

---

## Apresentação

A nova edição da Revista de Comunicação Dialógica chega ao público com quatro textos dedicados às discussões relacionadas às comunidades tradicionais. Se a chamada para o envio de artigos aconteceu no último ano de um governo que atacou de diferentes formas os povos tradicionais, o oitavo número da revista fica pronto no início de um novo governo, com o mesmo presidente que instituiu em 2007 a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais – PNPCT. A criação dos ministérios de Igualdade Racial, Povos Indígenas e Direitos Humanos gera expectativas para a retomada e avanços nas políticas públicas para estas comunidades.

Os desafios para estes grupos sociais continuam, mas ao menos há mais possibilidades para o diálogo e para o reconhecimento de outros modos de viver. A última prova do Exame Nacional do Ensino Médio (Enem), realizada em 2022, mostrou a importância das comunidades tradicionais para a consolidação de um país mais plural, diverso e sustentável. Nesta ocasião, mais de dois milhões de pessoas tiveram que ler, refletir e escrever uma redação cuja temática foi “Desafios para a valorização de comunidades e povos tradicionais no Brasil”.

Muitos dos povos oficialmente reconhecidos como tais no país são desconhecidos por grande parte da população brasileira e estão ausentes também da produção científica nacional, o que se reflete na quantidade e qualidade de textos, teorias e metodologias aplicadas para a discussão das temáticas que envolvem estas comunidades.

Para contribuir então com esta produção, esta edição da RCD conta com uma resenha do livro “El Pueblo Gitano contra el Sistema Mundo: reflexiones desde una militancia feminista y anticapitalista”, de Pastora Filigrana. A autora da resenha, Sara Macêdo de Paula, uma jovem cigana pesquisadora e advogada no Brasil, destaca a relevância deste livro escrito por uma outra cigana advogada e sindicalista da Espanha, que traz uma reflexão sobre os processos históricos que envolvem este povo no país ibérico. Uma comunidade que ainda sofre com muita invisibilidade e marginalização vem ganhando protagonismo em suas lutas contra o Anticiganismo na Europa, o que vem sendo acompanhado por um número crescente de publicações, especialmente de autores/as ciganos/as. Infelizmente, esta produção ainda não tem alcançado territórios brasileiros, o que dá ainda mais relevância para esta resenha em português. Uma oportunidade para estudiosos e ativistas dos movimentos racializados no Brasil conhecerem um pouco mais das contribuições dos povos ciganos para combater o sistema mundo que ignora e persegue comunidades e povos tradicionais.

Já os povos quilombolas receberam a atenção em dois textos. No artigo “As artes de si: epistemologias alternativas em processos artísticos aquilombados”, os saberes destas comunidades são valorizados e ressignificados para a compreensão do trabalho produzido

---

por três artistas negras do Brasil e dos Estados Unidos. O grande diferencial deste artigo é que ele nos afasta da tradicional abordagem em que as comunidades tradicionais são vistas como produtoras de artesanato ou folclore. Aqui, a autora Amália Coelho de Souza traz uma reflexão sobre a arte, sua criação, produção e fruição a partir das práticas artísticas quilombadas, tensionando também as próprias discussões sobre o conceito de arte. Nesta perspectiva, a cultura e a arte destas comunidades são valorizadas na força de seus processos criativos e no diálogo com o presente, o passado e, principalmente, o futuro.

O outro artigo que se dedica a estas comunidades nos apresenta o quilombo Mesquita do estado de Goiás a partir de uma reflexão sobre o conceito de Bem Viver. Com o título “Bem viver no Quilombo Mesquita: O saber local e a preservação ambiental de uma comunidade tradicional”, os autores, vinculados à Universidade de Brasília, Danusa Benedita Lisboa, Liza Maria Souza de Andrade e Mariane Silva Paulino, traçam um breve histórico desta comunidade quilombola do interior de Goiás para explicar os processos vividos atualmente por seus membros, especialmente no que se refere à luta pelo seu território. Por meio da observação participante, as características desta comunidade são apresentadas com a finalidade de refletir se o conceito de “bem viver” pode ser aplicado ao quilombo Mesquita. Os saberes tradicionais, a vivência e a memória coletivas, os modos de se relacionar entre si e com os recursos naturais disponíveis em seu território são alguns dos elementos analisados pelos autores.

Por fim, o último artigo que apresentamos aqui é uma tentativa de dialogar com as comunidades tradicionais do litoral do país, como os caiçaras, pescadores artesanais e isqueiros, para discutir como a urbanização e a gentrificação turística de pequenas cidades do litoral afetaram comunidades que se mantinham à beira-mar com tradições próprias como é o caso das mulheres rendeiras. No artigo “Narrativas de rendeiras e o processo de deslitoralização na região de Aquiraz: a transmissão intergeracional da produção do bilro”, dos autores Sandra Maia Farias Vasconcelos, Fernando Antônio Bezerra de Carvalho, Priscila Alves e Silva Siqueira e Samuel Freitas Holanda, entendemos um pouco mais do processo vivido por mulheres do litoral cearense que trabalham com a técnica tradicional do bilro e enfrentam os desafios desta tradição que vai além de uma ocupação laboral ou fonte de renda, já que está relacionada também ao modo de vida de comunidades litorâneas e às relações de transmissão de saberes entre mulheres de diferentes gerações.

Esperamos que estes textos contribuam com o campo acadêmico relacionado aos povos e comunidades tradicionais para que a produção teórica desta área possa se fortalecer e contribuir com a valorização destes saberes, modos de vida e territórios na construção de um sistema mundo que seja menos excludente.

Boa leitura!

*Gabriela Marques Gonçalves*

## NARRATIVAS DE RENDEIRAS E O PROCESSO DE DESLITORALIZAÇÃO NA REGIÃO DE AQUIRAZ: a transmissão intergeracional da produção do bilro



THE LIFE NARRATIVE OF RENDEIRAS AND THE PROCESS OF DESLITORALIZAÇÃO IN THE AQUIRAZ'S REGION: the intergeracional transmission of the bilro's production

*Sandra Maia Farias Vasconcelos\**

Universidade Federal do Ceará (UFC), Ceará, CE, Brasil.

