lugar no mundo. (...) é uma ligação muito forte, e trouxe esperança a comunidade.", e a gente achava tudo dificultoso, agora não, a gente planta e vende tudo vai pra cidade" (Cesário Pacheco, 2025).

"... eu vim morar aqui depois, depois que tornou quilombo, antes eu morava no assentamento, aí foi dividido a terra a gente veio e depois os outros herdeiros vieram, também, Seu Silvio e os outros irmãos, uns já moravam aqui". Sonia

Tudo impacta para as mudanças significativas na autoestima da comunidade, incluindo o maior reconhecimento. Sonia, traz um elemento fundamental que é retorno dos descendentes a comunidade.

O território quilombola é um conceito complexo que envolve não apenas a posse da terra, mas também a construção social e cultural de um espaço em desenvolvimento, é inegável, portanto, que haja dualidade nas narrativas que levam as direções diferentes uma da coragem sobre desafios na formação e para se manter na comunidade. "A nossa região chamava Pindaíva, Pindaíva. Ali em cima chamava São Miguel é a minha avó colocou o nome da fazenda São Miguel."

Em meio a conversa sobre origens pergunto sobre a religião já que a comunidade tem nome de santo católico, Jorge diz

“... minha avó tinha o conhecimento de benzimento, benzia. Ela tinha as ervas medicinais. Mas a influência religiosa de matriz africana a gente nunca teve.” E diz “Ela foi influenciada muito pela religião católica, devido aonde ela foi criada. E o padre rezava muita missa lá na fazenda. Então ela era mais para os católicos” “E a minha avó colocou o nome da fazenda São Miguel. Tinha um festeiro que fazia a festa de São Miguel em setembro. E esse festeiro, o santo dele era tudo folheado a ouro.

Essa fala destaca a devoção da avó ao santo São Miguel e a tradição da festa em sua homenagem. Pontua que a comunidade tem uma história que depois da festa o fazendeiro enterrava o santo de ouro, e que durante a guerra o fazendeiro foi morto e nunca foi descoberto onde foi enterrado.



Foto 8. Fonte - arquivo pessoal (2025)

5.4 Nossa terra, a nossa comunidade

A territorialidade quilombola é um conceito complexo que envolve não apenas a posse da terra, mas também a construção social e cultural de um espaço compartilhado em constante processo de mudança. Jorge Henrique pontua que “aqui na nossa comunidade tem uma diferença”:

“Os alunos, principalmente os que estão frequentando a universidade, eles vêm procurar a história e daí para eles contarem lá, porque a nossa comunidade foi esbranquiçada. E aí eles vêm para contar a história, para saber da história deles, para eles poderem falar lá que eles realmente são de origem legítima, porque a minha avó era daquela linhagem que veio lá das senzalas. E eles querem ser aquela resistência ali dentro da universidade.” Jorge (2025).

Em meios a essas condições como exemplifica, Jorge Henrique, a experiência de uma jovem da comunidade que enfrenta dificuldades para acessar benefícios destinados a quilombolas dentro do espaço acadêmico devido à sua aparência física.

“teve uma das nossas meninas daqui que lá na universidade que está brigando para conseguir bolsa quilombola, ela não conseguiu ainda

porque o cabelo dela é liso ...ela é neta da minha tia legítima, quase todos tem cabelo liso dentro da segunda geração, bem próxima. Isso que eu preocupada também, que é uma das coisas que a gente vem discutindo. Porque a gente tem que discutir que nem todo quilombola é negro e que todo quilombola..."Jorge Henrique (2025).

A partir desta explicação reafirma: A fala de Jorge (2025), destaca a complexidade da identidade quilombola e os desafios enfrentados pela comunidade em relação à representação e ao acesso a direitos. Ele menciona que a jovem da comunidade enfrenta dificuldades para acessar a bolsa quilombola devido ao seu cabelo liso, o que sugere que a identidade quilombola é frequentemente associada à negritude. No entanto, Jorge enfatiza que "nem todo quilombola é negro" e que a comunidade tem uma história de miscigenação com outros grupos, incluindo povos indígenas, paraguaios, holandeses, alemães e espanhóis. Essa diversidade étnica é resultado da história de ocupação e colonização da região e reflete a complexidade da identidade quilombola.



Foto 9. Fonte: Raquel Pires Campos) agroextrativismo /sustentável (2021)

A fala de Jorge também sugere que a comunidade está discutindo e redefinindo o que significa ser quilombola, para além de características físicas ou étnicas. A fala destaca também a importância do reconhecimento da comunidade quilombola e a luta pela posse da terra, mas também pelo modo que eles têm se organizado. O reconhecimento da avó matriarca como a representante quilombola e liderança reconhecida nacionalmente foi um marco fundamental, seguido pela ocupação e demarcação do território.

A comunidade enfrentou e tem enfrentado desafios, incluindo a pressão de fazendeiros e a falta de espaço para plantar e criar animais. No entanto, a

comunidade conseguiu superar esses desafios e, com o apoio do INCRA, adquiriu o título da terra em 2013. Esse foi um momento significativo para a comunidade, que viu seu direito à terra ser reconhecido oficialmente.

A aquisição da terra permitiu que a comunidade ampliasse sua produção agrícola e melhorasse sua qualidade de vida e fizeram que outros membros familiares retornassem à comunidade. No entanto, é importante questionar quais são os desafios atuais enfrentados pela comunidade em relação à gestão da terra e ao desenvolvimento sustentável.