ORCID: 0000-0001-7201-6173

\*Autor correspondente (e-mail: sandramaiafv@gmail.com)

*Fernando Antônio Bezerra de Carvalho*

Universidade Estadual do Ceará (UECE), Ceará, CE, Brasil.

ORCID: 0000-0001-5696-7438

(e-mail: fabc1962@gmail.com)

*Priscila Alves e Silva Siqueira*

Universidade Federal do Ceará (UFC), Ceará, CE, Brasil.

ORCID: 0000-0003-3784-1885

(e-mail: prirksiqueira@gmail.com)

*Samuel Freitas Holanda*

Universidade Federal do Ceará (UFC), Ceará, CE, Brasil.

ORCID: 0000-0003-1406-2694

(e-mail: samukaholanda@gmail.com)

**Resumo:** Este estudo tem como objetivo analisar as narrativas de rendeiras do município de Aquiraz, no estado do Ceará, e como o fenômeno da deslitoralização (VASCONCELOS, 2008) da cidade impacta na transmissão do conhecimento intergeracional (LANI-BAYLE, 1999) e da cultura local. Estudamos o processo de deslitoralização pensando nas narrativas de vida (MAIA-VASCONCELOS, 2022) e elegemos as categorias de aprendizagem, representação e transmissão. As análises mostraram que: (i) as mulheres aprenderam o bilro com as suas mães e avós, (ii) o bilro permanece como uma representação da comunidade de rendeiras, ainda que elas tenham sido deslitoralizadas, (iii) a renda é parte da transmissão intergeracional familiar e extrafamiliar dessa comunidade e (iv) mesmo com a urbanização da zona de praia e o impacto do progresso sobre o litoral, as rendeiras se organizaram em associação e mantiveram a comunidade das rendeiras de bilro.

**Palavras-chave:** Narrativas de vida. Intergeracionalidade. Renda de bilro. Deslitoralização.

**Abstract:** This study aimed to analyze the narratives of lacemaker of the municipality of Aquiraz, in the state of Ceará, and how the phenomenon of delitoralization (VASCONCELOS, 2008) of the city impacts on the transmission of intergenerational knowledge (LANI-BAYLE, 1999) and local culture. We studied the process of delitoralization thinking about the narratives of life (MAIA-VASCONCELOS, 2022) and selected the categories of learning, representation and transmission. The analyses showed that: (i) women learned the bilro from their mothers and grandmothers, (ii) the bilro remains a representation of the community of lacemakers, even though they have been delitoralized, (iii) lace is part of the family and extrafamily intergenerational transmission of this community and (iv) even with the urbanization of the beach area and the impact of progress on the coast, the lacemakers organized in association and maintained the community of bilro lacemakers.

**Keywords:** Life narratives. Intergenerationality. Bilro lace, Delitoralization.

---

## 1. Introdução

A renda de bilros é uma atividade cultural-histórica carregada de tradição e perpetuada de mãe para filha, pelo fenômeno da intergeracionalidade (LANI-BAYLE, 1999). Além disso, a técnica é considerada fonte de recursos, trabalho, arte, artesanato e história, enfim, de aspectos construtivos de saber, de cultura, de valorização do trabalho feminino. Ressalte-se que além de rendeiras, as mulheres, as mães, as donas de casa, são também provedoras do sustento da família.

A região da Prainha, distrito da cidade de Aquiraz, localizado no litoral leste do Ceará, é referência para o artesanato da região e a renda de bilros é considerada uma das manifestações mais antigas e mais ricas da arte do povo cearense, apesar de não ser exclusiva do estado. A renda de bilros é parâmetro nacional para a arte e o símbolo da rendeira é figura forte na região da Prainha, o que a nossa escolha para o campo de pesquisa.

Confeccionado, em sua grande maioria, por mulheres consideradas de condição mais humilde, a renda de bilros mostra que onde falta poder aquisitivo, sobra destreza, criatividade e devoção. Afinal, a habilidade demonstrada por essas mulheres revela dedicação, muitas vezes exclusiva à confecção das peças de renda. Apesar disso, o retorno financeiro dado a essas artesãs é baixo, o que levantou questionamentos para essa pesquisa já que o município de Aquiraz, antiga capital do estado, foi um dos principais a sofrer um contínuo processo de deslitoralização.

Os principais artesanatos no Ceará são as rendas e os bordados. A renda é um artesanato têxtil, cuja história remonta aos séculos XV e XVI, com origem cuja paternidade é reivindicada por Flandres e Itália.

As rendas com bilro ou rendas de bilro, são produzidas por um pequeno instrumento de madeira composto por curta haste em cuja ponta se fixa uma pequena esfera. Já na outra ponta da haste é presa a linha, de forma que o manuseio da artesã vai sendo preso a um *design* padrão ou a um desenho da renda a ser desenvolvido, feito por furos em um papelão, presos por espinhos de mandacaru, em cima de almofadas colocadas sobre o colo da artesã, ou assentada em cavalete de madeira à sua frente (SEBRAE, 2011).

Também denominada “ponto aéreo”, a renda de bilros surge a partir da tecelagem, como os bordados e suas diferentes técnicas que chamam a atenção de quem os compra, vê ou usa, e remonta a um passado remoto que só se aperfeiçoou com o tempo. O ensino advém das esposas dos marinheiros portugueses que viviam nesta região até o século XVIII. A questão do bilro na Prainha rapidamente se desenvolveu em virtude de as mulheres já trabalharem com a técnica do traçado do ponto aéreo, quando consertavam as redes de pesca de seus maridos.