Nessa perspectiva, que os quilombos contemporâneos devem ser analisados a partir do entrelaçamento de memória, parentesco, trabalho e identidade, dimensões que conferem sentido político e simbólico ao território. A comunidade quilombola contemporânea agora segundo as narrativas enfrenta novos desafios, incluindo a necessidade de gerenciar a terra de forma sustentável e garantir a sua produtividade a longo prazo no sentido de sobreviver aos impactos externos e de como lidar com estes impactos que querem resposta.

Portanto a experiência da comunidade quilombola é marcada por deslocamentos e experiências migratórias traumáticas, que afetaram a sua relação com o território e a sua identidade tanto na comunidade negra urbana quanto a comunidade negra rural, pelo espaço não suficiente para manter a família e sobrevivência da mesma. No entanto, é justamente a história compartilhada que sustenta a territorialidade quilombola como um processo histórico e social em permanente construção e ressignificação.

Neste sentido, esse espaço que é para a comunidade um espaço de esperança e de liberdade está sendo ameaçado pela degradação ambiental causada pela expansão da agricultura intensiva ao redor da comunidade. A falta de água, a seca dos rios pelos assoreamentos e a degradação do meio ambiente são alguns dos impactos estruturais que afetam a vida da comunidade. Neste contexto, surgem iniciativas de desenvolvimento econômico, como o turismo, que podem trazer benefícios, mas também podem agravar a situação, especialmente com a retirada da escola da comunidade.

5.5 Do Consumo Próprio ao Comércio: A Mudança na Produção Agrícola familiar



Foto 6 - arquivo pesquisa campo (2025)

Este tópico da pesquisa busca explorar essas questões, analisando as mudanças na produção agrícola e os impactos da degradação ambiental e das políticas de desenvolvimento na comunidade quilombola dentro das narrativas e do ponto de vista teórico. O território quilombola é aqui compreendido não apenas como base material de reprodução da vida comunitária, mas como uma territorialidade socialmente construída, conforme propõe Arruti (2006).

Nessa perspectiva, os quilombos contemporâneos devem ser analisados a partir do entrelaçamento de memória, parentesco, trabalho e identidade, dimensões que conferem sentido político e simbólico ao território. Assim, argumenta-se que, embora os sujeitos tenham vivenciado territórios distintos ao longo de suas trajetórias marcadas por deslocamentos e experiências migratórias, tais territórios se articulam e se entrelaçam a partir de uma origem comum, compartilhada por grupos que migraram do mesmo lugar. Esses múltiplos territórios, vividos e narrados, constituem um campo relacional que sustenta pertencimentos coletivos e reafirma a territorialidade quilombola como processo histórico e social em permanente construção. A luta pela água é um exemplo disso.

A água é um elemento central da territorialidade quilombola, mas está sendo apropriada indiretamente por modelos produtivos que privilegiam a acumulação de capital em detrimento da vida comunitária. Como diz uma das entrevistadas: "... água, secando tudo, a gente que buscar água longe, falta água para gente até tomar banho, secou tudo, e a bomba está sempre com problema, água, só lá pra cima aqui embaixo sempre faltou" (Fatima, 2025). Isso ilustra como a degradação ambiental pode perpetuar a vulnerabilidade das comunidades quilombolas e ameaçar

A luta pela água é um exemplo disso. A água é um elemento central da territorialidade quilombola, mas está sendo apropriada indiretamente por modelos produtivos que privilegiam a acumulação de capital em detrimento da vida comunitária que vem sistema estrutural do capitalismo. Como diz uma das entrevistadas: Dona Fátima (2025) fala da falta de água a partir do que vive todos os dias. Quando ela diz que "a água está secando tudo" e que precisa buscar água longe, não está apenas descrevendo uma situação, mas mostrando como essa dificuldade atravessa a vida cotidiana da comunidade, atingindo até necessidades básicas, como tomar banho. Ao afirmar que "as minas secaram", Dona Fátima indica que esse problema não é recente, mas vem se agravando com o tempo. Sua fala carrega uma memória do território, evidenciando mudanças no ambiente que impactam diretamente a vida coletiva.

Como produtora de hortaliças, ela também sente no corpo e no trabalho os efeitos dessa falta, ao dizer que "pela falta de água, não produziu quase nada". Aqui, a água aparece não só como recurso natural, mas como condição de sustento e continuidade da vida no território. A indignação presente em sua fala "sempre com problema... aqui embaixo sempre faltou", revela que a questão não é apenas ambiental, mas também social. Dona Fátima chama atenção para uma desigualdade dentro do próprio território, onde o acesso à água não acontece da mesma forma para todos.

Por fim, ao afirmar que "muitos foram morar na cidade", Dona Fátima aponta para uma consequência profunda desse processo: a saída de moradores e o enfraquecimento da vida comunitária. Sua narrativa mostra que a falta de

água não é um problema isolado, mas algo que ameaça a permanência no território e os modos de vida tradicionais. Assim, ao dar centralidade à fala de Dona Fátima, compreende-se que sua narrativa não apenas denuncia uma carência, mas também expressa um saber vivido sobre o território, revelando como a ausência de um direito básico, como a água, impacta de forma ampla a existência da comunidade. Esse processo configura uma situação típica de racismo ambiental, conforme definido por Acselrad (2010), uma vez que os impactos ambientais recaem de forma desproporcional sobre populações negras urbanas e rurais tradicionais. O racismo ambiental, nesse caso, não se manifesta apenas pela degradação ecológica, mas pela naturalização da escassez como destino inevitável dos territórios quilombolas.