A criação de espaços coletivos com o intuito de manter uma produção passível de comercialização foi uma saída para correr junto à concorrência com o sistema industrial que tenta retirar a produção das atividades manuais. A produção artesanal gera renda para a população e preserva a cultura e a atividade local. Por isso, a compensação financeira do arte-

---

sanato não é imediata para o artesanato e sim diferida, o que enseja a permanência das tradições culturais existentes como elemento de continuidade da cultura (VERGARA; SILVA, 2007).

Podemos dizer que atividades de renda e bordado superam as atividades de pesca e roça no Ceará, pois a mulher continua a cruzar os bilros e a tecer uma cultura centenária que passa de geração a geração. O que não se pode dizer das atividades de pesca e roça, cujas tradições são invadidas pelo progresso da urbanização.

O processo de incorporação da região de Aquiraz à Região Metropolitana de Fortaleza trouxe novos investimentos para a área, provocando um processo de inserção da cidade como destino turístico, o que acarretou mais visibilidade para as rendeiras, mas trouxe um processo de deslitoralização (VASCONCELOS, 2008), que consiste nesse processo de edificação menos litorânea e mais cosmopolita.

Em dezembro de 2017, o governo do Estado reinaugurou o Centro de Rendeiras Luíza Távora, na Prainha, em Aquiraz, com investimento dos cofres estaduais, através da Secretaria de Trabalho e Desenvolvimento Social (STDS), na construção do equipamento. O centro tem uma estrutura com 38 boxes e um balcão de informações turísticas exclusivo para a valorização do trabalho das rendeiras.

O investimento revalorizou a atividade com a produção de artesanato de bilro, renda filé, bordados à mão, labirinto e ponto cruz. Considera-se um bom início para a revalorização das rendeiras, do ponto de vista do investimento estatal, mas como esse investimento econômico, a integração da região como destino turístico e cultural e a deslitoralização tem atingido as rendeiras e seus descendentes e quais suas narrativas a respeito desses fenômenos?

É com vista a esse contexto que este artigo tem como objetivo analisar nas narrativas de rendeiras do município de Aquiraz a fim de entender como o fenômeno da deslitoralização da cidade impacta na transmissão do conhecimento intergeracional e da cultura local.

## **2. A deslitoralização de Aquiraz: narrativas do ser e do deixar de ser**

As regiões metropolitanas estão disciplinadas desde a Constituição de 1967. No que diz respeito ao Ceará, somente a partir dos anos de 1990 é que se começa a reconhecer a relação do espaço urbano estabelecido com as grandes cidades (VILAÇA, 1998). A Região Metropolitana de Fortaleza (RMF) compreende 40% da população do estado, com a composição de 19 municípios.

Essa mudança estrutural da RMF ocorreu gradativamente em três períodos graças a importantes modificações basilares advindas de projetos governamentais desenvolvimentistas. Fortaleza modifica, assim, seu referencial a partir de novos produtos e serviços para os quais se exige a inclusão de outros segmentos, como o veraneio marítimo de segunda residência.

Neste panorama, Aquiraz torna-se um dos espaços litorâneos mais procurados, passando a ser um local residencial graças a nova urbanização dessa contiguidade que se deu

---

pela construção de grandiosos condomínios de luxo não só para veraneio, mas também para moradia fixa. Em Aquiraz se monta um dos parques aquáticos mais famosos das Américas: o Beach Park, no bairro Porto das Dunas. Assim, a urbanização de Aquiraz se torna uma extensão da cidade de Fortaleza (PEREIRA, 2006), com a expansão das antigas casas de veraneio a residências dos fortalezenses com toda a influência da Capital, afastando as antigas moradias e provocando a modificação no círculo dos trabalhos locais, uma vez que os filhos de pescadores e das rendeiras passam a incrementar o mercado dos serviços turísticos da rede hoteleira, como garçons, camareiras, empregados de serviços gerais em hotéis e restaurantes, resorts e casas de veraneio.

O termo *littoralisation*, advindo do francês, significa “desenvolvimento costeiro”. Deste modo, em regra o processo de litoralização pode ser apresentado como o deslocamento da população do interior em direção à costa e a consequente inserção do mar na economia, a exemplo do turismo, dos portos, e demais serviços de equipagens navais e da indústria petrolífera, da pesca, bem como do desenvolvimento de mega infraestruturas, resultando na expansão do território em períodos relativamente curtos de tempo (ZDRULI, 2015). O processo induz, entretanto, uma consequência compensadora. No entanto, outro lado da balança se mostra não necessariamente promissor: as populações litorâneas são empurradas para o interior, provocando o fenômeno da troca de funções ambientais.

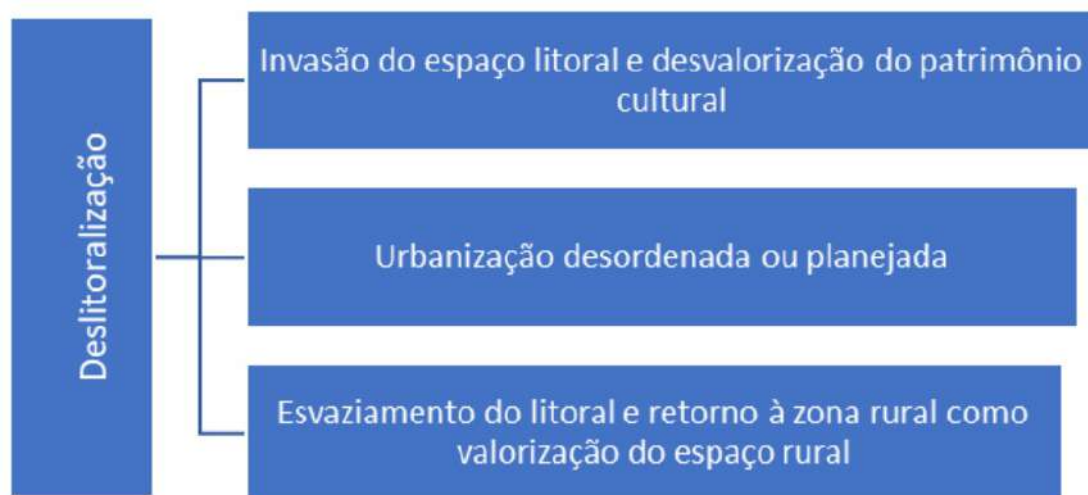
A mudança altera a vida de todos os sujeitos sociais envolvidos no processo constituidor de uma nova morfologia urbana, a exemplo do estado do Ceará, que continua a alcançar também alguns locais como Iguape, Prainha, Porto das Dunas e Batoque. Alteram-se, portanto, as estruturas dos espaços produzidos anteriormente, pela compreensão do chamado desenvolvimento regional e da própria sociedade local. Com isso, dá-se a criação de um novo espaço, com novas construções, culturas, serviços e equipamentos, patrimônios culturais a estabelecer, promovendo o que Vasconcelos (2008) denominou deslitoralização.