Conforme analisa Pizzini (2014), a política de reconhecimento quilombola no Mato Grosso do Sul opera de forma fragmentada, como já citei nos capítulos 3. Tópico 3.3 analisa os avanços e morosidade no procedimento de regulamentação, que é o reconhecimento, demarcação e titulação dos territórios produzindo situações em que o título não se converte automaticamente em segurança territorial, acesso a políticas públicas ou proteção ambiental. A titulação, nesse sentido, não encerra o conflito, mas inaugura novas formas de disputa. A retirada da escola do território quilombola é outro exemplo de como a territorialidade quilombola está em disputa. A escola é um equipamento público estratégico para a reprodução social e cultural da comunidade, como destaca

Sonia Pacheco (2025): "A falta de escola na comunidade é um problema que precisamos resolver o mais rápido possível... A escola tem que ser uma coisa de qualidade, a escola aqui tinha poucos professores ...ficou mais difícil para os pequenos, tem de acordar cedo demais, é escuro ainda, mas antes era pequenos e grandes tudo misturado, acho lá é melhor".

Nesse território, a liderança feminina emerge como elemento estruturante da resistência quilombola, definindo o protagonismo político das mulheres quilombolas. Na resistência, dedicavam-se a atividades de subsistência, plantando alimentos e criando seus animais. A conquista da energia elétrica, assim como a inserção da comunidade em projetos de agricultura familiar voltados à alimentação escolar, foram marcos importantes nessa trajetória. Como afirma Cesário Pacheco (2025),

"A produção agrícola na comunidade mudou ao longo do tempo, passando de uma produção principalmente de consumo próprio para uma produção mais comercial". A esposa de Cesário, Sonia (2025), complementa: "eu e ele trabalhamos juntos, lá onde plantamos é lugar bem difícil, era puro mato, hoje a gente produz bastante e tudo vai para cidade, mas a gente trabalha muito, mesmo".

No entanto, apesar desses avanços, a comunidade enfrenta desafios significativos, como a falta de escola no território. Como relata Fatima (2025), "E a escola que fechou... aí as nossas crianças têm que ir de ônibus, é muito distante, faz falta essa escola aqui na comunidade, tem muitas crianças pequenas". A falta de escola é vista como um problema que precisa ser resolvido o mais rápido possível, e a qualidade da educação é um aspecto importante a ser considerado. A experiência de São Miguel com a agricultura familiar, articulada às políticas do Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE), revela uma contradição: o Estado reconhece a prática de produção agrícola via PNAE, mas negligencia outras dimensões fundamentais, como a educação escolar no território. É necessário um olhar sociológico que seja capaz de compreender as contradições e reconhecer o território quilombola como um espaço de pertencimento, memória e produção de saberes e reprodução social.

Nesse sentido, a liderança feminina emerge como elemento estruturante da resistência da comunidade quilombola, definindo o protagonismo político das mulheres quilombolas. Na resistência, dedicada as atividades de subsistência, plantando alimentos e criando seus filhos. Na conquista da energia elétrica, assim como a inserção da comunidade em projetos de agricultura familiar voltados à alimentação escolar, foram marcos importantes nessa trajetória. Como afirma Cesário Pacheco (2025),

"A produção agrícola na comunidade mudou longo do tempo, passando de uma produção principalmente de consumo daqui da comunidade, e consumo próprio para uma produção mais comercial", A esposa de Cesário, Sonia (2025), complementa: "eu e ele trabalhamos juntos, dia e noite, lá onde plantamos é lugar bem difícil, era puro mato, hoje a gente produz bastante e quase tudo vai para cidade, mas a gente trabalha muito, mesmo". Entrevista coletiva (2025).

Essa mudança reflete a adaptação da comunidade às novas oportunidades e desafios, mas também destaca a importância do trabalho conjunto e da resiliência das mulheres quilombolas para garantir a sobrevivência.

No entanto, a falta de infraestrutura básica como a água, a escola, é um desafio significativo. Como relata Fatima (2025),

“... depois que a escola que fechou... aí as nossas crianças têm que ir de ônibus, longe, a gente tem que subir para pegar ônibus, é um sofrimento para as os pequenos, aí quando chega muitas vezes falta água até para tomar banho, água lá da mina está bem rala, tenho que pegar água assim mesmo, para banho e até para horta.”

As narrativas de Fatima (2025) revelam a preocupação com a água e com a falta de escola na comunidade e as dificuldades enfrentadas pelas crianças que precisam se deslocar para estudar em outras localidades.

” ...eles chegam tão cansados que nem comem direito, as vezes nem a mochila da costa tiram, deitam do jeito que chega, dá um dó. Eu fico triste tinha uma escola aqui. era melhor... andam horas de ônibus. É. Longe demais, para nossas crianças. Fatima (2025).

Fatima (2025), diz que a preocupação com a falta de escola na comunidade e as dificuldades enfrentadas pelas crianças do ensino fundamental que precisam acordar de madrugada muitas vezes no frio e se deslocar de ônibus 50 quilômetros para o assentamento e os jovens do ensino médio para o Município de Maracaju- MS, é uma situação desumana.

A falta de escola é vista como um problema que precisa ser resolvido o mais rápido possível, e a qualidade da educação é um aspecto importante a ser considerado. A experiência de São Miguel com a agricultura familiar, articulada às políticas do Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE), revela uma contradição apoio à produção comunidade negra rural quilombola São Miguel, que produz farinha de mandioca, rapadura e melado de cana.

Neste sentido, faz se necessário aprofundar um olhar sociológico que seja capaz de compreender as contradições como estado de forma homogênea reconhece a pratica produção agrícola via PNAE e negligencia outras dimensões fundamentais como educação escolar no território. Esse, olhar, é reflexivo simbólico, para compreender o território quilombola, que não é apenas um lugar, não devemos enxerga-lo como uma área física, mas como espaço de corpo território, pertencimento memoria, e produção de saberes e reprodução social.

Portanto as contradições na falta de recursos e a priorização de certos setores revelam as contradições das políticas públicas em territórios

quilombolas, onde a precariedade estrutural de direitos fundamentais é uma realidade. A questão da água é um exemplo claro dos limites do modelo de desenvolvimento imposto ao território, mesmo com a concordância e participação da comunidade.

O avanço da agricultura intensiva no entorno da comunidade tem provocado o desmatamento das áreas de preservação permanente, o assoreamento dos cursos d'água e a degradação das nascentes, resultando na escassez de água potável e no secamento de lençóis freáticos, alcançando as cachoeiras historicamente utilizadas pela comunidade.

“... água, secando tudo, a gente que buscar água longe, falta água para gente até tomar banho, às vezes, secou tudo as minas, e a bomba está sempre com problema, água, só lá pra cima aqui embaixo sempre falta, vou te mostrar a horta, esse ano não vou colher quase nada, morreu tudo.” Fatima (2025).

Esse processo configura uma situação típica de racismo ambiental, conforme definido por Acselrad (2010), uma vez que os impactos ambientais recaem de forma desproporcional sobre populações negras urbanas e rurais tradicionais.

"Porque esses fazendeiros avaliaram muito esses brejos que tinham que fazer brotar água. Nós fomos lá, e agora estamos fazendo os cachambus de preservação de nascentes. Aí, nós tínhamos uma mina lá, fomos lá e (descobrimos que) secou, completamente seca a mina. Dentro do nosso território." 2025

Essa fala destaca a preocupação da comunidade quilombola com a preservação das nascentes e a água, e como os fazendeiros estavam interessados em explorar esses recursos. Jorge Henrique diz que a comunidade está tomando medidas para preservar as nascentes e garantir a disponibilidade de água para o futuro. “estamos ilhados”. Sempre a gente tem preservado aqui.

Por exemplo, aqui na nossa área a gente só utiliza onde der para plantar. Essa área aqui de mato, cerrado... Aqui para trás tem um cerrado. Onde nós pegamos, você entrou lá no começo, desse lado de cá é tudo mato.” Jorge Henrique (fica emocionado). Pontua a preocupação da comunidade quilombola com a preservação do meio ambiente e como eles sempre tiveram uma relação de respeito e cuidado com a natureza. A comunidade parece estar questionando

a hipocrisia de outros que fingem preservar o meio ambiente, enquanto a comunidade quilombola sempre o fez de forma genuína.

O racismo ambiental, nesse caso, não se manifesta apenas pela degradação ecológica, mas pela naturalização da escassez como destino inevitável dos territórios quilombolas. A água, enquanto bem comum dentro do território, é o elemento central da territorialidade camponesa de produtores agricultores, e passa a ser apropriada indiretamente por modelos produtivos de grande escala que privilegiam a acumulação de capital em detrimento da vida comunitária.

5.6 A falta de escola na comunidade

A retirada da escola é um aspecto do racismo estrutural: como parte de um sistema que organiza o acesso desigual aos recursos naturais, aos direitos e à própria possibilidade de existência digna (Almeida, 2018). A escola, enquanto equipamento público, desempenha papel estratégico na reprodução social e cultural da comunidade. E sua retirada não pode ser interpretada como decisão administrativa neutra, mas como mecanismo de enfraquecimento do território.

"A falta de escola na comunidade é um problema que precisamos resolver o mais rápido possível, (...) mas, a escola tem que ser uma coisa de qualidade(...) Nós precisamos de uma escola que seja boa para os nossos filhos, e que tenha bons professores. "Sonia (2025).

E, pontua senhor Silvio Pacheco,

".. a escola agora é o posto de saúde, tem medico que vem aqui, a gente não precisa ir pra cidade, mas as crianças e os mais velhos vão estudar lá na escola do assentamento e em Maracaju, por isso a minha nora foi pra cidade, por causa das crianças tem de estudar."

Nesse cenário complexo, onde uns se resignam e outros se dizem dispostos a lutar pelo direito à educação dentro da comunidade, há o discurso do empreendedorismo se articulando. Conforme Arroyo (2012), onde a política da educação está ausente no território rompe os vínculos entre educação, identidade e memória, que produz deslocamentos físicos e simbólicos que fragilizam a permanência comunitária e experiencia de vivenciar sua própria territorialidade.

Portanto para além desta análise da narrativa da ausência da escola, há uma agenda de produção de alimentos em larga escala do quilombo para a

cidade (principalmente frutas e verduras) protagonizada pelo SENAR, e cresce o debate sobre iniciativas no âmbito do turismo rural. Em parceria com a universidade estadual o turismo surge como promessa de progresso e projeto sustentabilidade, fortalecimento, surge como nova forma de reconfiguração territorial.

A introdução do turismo rural, nesse contexto, onde a produção em larga escala, é, pode ser vista como uma estratégia de reconfiguração territorial que, ao mesmo tempo, pode trazer benefícios econômicos e ameaçar a identidade e a autonomia da comunidade. A fala de alguns moradores reflete essa tensão, destacando a necessidade de encontrar um equilíbrio entre o desenvolvimento econômico e a preservação da cultura e do modo de vida quilombola.

Como se dá este processo apresentado como alternativa de desenvolvimento, fortalecimento da cultura e visibilidade para a comunidade o turismo, no entanto pode operar como mecanismo de mercantilização da cultura e de controle externo do território. Conforme Santos (2006), quando subordinado à lógica do mercado, o território deixa de ser espaço de vida e passa a ser tratado como mercadoria.

Em contextos quilombolas, essa lógica discutida ou defendida tende a aprofundar desigualdades, sobretudo quando não respeita o direito à consulta prévia, livre e informada, conforme a Convenção nº 169 da organização Internacional do trabalho - OIT. Sobretudo quando desconsidera os modos de vida, os saberes tradicionais e relação histórica dessas comunidades com seus territórios. A literatura critica a qual me refiro (ACSLRAD, 2010; SANTOS.SILVEIRA, 2001) tem demonstrado que projetos formulados sem participação das populações só tradicionais reforçam processos de subordinação econômica racial.