A mudança cultural se estampa nas moradias que estão distantes de serem típicas de uma região onde antes se viam pescadores e rendeiras. Estes antigos moradores foram exilados de seus antigos espaços para dar lugar ao moderno e ao progresso das construções urbanas.

Dentro de nosso objeto de estudo, a cidade de Aquiraz, dessa forma é metropolizada e deslitoralizada com a urbanização, o que em termos práticos implica na admissão de uma urbanização potencializada advinda do progresso turístico de Fortaleza, ocorrendo a extensão da capital, não mais sendo considerada a segunda residência., uma vez que “Os deslocamentos para segunda residência são mais frequentes, em função da proximidade, da disposição de infraestrutura e da expansão da motorização” (ARRAIS, 2013, p. 49).

É preciso considerar, no entanto, que o processo de deslitoralização não é, apenas, um processo negativo ou explorador de uma região, mas pode se configurar como uma forma de expansão do território em direção a regiões rurais e não habitadas que necessitam ser valorizadas, com a finalidade da retirada do peso habitacional do litoral. Deste modo, entende-

mos que, segundo Vasconcelos (2008), a deslitoralização seria o que vislumbramos na **Figura 1**:



**Figura 1:** Deslitoralização (concepção nossa).

Partindo dessas três noções que organizamos, advindas do conceito de Vasconcelos (2008), analisaremos as falas das rendeiras, considerando suas vivências como mulheres, mães, rendeiras e cooperadas que passaram pelo processo de associação, tendo em vista as categorias que elencamos para nossa análise, a saber: a aprendizagem do bilro, a representação que elas têm do ofício de rendeira e a transmissão do ofício através das gerações.

Também o processo de urbanização estrutural da área litorânea de Aquiraz é fundamental para a construção do nosso estudo, uma vez que essas mudanças espaciais de urbanização e deslitoralização trouxeram mudanças econômicas e culturais para a região, como a criação de uma cooperativa de rendeiras (CEART de Aquiraz) que impactou no fazer das mulheres artesãs de renda de Aquiraz.

### 3. A intergeracionalidade do bilro

A atividade do bilro tem sido passada de geração em geração, desde as antigas senhoras da corte portuguesa. Esse conhecimento está enraizado nos discursos das rendeiras por meio de expressões que emergem em suas narrativas, tais como “minha mãe me ensinou desde cedo a arte da almofada” (Dona Francisca) e “sempre observava minha avó mexer aqueles palitinhos com tanta rapidez que quase ficava tonta” (Dona Maria). Esse conhecimento, que é transmitido intergeracionalmente (Lani-Bayle, 2018) e que aparece nas narrativas de vida das rendeiras, pode ser retratado por qualquer outro conhecimento que pas-

---

se de geração em geração por meio do conhecimento. É como um patrimônio imaterial que é transmitido entre os povos de uma mesma cultura para sua descendência.

Essa transmissão tem seus obstáculos e suas dificuldades pertinentes ao tempo de aprendizagem de confecção do produto, no caso da renda de bilros, da venda, do retorno financeiro e do reconhecimento público do valor da obra pronta. Podemos ainda colocar em questão a concorrência com a renda industrializada que chega a ser muito semelhante com aquela feita artesanalmente.

Um outro fator que pode influenciar como dificultador da transmissão, retomamos aqui, é pertinente ao tempo. As novas gerações, muito conectadas com o hiperdigital, pouco ou quase nunca têm a disponibilidade de esperar, são adeptos do imediatismo, da resposta rápida e, convenhamos, o bilro não é para quem tem pressa.

Nesse novo contexto, verifica-se a fragilidade da construção cultural de uma região em repassar o ensinamento de práticas manuais aos jovens. Assim, vamos neste estudo verificar como essa fragilidade se dá através das narrativas das rendeiras.

#### **4. As narrativas de experiências**

A narrativa de experiências é um hábito da humanidade. Desde sempre as relações humanas se constituíram por meio de histórias passadas entre gerações e assim continuam se constituindo, ainda que os meios tenham se modificado da oralidade para a hiperdigitalização. Foi este o caminho sempre, e ainda é assim, que o conhecimento se tornou parte da história da humanidade e da História do mundo.

Quando o sujeito conta suas experiências diante de um grupo, numa folha de papel, diante de uma tela de computador ou celular, os sentidos são construídos por meio de suas histórias contadas atravessando o fio de suas memórias, de seus vividos no instante de seu narrado. Lejeune (2014) atribuiu a esse espaço entre o vivido e o narrado a condição entre o narrador e o personagem da narrativa, sendo o narrador aquele que conta e o personagem aquele que viveu a experiência. Ao contar sua experiência de aprendizagem ou de vida, nem sempre o sujeito tem a noção de que está narrando sua história ou não tem a intenção primeira de contar uma história. Na pesquisa narrativa, nós pesquisadores buscamos nos fatos relatados a construção da história apoiando-nos, a partir do conceito de primado do interdiscurso de Maingueneau (2008), a perspectiva de uma pré-narrativa implícita, que compreende o relato e as intenções comunicativas do falante, tal como um *primado da internarrativa*.