Todos esses processos experimentados pela comunidade desde de titulação parcial, agricultura familiar empreendedora, degradação ambiental, retirada da escola e a agenda de turismo, compõe para a Comunidade Quilombola Colônia São Miguel, compõem um cenário de uma disputa permanente pelo direito de existir enquanto território negro que pode levar perda de autonomia territorial, precarização das condições de vida e impacto ambiental irreversíveis.

Trata-se de uma disputa que vem sendo amplamente documentada em estudos e relatórios sobre conflito socioambientais, no Mato Grosso do Sul, que não se limita à posse da terra. A disputa pelo direito a existir tanto pelos povos tradicionais como povos originais, e envolve o controle da água, da educação, da memória e dos modos de vida defendido pela comunidade que está em disputa, principalmente pelo agronegócio.

Também aqui o território quilombola é um espaço de conflito estrutural, no qual se confrontam projetos antagônicos de sociedade. De um lado, um modelo de desenvolvimento baseado na expropriação, na monocultura e na mercantilização da vida; de outro, um projeto comunitário sustentado pela ancestralidade, pela liderança feminina que forjou o território pela resistência cotidiana até seu último momento de sua vida.

O corpo que enfrenta o latifúndio é mesmo corpo território de força ativa da representação, que se opõe aos colonizadores, ou seja, uma relação que se pense somente a partir subjetividade. Conforme defende Smith (2018), pesquisas com povos e comunidades tradicionais devem ser pautadas por relações de pertencimento, responsabilidade e compromisso político, e não por uma suposta objetividade distanciada que historicamente operou como forma de extração de saberes.

A posição é metodologicamente nesta narrativa é assumida, teoricamente fundamentada e eticamente comprometida com os sujeitos sociais envolvidos no estudo de caso que residem e vivem o território.

Os questionamentos, incluem memórias reflexiva e decolonial, que reconhece a produção de conhecimento a partir da experiência negra e quilombola, conforme autores que exemplificam "a produção de conhecimento sobre as populações negras no Brasil precisa ser entendida como uma forma de luta política" (GOMES, 2017, p. 123).

E como destaca a importância de "descolonizar a produção de conhecimento sobre as comunidades quilombolas tanto Rural quanto urbana, superando a visão estereotipada e reducionista que as vê apenas como 'remanescentes' de um passado" (ARRUTI, 2006, p. 56). Assim, a pesquisa buscada se alinhar a essa perspectiva, reconhecendo a complexidade e a atualidade das experiências quilombolas se configura como um ato de

resistência epistêmica, que busca romper com as estruturas de poder e de conhecimento que historicamente silenciaram e marginalizaram as vozes de muitas outras mulheres negras pesquisadora e mulheres quilombolas.

Ao assumir o lugar de fala nesta pesquisa, a minha posição política, busco contribuir para a produção de um conhecimento situado, reflexivo e comprometido com a luta e a resistência da comunidade negra quilombola, em consonância com os princípios da contracolônização e decolonialidade e da justiça epistêmica.

Ao nos aproximarmos da leitura e conceitos de Gomes, Evaristo, Gonsalves e muitos outros teóricos que ajudaram nesta narrativa, percebemos o quanto ainda temos muito que escrever, e que “a ficção nem sempre é estranha ao real” (CERTAU, 2012, p. 69).

Dessa forma, vale destacar que esta dissertação se insere no campo das epistemologias do Sul (Santos, 2010), ao reconhecer a memória, a oralidade e a narrativa como formas legítimas de produção de conhecimento. Humanizar a escrita, neste contexto, significa afirmar a vida, a história e a resistência quilombola como centrais para a compreensão do território, da identidade e do direito de existir tanto da Comunidade Quilombola Colônia São Miguel quanto da comunidade da Família Cardoso.

Esses diferentes contextos quilombolas, mesmo marcados pela ausência ou precariedade de registros documentais oficiais, a memória oral, as narrativas de vida e os relatos das matriarcas e de seus descendentes assumem estatuto de fontes legítimas de produção de conhecimento histórico e social.

CAPÍTULO 6

6. ANÁLISE E CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na análise final desta pesquisa, foi possível perceber que os povos tradicionais das comunidades remanescentes de populações escravizadas ainda vivenciam, de forma concreta, os efeitos da colonização. Esses impactos manifestam-se no acesso desigual ao território, na fragilização de direitos básicos e nas limitações impostas às formas de organização e reprodução social dessas comunidades, evidenciando a permanência de estruturas históricas de desigualdade. Nesse sentido, a pesquisa demonstrou que tais processos não se apresentam de maneira abstrata, mas se materializam no cotidiano das comunidades, interferindo diretamente em seus modos de vida, nas relações sociais e nas possibilidades de permanência no território.

A análise das políticas públicas de titulação revela, portanto, uma dinâmica marcada por avanços e limitações. Embora haja reconhecimento legal, persistem entraves burocráticos, morosidade nos processos e dificuldades na implementação de políticas que considerem as especificidades das diferentes comunidades. Assim, a titulação deve ser compreendida como parte de um processo mais amplo, que envolve não apenas o reconhecimento formal, mas também a garantia efetiva de direitos sociais, econômicos e culturais.

Outro aspecto relevante evidenciado pela pesquisa refere-se à centralidade da memória e das narrativas na construção identitária. As histórias de vida e os relatos dos moradores constituíram fontes fundamentais para a compreensão das trajetórias das comunidades, permitindo acessar dimensões que não se encontram registradas em documentos oficiais. A memória, nesse contexto, atua como elemento de continuidade histórica, de fortalecimento dos vínculos comunitários e de afirmação identitária.

Neste mesmo sentido cabe destacar que esta pesquisa também atravessou um processo de reconhecimento pessoal, uma vez que, ao me aproximar da comunidade de São Miguel, identifiquei vínculos familiares que me inserem diretamente nesse território, reconhecendo, nos moradores, relações de parentesco. Esse reconhecimento não esteve presente ao longo da minha trajetória, seja pela ausência de conhecimento histórico sobre minha própria origem, seja, em certa medida, por um distanciamento construído de forma inconsciente em relação a essa identidade. Tal aspecto evidencia como os processos de apagamento e fragmentação da memória não se restringem ao plano coletivo, mas também atravessam experiências individuais, interferindo na construção do pertencimento. Nesse sentido, o reencontro com a comunidade, no contexto da pesquisa, contribuiu para uma compreensão mais situada das relações entre identidade, território e memória na experiência quilombola.

Cabe destacar que a Comunidade Quilombola São Miguel se configura como um território de caráter rural, enquanto a Comunidade da Família Cardoso apresenta inserção em contexto urbano. Essas distintas localizações produzem diferentes formas de interação social, organização do cotidiano e relação com o território. No entanto, apesar dessas diferenças, ambas as comunidades enfrentam dificuldades semelhantes no que se refere ao acesso às políticas públicas, evidenciando que a desigualdade no atendimento às populações quilombolas não se restringe à localização geográfica, mas está relacionada a questões estruturais e culturais.

A retirada da escola da comunidade rural de São Miguel constitui um exemplo significativo dessas dinâmicas, ao evidenciar como decisões institucionais podem contribuir para o enfraquecimento dos vínculos comunitários e para a limitação do acesso ao conhecimento. A ausência desse espaço compromete não apenas a formação educacional, mas também a transmissão de saberes locais e a valorização da história da comunidade.

Nesse contexto, aonde a comunidade de São Miguel destaca-se pela produção de alimentos orgânicos, e é organizada por meio de cooperativa articulada ao município e voltada ao fornecimento para a alimentação escolar, evidenciando sua inserção em políticas de segurança alimentar. Paralelamente, desenvolvem-se iniciativas de projetos de turismo em parceria com o estado,

reforçando seu potencial cultural e territorial. Contudo, observa-se uma contradição: enquanto a comunidade é valorizada por essas atividades, a retirada da escola local fragiliza os processos educativos e a transmissão de saberes. Tal situação evidencia a fragmentação das políticas públicas e a necessidade de maior articulação institucional.

Destaca-se, ainda, o papel das lideranças comunitárias, especialmente das mulheres, na organização social e na manutenção dos saberes e práticas culturais. Sua atuação contribui significativamente para a preservação da memória coletiva e para a articulação de estratégias de permanência no território.

Ao considerar a realidade atual dessas comunidades, observa-se que seus territórios se encontram cercados pela expansão do agronegócio, especialmente pela monocultura da soja, o que tem provocado desmatamento, degradação do solo e assoreamento dos rios. Esse cenário intensifica as pressões sobre os territórios quilombolas, afetando diretamente suas condições de permanência e reprodução social.

Ser quilombola, nesse contexto, revela-se como uma afirmação política e cultural, marcada pela valorização das ancestralidades e pela luta contínua por reconhecimento e pelo direito de permanecer na terra. A vivência cotidiana demonstra que o território constitui elemento central na construção da identidade, articulando dimensões simbólicas, sociais e históricas que sustentam o pertencimento coletivo.

Retoma-se, nesse contexto, a relação entre corpo, território e coletividade como elementos indissociáveis na compreensão das comunidades quilombolas. As pressões exercidas sobre a terra não se limitam ao espaço físico, mas incidem diretamente sobre os sujeitos que a habitam, sobretudo sobre os corpos negros que historicamente constituem esses territórios. Assim, a terra pode ser compreendida como extensão do corpo coletivo, ao passo que o corpo preto carrega e expressa esse território por meio dos vínculos de parentesco, das práticas culturais e da ancestralidade compartilhada. Ao atingir o território, atingem-se também os corpos e as formas de existência coletiva, evidenciando uma relação de interdependência entre terra, corpo e comunidade.

Ao mesmo tempo, a pesquisa evidenciou desafios persistentes, como disputas territoriais, invisibilização histórica e limitações no acesso a políticas públicas. Ainda assim, destacam-se as estratégias comunitárias de organização, que garantem a continuidade das tradições e do modo de vida coletivo.

No término desta pesquisa, observou-se a continuidade das ações do Estado no que se refere à titulação de territórios quilombolas. Em março de 2026, foram homologados decretos que incluíram, entre outros, os territórios das comunidades Dezidério Felipe de Oliveira (Picadinha), em Dourados, e Família Cardoso, em Nioaque, Mato Grosso do Sul. Esse fato coincidiu com a etapa final de elaboração desta dissertação e foi incorporado como dado empírico relevante para a análise.

A homologação desses territórios reforça os argumentos apresentados, evidenciando que, embora haja avanços, o processo de reconhecimento e regularização ainda se encontra em curso, especialmente em contextos urbanos, nos quais o território se apresenta de forma fragmentada. Dessa forma, a política de titulação não se configura como um processo concluído, mas como uma construção contínua, atravessada por limites administrativos, jurídicos e territoriais.

Nesse mesmo período, o reconhecimento da Comunidade Quilombola Tia Eva, em Campo Grande (MS), como Patrimônio Cultural Brasileiro, por meio de ato do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), reforça a valorização das práticas culturais e a proteção dos territórios quilombolas.