Os textos formados a partir de uma ação narrativa, segundo os postulados de Bruner (2014, p. 75-76), constituem-se como as formas mais "universais e poderosas do discurso e da comunicação humana". Para Bruner, narrar a história pessoal é uma forma de organização do que o sujeito representa em sua própria vida, suas ações e sua própria linguagem. É pela lin-

---

guagem narrativa que o sujeito acessa a construção de uma história organizada, de uma identidade pessoal, aquilo que Ricoeur (1991) chamou de "identidade narrativa". Não é demais chamar a atenção ainda para a observação de Bruner, de que a narração, sendo um ato de linguagem, é o que este autor denominou "uma fábrica de histórias", tendo em vista que, em se tratando de narrativas de experiências, uma memória sempre fará recurso à outra e mais outra, numa sucessão sem fim.

É o ponto de vista do sujeito que mais interessa quando se pesquisa com narrativas de experiências e de formação, não o do pesquisador. Para Freitas (2015; p. 49), "o ponto de vista de uma sentença narrativa é o domínio espacial e temporal a partir do qual a informação transmitida por uma sentença pode ser obtida por um observador e incorporada por ele". Apesar disso, e tendo em vista que o importante é a informação prestada pelo sujeito informante, já que o que se busca em uma narrativa de experiência é o que o sujeito tenha a contar e como o faz, sem o desatino de averiguações sobre a veracidade dos fatos, o pesquisador deve estar atento às digressões que venham a ser acrescentadas pelo narrador no momento do encontro de coleta.

Durante a interação com o outro, muitas vezes o sujeito de fala constrói sua própria história e constitui sua identidade. Em contrapartida, o pesquisador, ciente de estar diante de uma narrativa de experiências, deve tomar o cuidado de não se envolver demasiado com o sujeito informante. É preciso, por um lado, aceitar como verdade o que o texto narrado lhe diz, impregnado pelo seu papel social; segundo, compreender seu papel como "leitor-ouvinte" de um texto "escrito-oral" e analisá-lo à luz do que Lejeune (2014) denominou pacto autobiográfico. O estatuto de verdade é uma demanda do método. O leitor-ouvinte acredita nas palavras do escritor-falante para que essa reciprocidade se torne verdadeira e a relação de contato entre pesquisador e sujeito seja performativa de verdade.

Assim estando compreendido, o texto narrado se fabrica, dentro dos termos de Bruner (1999), a partir de um atributo de constituição identitária do sujeito, uma vez que por intermédio da narrativa de experiências e reflexão acerca dos relatos cotidianos, o sujeito passa a construir um posicionamento frente a seu discurso narrativo. Isso se comprova pelas escolhas dos fatos, dos eventos que o sujeito decide narrar, pela riqueza ou não de detalhes, pelas escolhas lexicais que lhe imprime uma instância mais ou menos formal de sua prática linguageira.

Como se o sujeito se desenhasse em uma tela a partir de uma imagem vista por ele em um espelho. Daí vislumbramos a tríade imagética do sujeito: o sujeito material, a imagem refletida do sujeito no espelho (reflexivo), o sujeito representado por si mesmo na tela – o sujeito posicionado para o outro (MAIA-VASCONCELOS, 2022, p.77).

---

A narrativa de vida ou mesmo de experiências, é um posicionamento do sujeito que narra, resultante de inúmeros discursos o constitui. Neste estudo, essa teoria se torna pertinente, pois a introdução da Associação das Rendeiras da Prainha vem sendo potencialmente incentivadora da produção da renda de bilro no Ceará, mas as mulheres mais jovens são minoria e não pretendem fazer a transmissão intergeracional do bilro, como veremos nas análises das narrativas mais à frente. O posicionamento, ou seja, a maneira como um sujeito se define em sua narrativa, define também sua escolha de se conceber e de se mostrar ao mundo.

A análise das narrativas coletadas para este estudo se constitui, desse modo, por categorias de posicionamento das mulheres rendeiras a partir de suas narrativas em três questões: aprendizagem, representação e transmissão do conhecimento sobre a arte do bilro.

## 5. Metodologia

A metodologia utilizada para esse estudo é de campo e qualitativa, ao analisarmos narrativas de vida de rendeiras de Aquiraz a respeito dos impactos da deslitoralização e da intergeracionalidade da transmissão do ensino do bilro.

Utilizou-se da delimitação geográfica a cidade de Aquiraz. Por isso, decidiu-se utilizar o método do estudo de caso, no distrito da Prainha, escolhido por razões históricas das rendas de bilro na localidade, além da dedicação histórica da comunidade ao artesanato de renda de bilro, com a ajuda da Associação das Rendeiras do Aquiraz.

A pesquisa inclui conversas narrativas com as rendeiras da cidade que estão ligadas à cooperativa e que têm um box no Centro das Rendeiras de Aquiraz. Existem outras rendeiras associadas na Cooperativa/Associação das Rendeiras de Aquiraz, mas que não têm box no local; e outras rendeiras que desempenham a atividade de produção do bilro, mas não são associadas e nem comercializam no Centro das Rendeiras seus artesanatos, mas em seus domicílios. Para o controle de nossa amostra, neste recorte, ficamos apenas com as rendeiras que estão ligadas ao CEART.

A primeira amostra foi formada por trinta e cinco rendeiras que realizam a produção da renda na Associação de Rendeiras da Prainha e têm box no Centro das Rendeiras Luiza Távora de Aquiraz e que necessariamente são associadas e realizam a produção do bilro em suas residências e no box, sendo este último, na presença de visitantes e turistas. Destas trinta e cinco rendeiras, vinte e três aceitaram participar da pesquisa narrando suas histórias com seu trabalho de rendeira.