Ao retomar a pergunta inicial, ser quilombola é bom? conclui-se que essa condição não pode ser reduzida a uma avaliação normativa simples, mas deve ser compreendida a partir das condições concretas que estruturam essa experiência. Trata-se de uma identidade atravessada por desafios históricos e desigualdades. Ainda assim, apesar das contradições sociais e da insuficiência de políticas públicas, ser quilombola é afirmado de forma positiva pelos próprios sujeitos, por estar diretamente relacionado ao pertencimento, à ancestralidade e à continuidade da vida coletiva.

Por fim, esta pesquisa contribui para ampliar a compreensão sobre as comunidades quilombolas em Mato Grosso do Sul, evidenciando a necessidade de políticas públicas mais efetivas e articuladas às diferentes realidades

territoriais. Assim, mais do que objeto de estudo, as comunidades quilombolas afirmam-se como sujeitos de sua própria história, demonstrando, no cotidiano, que ser quilombola é também continuar existindo, resistindo e construindo seus próprios caminhos.

6.1 Encaminhamentos para futuras pesquisas; Proposta de tópicos para trabalhar: Cosmologias quilombolas e indígenas

1. Investigar como as comunidades quilombolas constroem suas cosmologias em diálogo com saberes tradicionais e possíveis aproximações com cosmologias indígenas, especialmente nas formas de relação com a natureza, o território e a ancestralidade.
2. Saberes tradicionais como epistemologia: Analisar os conhecimentos locais (plantio, cura, organização social, oralidade) como formas legítimas de produção de conhecimento, compreendendo-os como epistemologias próprias e não subordinadas ao saber científico hegemônico.
3. Relações entre quilombolas e povos indígenas: Estudar aproximações históricas, territoriais e culturais entre comunidades quilombolas e povos indígenas, considerando trocas de saberes, convivências e possíveis influências mútuas.
4. Território como espaço cosmológico: Compreender o território não apenas como espaço físico, mas como dimensão simbólica e espiritual, onde se articulam memória, ancestralidade e modos de vida, aproximando essa leitura de perspectivas antropológicas contemporâneas.
5. Corpo-território e ancestralidade: Investigar como o corpo se constitui como extensão do território, carregando marcas da ancestralidade, das relações familiares e das práticas culturais, em diálogo com cosmologias tradicionais.

REFERÊNCIAS

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. Agroestratégias e desterritorialização: direitos territoriais e étnicos na mira dos estrategistas dos agronegócios. In: ZHOURI, Andréa; LASCHEFSKI, Klemens; PEREIRA, Doralice (Org.). **A insustentável leveza da política ambiental: desenvolvimento e conflitos socioambientais**. Belo Horizonte: Autêntica, 2014. p. 49-70.

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. **Os quilombos e as novas etnias**. Manaus: UEA Edições, 2002.

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. **Quilombolas e novas etnias: é necessário que nos libertemos da definição arqueológica**. In: LEITÃO, Sérgio (Org.). Direitos territoriais das comunidades negras rurais. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p. 11-20.

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. **Territórios quilombolas e conflitos**. Manaus: UEA Edições, 2013.

ALMEIDA, Sílvia Luiz de. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2020. ANDREI, Elena. **África e Brasil: percursos da memória**. Salvador: EDUFBA, 2007.

ALMEIDA, Sílvia Luiz de. **Racismo estrutural**. 2. ed. São Paulo: Jandaíra, 2019.

ALMEIDA, Sílvia Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen, 2018.

ARGUELHO, Lucimar de Souza. **A representação da mulher negra na literatura brasileira**. Revista de Estudos Afro-Brasileiros, v. 10, n. 2, p. 123-140, 2020.

ARGUELHO, Lucimar de Souza. **Território quilombola e aquilombamento no Mato Grosso do Sul**. 2024. [Entrevista concedida em trabalho de campo]. Maracaju, 2025.

ARRUTI, José Maurício Andion. **Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola**. Bauru: EDUSC, 2006.

ASSMANN, Aleida. **Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural**. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BENTES, Rosineide. **Territorialidades quilombolas: processos de territorialização e desterritorialização das comunidades quilombolas**. João Pessoa: UFPB, 2014.

BENTO, Cida. **Pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

BISPO, Antônio. **Colonização, quilombos: modos e significações**. Brasília: INCTI/UnB, 2023.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOURDIEU, Pierre. **Contrafogos: táticas para enfrentar a invasão neoliberal**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loïc. **Sobre as artimanhas da razão imperialista. Estudos Afro- Asiáticos**, ano 24, n. 1, p. 15-33, 2002.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.

BRASIL. Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. **Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos**. Brasília, DF: Presidência da República, 2003.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1990.

CAMPESTRINI, Hildebrando. **Parecer sobre quilombos em Mato Grosso do Sul**. Instituto Histórico Social de Mato Grosso do Sul. Campo Grande, 10 set. 2008.

CONSELHO NACIONAL DE SAÚDE. Resolução nº 466, de 12 de dezembro de 2012. **Aprova diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos**. Brasília, DF: CNS, 2012.

DENZIN, Norman K. **The research act: a theoretical introduction to sociological methods**. 3. ed. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1989.

EVARISTO, Conceição. **Escrevivência**. In: DUARTE, Constância Lima (Org.). **Escrevivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo**. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2018.

FERNANDES, Bernardo Mançano; CAMACHO, Rodrigo Simão. **Território e territorialização: processos geográficos de análise**. São Paulo: Outras Expressões, 2014.

FERREIRA, Ricardo Franklin. **Afrodescendente: identidade em construção**. São Paulo: EDUC, 2000.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 1975. FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 54. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência**. São Paulo: Editora 34, 1993.

GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil**. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

GOMES, Nilma Lino. **Movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação**. Petrópolis: Vozes, 2013.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1929.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. **Racismo e antirracismo no Brasil**. São Paulo: Editora 34, 1999.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 1990.

HALL, Stuart. Da diáspora: **identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998. HOOKS, Bell. *Talking back: thinking feminist, thinking black*. Boston: South End Press, 1995.

HALL, Stuart. **Encoding and decoding in the television discourse**. Birmingham: Centre for Contemporary Cultural Studies, 1973.

HALL, Stuart. **Identidades culturais na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 1996.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). Censo Demográfico 2022: **características gerais da população**. Rio de Janeiro: IBGE, 2022.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Código de Endereçamento Postal**. Rio de Janeiro: IBGE, 1980.

LARCHERT, Jeanes Martins. **Territórios negros e educação: vozes, histórias e contribuições do movimento quilombola**. Jequié: Edições UESB, 2013.

LEFEBVRE, Henri. **O direito à cidade**. São Paulo: Centauro, 1974.

LEITE, Ilka Boaventura (Org.). **Negros no Sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade**. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2000.

LEITE, Ilka Boaventura. **O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais**. Estudos Feministas, Florianópolis, v. 16, n. 3, p. 965-977, 2008.

LEITE, Ilka Boaventura. **Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas**. *Etnográfica*, v. 19, n. 2, p. 351-380, 2015.

LEITE, Ilka Boaventura. **Quilombos e quilombolas: cidadania ou folclorização?** *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 5, n. 10, p. 123-149, maio 1999.

LEITE, Ilka Boaventura. **Quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas**. Etnográfica, v. 4, n. 2, p. 333-354, 2000.

LEITE, Ilka Boaventura. **Humanidades insurgentes: estudos de resistência quilombola**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2010.

LITTLE, Paul Elliot. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade**. Brasília: UnB, 2002.

MARTINS, José de Souza. **A imigração e a crise do Brasil agrário**. São Paulo: Pioneira, 1955.

MATTOSO, Kátia M. de Queirós. **Ser escravo no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1990. MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MIGNOLO, Walter. **La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial**. Barcelona: Gedisa, 2007.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde**. 12. ed. São Paulo: Hucitec, 2010.

MOURA, Clóvis. **Os quilombos e a rebelião negra**. São Paulo: Brasiliense, 1981.

MOURA, Clóvis. **Rebeliões da senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas**. 4. ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.

MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilma Lino. **O negro no Brasil de hoje**. São Paulo: Global, 2006.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, Abdias do. **O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista**. 2. ed. Brasília: Fundação Palmares, 2002.

NASCIMENTO, Abdias do. **O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista**. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2018.

NASCIMENTO, Beatriz. **Por uma história do homem negro**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2006.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. **Quilombola: reprodução de terra de liberdade**. São Paulo: Imprensa Oficial, 2018.

NASCIMENTO, Washington Santos. **Gente de cor preta e parda e a independência na Bahia, 1790-1850**. Afro-Ásia, n. 40, p. 167-199, 2019.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Quilombos e políticas de reconhecimento: o estado da arte**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 25, n. 53, p. 123-150, jan./abr. 2019.

OMI, Michael; WINANT, Howard. **Racial formation in the United States: from the 1960s to the 1990s**. New York: Routledge, 1994.

PATTON, Michael Quinn. **Qualitative research and evaluation methods**. 3. ed. Thousand Oaks: Sage Publications, 2002.

PERLMAN, Janice E. **Favela: four decades of living on the edge in Rio de Janeiro**. New York: Oxford University Press, 2010.

POLLAK, Michael. **Memória, esquecimento, silêncio**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 107-130.

REIS, João José. **Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SANT'ANA, Antônio Olímpio de. História e conceitos básicos sobre o racismo e seus derivados. In: MUNANGA, Kabengele (Org.). **Superando o racismo na escola**. 2. ed. Brasília: Ministério da Educação, 2005. p. 39-67.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes**. Novos Estudos CEBRAP, São Paulo, n. 79, p. 71-94, nov. 2007.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. Rio de Janeiro: Record, 2000.

SANTOS, Plínio Martins Falcão dos. **Pessoas quilombolas em Mato Grosso do Sul: processos de territorialização e conflitos (2003-2008)**. História Revista, Goiânia, v. 15, n. 2, p. 17-32, jul./dez. 2010.

SANTOS, Plínio Martins Falcão dos. **Quilombolas em Mato Grosso do Sul: luta pela terra e afirmação étnica**. 2014. 189 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2014.

SARTRE, Jean-Paul. **Reflexões sobre a questão judaica**. São Paulo: Pioneira, 1968.

SCOTT, James C. **Weapons of the weak: everyday forms of peasant resistance**. New Haven: Yale University Press, 1985.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. **Aprender, ensinar e relações étnico-raciais no Brasil**. Educação, Porto Alegre, ano 30, n. 3, p. 489-506, set./dez. 2007.

SILVA, Roberto da. **A trajetória de um jovem negro: do Orfanato de Menores Abandonados de Santos à Universidade de São Paulo**. São Paulo: FEUSP, 1997.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. Rio de Janeiro: Graal, 2021.

STAKE, Robert E. **The art of case study research**. Thousand Oaks: Sage Publications, 1995.

VALLADARES, Licia do Prado. **A invenção da favela: do mito de origem à favela.com**. Rio de Janeiro: FGV, 2005.

VIEIRA, Itamar. **Torto arado**. São Paulo: Todavia, 2019.

YIN, Robert K. **Estudo de caso: planejamento e métodos**. 5. Ed.