---

## 6. O passo-a-passo do estudo

Este estudo é um recorte de uma dissertação de mestrado defendida em 2019 (CARVALHO, 2019), no Curso de Mestrado Profissional em Turismo da Universidade Estadual do Ceará sob nossa orientação. Este momento da pesquisa, que aqui nos interessa e concerne, diz respeito aos discursos narrativos das rendeiras. Primeiramente, trataremos de expor a abordagem do sujeito, o encontro com aquele que nos conta e como fazê-lo nos contar o que queremos saber. É primordial compreender que

O método utilizado em história de vida procura compreender os elementos gerais contidos nas entrevistas colhidas junto às pessoas, sem se opor a analisar peculiaridades históricas [...] não cabe ao pesquisador a conferência dos fatos, mas a escuta e a análise da construção verbal e não-verbal, da narrativa do sujeito que conta (MAIA-VASCONCELOS; OLIVEIRA, 2019, p.102).

A coleta de narrativas de experiências, quando se trata de narrativas orais, exige o uso de gravador, cadernos e bloco de notas. Neste estudo, foram registradas anotações e gravadas as conversas, que em seguida foram transcritas. Também foram feitas algumas fotos e alguns pequenos vídeos de mãos de rendeiras fazendo o bilro. Os registros de imagens não são trazidos para este artigo, porque sua liberação não foi submetida ao comitê de ética no momento da dissertação. As conversas analisadas neste artigo são extraídas do corpus da dissertação já publicada (CARVALHO, 2019).

Demos início a esta pesquisa com uma conversa narrativa com a presidente da Associação das Rendeiras da Prainha, que nos forneceu o estatuto da associação para análise da estrutura da entidade e a relação das rendeiras com essa instituição. Tivemos apenas um contato com a atual gestora (2018-2024), com perguntas sobre a filiação das associadas, os recursos captados pela associação e sobre a produção dos artesanatos dali provindos, em particular, o bilro<sup>5</sup>.

Carvalho (2019) realizou conversas narrativas com as associadas que aceitaram participar da pesquisa. Todas as rendeiras entrevistadas são do sexo feminino. Quando retornamos, foram realizados encontros nos dias 1º de agosto de 2018, com treze rendeiras e no dia 28 de setembro de 2018, no próprio Centro de Artesanato de Aquiraz, com dez rendeiras associadas, mas sem entrevistas.

No total, encontramos vinte e três das oitenta rendeiras que Carvalho (idem) conseguiu identificar na região, segundo a Associação, a quem mostramos o trabalho realizado por Carvalho (op. cit.) e das quais escolhemos seis para a formação de nosso *corpus* para este artigo, cujos critérios serão esclarecidos na seção a seguir.

---

<sup>5</sup> Conferir CARVALHO (2019).

---

## 7. Resultados

Como já explicitado anteriormente, para este recorte analítico, priorizamos a análise de quatro das vinte e três narrativas coletadas, segundo critérios que justificaremos a seguir. Utilizamos nomes fictícios para as quatro mulheres.

As entrevistas com os sujeitos em uma pesquisa com narrativas são, na verdade, como conversas, o que denominei de *conversas de qualidade* (MAIA-VASCONCELOS, 2003, p. 70), das quais resultam muitas vezes, respostas silenciadas pelo tempo. Escutar esse sujeito que narra é ouvir esses silêncios, não em um viés psicanalítico, mas numa postura linguística e ética, respeitando aquela história e aquela memória, levantando a consciência de que se trata não somente de uma memória individual, mas uma memória coletiva que se impregna naquele sujeito: trata-se de uma singularidade que se torna plural.

O maior número de rendeiras está na faixa etária entre 18 e 46 anos, de forma que quanto maior é a idade das rendeiras, maior é seu envolvimento com a atividade da renda.

A pesquisa de que nasce este artigo chegou aos seguintes percentuais (CARVALHO, 2019):

Entre 18-45: 20% → 17 pessoas

Entre 46-65: 62,85% → 50 pessoas

Acima de 66: 17,15% → 13 pessoas

O que nos leva a prognosticar uma possível inexistência do desenvolvimento da atividade nas futuras gerações, capaz de dissolver a identidade cultural da atividade e confirmar a *deslitoralização* prevista por Vasconcelos (2008). Isso significa que o artesanato existente no local poderá deixar de ser um atrativo turístico ao local cada dia mais promissor em hotéis, moradias e resorts de alto luxo, fato já relatado em uma das narrativas aqui citadas (Rendeira Vanessa).

Deste modo, o critério de escolha das rendeiras para a análise das narrativas se deu por grupos de idade, como configurado na subseção a seguir.

O lugar de vivência das rendeiras é a Prainha, onde ocorre a produção do cotidiano delas, suas histórias e o sustento de suas vidas no entrelaçar dos fios entre seus dedos. É bem o que Damiani (1999) chama de incorporação da atividade nas pessoas em um determinado espaço e que se faz representar pelas relações sociais existentes. Na subseção a seguir, veremos as análises de algumas falas que retratam o passar do tempo nas mãos que fazem os nós das rendas.

## 8. Conversas narrativas

Antes de entrar na análise propriamente dita, vale lembrar as categorias narrativas elencadas já citadas anteriormente para este estudo, categorias que extraímos após a leitura das narrativas dessas mulheres:

---

**Aprendizagem** – sobre como as rendeiras aprenderam o ofício que ora dominam;

**Representação** – sobre qual o papel deste trabalho em suas vidas cotidianas;

**Transmissão** do conhecimento sobre a arte – sobre se ter ensinado a seus ou suas descendentes a arte do bilro para as futuras gerações.

Primeiramente, dividimos o grupo de trinta e cinco mulheres em três grupos. Utilizou-se para classificação o critério de classificação etária decrescente:

**Grupo 1**- rendeiras acima de 65 anos;

**Grupo 2**- mulheres em idades entre 46 e 65 anos;

**Grupo 3** - a partir dos 18 anos (maioridade civil) até 45 anos.

Em seguida escolhemos duas rendeiras de cada grupo e passamos a analisar em suas narrativas os trechos em que são pertinentes os discursos sobre o artesanato de bilro e as relações com as categorias aqui assinaladas, tentando cobrir as faixas etárias, desde as mais idosas até as mais jovens dos respectivos grupos. Vale ressaltar que existem rendeiras mais idosas e mais jovens que aquelas com as quais tivemos contato, mas que não se enquadram no critério de corte primário, pois, não são associadas e não têm box no CEART.

As rendeiras do **Grupo 1** selecionadas foram aqui denominadas ficticiamente, Rendeira Francisca e Rendeira Maria, 78 e 73 anos, respectivamente, ambas locadas em boxes no Centro de Artesanato da Prainha para venda, e a segunda ainda fornecedora de artesanato para terceiros comercializarem e as mais idosas do grupo.

As rendeiras selecionadas do **Grupo 2**, Rendeiras Edite e Lúcia, 46 e 65 anos, respectivamente, também têm seus boxes no CEART da Prainha, são alfabetizadas, sendo que uma é casada e a outra viúva. Dona Edith tem cinco filhos, dos quais uma filha é rendeira, mas que não é associada. Dona Lúcia tem dois filhos homens e é viúva.

As duas rendeiras do **Grupo 3** selecionadas foram Mabele, 23 anos, com segundo grau completo, e Vanessa, 20 anos, com curso superior incompleto e as mais jovens do grupo.

A história dessas mulheres é em quase tudo muito semelhante. Nasceram e cresceram à beira mar, filhas de pescadores ou de rendeiras, levaram uma vida muito humilde. Com exceção das duas mais jovens do **Grupo 3**, todas as demais casaram-se muito jovens, às vezes meninas, como é o caso de Dona Francisca, que se casou e foi mãe aos catorze anos e aos vinte e dois anos já tinha oito filhos, só tendo parado de procriar, porque seu marido sofreu um acidente no mar e parou de “fazer menino”, como ela conta em seu relato. A renda, somada ao pescado, era o sustento da família de muitas comunidades litorâneas, em especial nas praias. Desse modo, podemos unir alguns relatos a fim de compreender o encaminhamento narrativo desses sujeitos litoralizados pela própria história e que foram pouco a pouco deslitoralizados pelo progresso antrópico, quicá antropofágico da especulação imobiliária.

---

Consideremos nas passagens a seguir, extraídas das entrevistas com as rendeiras, as categorias aqui propostas de **aprendizagem, representação e transmissão**. Começemos pelos excertos e suas descrições:

Dona Francisca contou ter aprendido o bilro com a sua mãe, que também era rendeira:

"A gente aprendia bilro como quem aprende a cozinhar. Era quase obrigada. Era o bilro e o fogão à lenha. Quando num queimava os dedo na lenha do fogão, queimava na lenha dos bilro. Eu desde menina faço renda pra ajudar dentro de casa, né? Aprendi com minha mãe, e depois ensinei pra minhas filhas. Fazia pra ajudar meus pais e depois que casei, pra ajudar meu marido. Era oito filho, uma reca! (risos) Tinha que fazer renda inté quando tava parindo e dando o peito. Eu vim de pai pescador e de mãe rendeira, vim pra marido pescador e virei rendeira. A vida só fez rodar pro mesmo canto.[...] O que mudou foi que a gente foi tirado da beira da praia pelos hotel e pelas mansão de luxo. Num fosse isso, nós inda tava fazendo renda com os pés na areia. Mas é bom ter as renda da gente na cooperativa, porque o dinheirinho é melhor, né? E aí a gente vê uns pessoal com uma língua diferente, uns estrangeiro, eles fazem foto, imagina, esse povo querendo fazer foto com a gente (risos). [...] Eu sei que é estrangeiro porque eu estudei, fiz até a quinta série, sou burra não". [...] "A gente tinha que trabalhar em casa e a escola era muito longe, tinha que atravessar o rio às vezes. E quando enchia, nas épocas de chuvas, o negócio era ficar em casa mesmo. Aí eu fui largando, já tava na 5ª série, depois me casei e tive uma ruma de filho, quem é que ia cuidar, né? Aí foi a renda que me ocupou." (Dona Francisca)

Como podemos ver, Dona Francisca mostra sua origem humilde, sua necessidade de aprender o bilro com a sua mãe, retrato da aprendizagem intergeracional (LANI-BAYLE, 1997), que é a aprendizagem não sistemática e não formal, como maneira de ajudar no sustento da família. A permanência da transmissão se faz quando dona Francisca ensina a suas filhas a arte. Dona Francisca vem para este estudo como um exemplo típico do sujeito da praia: "Eu vim de pai pescador e de mãe rendeira, vim pra marido pescador e virei rendeira". Esta rendeira admite a "roda do mundo" quando afirma que a única diferença em sua vida hoje é que "a gente foi tirado da beira da praia pelos hotel e pelas mansão de luxo". Mas admite também que a cooperativa foi uma vantagem financeira para as rendeiras, que agora são mais valorizados, mais organizados.

Desse modo, o bilro se atrela ao patrimônio cultural como uma fonte primária de conhecimento e aprendizagem, dentro da educação domiciliar daquelas famílias, mesmo não estando como elemento de aprendizagem do ensino formal (HORTA, 1999).

Dona Maria relatou que aprendeu o ofício aos 8 anos de idade com sua avó:

---

"Minha avó era quase cega, mas mexia com aqueles pauzinhos numa ligeireza doida, e eu era doida pra aprender a fazer aquilo. Nem me alembro quantas vez eu embolei as linha dela. Levei tanto puxão de orelha por causa disso (risos). Ela disse um dia: vou te ensinar, moleca, melhor do que tu tá destruindo meu bilro. E eu aprendi ligeirinho, num instantinho eu tava fazendo renda e ajudando ela a vender na praia. E o povo comprava, acho que com pena, porque via que era uma criança vendendo. E eu era magra igual uma vara verde. Só que o povo me enganava, porque eu num sabia fazer as conta direito. E eu nunca estudei, só aprendi mesmo a escrever meu nome, mal sei ler algumas palavrinhas aqui e ali, porque apareceu uma moça que deu umas aulas lá pela praia onde a gente morava, mas ler, ler de verdade eu nunca li. Só depois foi que aprendi a ficar boa de fazer conta. E aí depois me casei e a cooperativa ajuda muito a gente. [...] Nenhuma filha minha quis ser rendeira não. E depois que encheram isso aqui de hotel e dessas mansão de luxo, essas menina só querem ser é camareira, garçõete, querem mais ser rendeira não". [...] "Nunca fui pra escola, assim escola mesmo, de verdade, né? Tinha uma moça naquela época, dona Mocinha que se chamava, que ensinava as crianças da rua e eu também aprendi a ler, aprendi a escrever meu nome, aprendi umas coisas assim. Muito pouco. Depois ela foi s'embora, e a gente nunca mais soube dela e eu fiquei sem estudo. Tinha o que fazer não, o jeito era a renda. Era a renda ou a roça (risos)". (Dona Maria)

Os trechos mostram dentro das categorias de aprendizagem o que já tratamos aqui de intergeracionalidade familiar, ou a transmissão que se passa de uma geração familiar a outra através dos tempos, como um patrimônio imaterial. Vemos que dona Maria não só fala sobre quem lhe ensinou a arte do bilro, mas sobre todo o processo de companheirismo com a avó, suas primeiras vendas. Nossa entrevistada não deixará descendência no bilro, pois nenhuma de suas filhas se interessou pela arte como artesã, porque com a deslitoralização, suas filhas decidiram seguir outras profissões.

Quando falamos sobre suas escolaridades, respectivamente de dona Francisca e de dona Maria, encontramos traços sobre a representação da renda em suas vidas. As duas rendeiras mostraram um pouco de melancolia. A primeira contou ter ido até a "5ª série", e a segunda informou apenas que era alfabetizada, sabendo ler e escrever muito pouco.

As duas disseram que sempre exerceram a profissão de rendeira, além de dona de casa. Foi interessante notar como a representação do bilro se choca com a representação da riqueza. Ambas as rendeiras do **Grupo 1** reconhecem o bilro como uma atividade que chama a atenção de turistas, mas que é desvalorizada pelos moradores locais, uma vez que se tornou uma atividade que foi empurrada para o interior, deslitoralizada, ao mesmo tempo em que reconhecem que os antigos trabalhos da praia, como a pesca e a renda foram substituídos pelos empregos em hotéis de luxo.

Veremos na sequência que as opiniões variam de acordo com as idades das rendeiras, o que torna bem interessantes as análises desse documento.

No **Grupo 2**, grupo compreendido por mulheres entre 46 e 65 anos, escolhemos Edite e Lúcia como nossas entrevistadas. Ambas aprenderam o ofício com suas mães, que também eram rendeiras e que já faleceram [as mães], portanto não fazem parte do grupo aqui disponibilizado. O relato a seguir, de Edite, compõe as três categorias já mencionadas e essas,

---

por sua vez, estão atreladas ao fenômeno da deslitoralização aqui já discutida.

Edite nos conta que aprendeu com sua mãe, à beira da praia, com os pés na areia, mas não sabe dizer com que idade.

“Fazer renda pra mim é como manter meus pé na areia sempre, sabe. Eu achava tão bom enfiar os pé na areia da praia, principalmente quando [a areia] tava umidazinha, parecia uma massagem. Minha mãe ensinou nós assim. Só era ruim quando chegava a época dos ventos, que aí enlinhava tudo e a gente tinha que ficar dentro de casa. Mas o povo gostava de ver a gente no tictic dos bilros. Era cada uma por si. [...] Agora? Eu acho que está bem melhor agora, sabia? Agora a gente tem uma cooperativa, tem uma associação que incentiva a produção da gente. Eu me lembro que minha mãe num tinha nada, nenhuma garantia de venda, a coitada. Fazia o bilro e se vendesse, vendia, se num vendesse ia acumulando, acumulando inté... Hoje se uma vende mais que as outra, pega daquela que num vendeu e vende, é tudo uma coisa só e todo mundo ganha. [...] É bom pelo dinheiro, mas era bom poder morar quase dentro d’água [...] Tenho duas filha, só uma que é rendeira, mas num quis se associar ainda não”.

Vemos como, para Edite, assim como para Francisca, a referência aos pés na areia aparece flagrante. Essa referência nos emerge como indicativo muito evidente da região beira mar, essa beira mar que elas perderam. A aprendizagem para Edite parece ter sido algo natural, familiar, a mais verdadeira transmissão intergeracional, aquela se que se transmite de forma insciente, sem que elas percebessem que estavam passando por uma formação.

Para Lúcia, no entanto, o bilro já começa como um trabalho. Casada desde muito jovem, aos catorze anos, e tendo que ajudar com os rendimentos em casa, dona Lúcia largou a roça onde trabalhava com a mãe para seguir a vida com seu marido pescador. Dona Lúcia aprendeu o bilro com as mulheres da praia e se tornou uma das rendeiras mais procuradas, porque se tornou muito caprichosa. Seu marido morreu no mar alguns anos depois de nascerem seus dois filhos homens a quem dona Lúcia nunca ensinou o ofício da renda, sendo este “coisa de mulher”. Vamos ouvi-la:

“Eu saí do interior pra vim acompanhar meu marido e tive logo meus dois filhos, um atrás do outro. Eu já tinha esses dois meninão antes de fazer dezoito ano. Mas aí eu tive um problema que eu não parava de sangrar e por causa disso meu marido ficou ruim pra mim. E ele começou a beber e saía pro mar e não voltava pra casa e eu haja a fazer renda. Eu batia nesses bilro acho que de raiva. Fazia renda mais do que qualquer mulher da praia. Quando ele chegava ele queria me procurar e eu sentia dor demais e ele me batia, batia nos menino. Eu pedia a Deus pra ele não voltar. Um dia ele não voltou. O mar engoliu ele. Eu chorei, meus filhos choraram, mas a gente nunca mais apanhou, só quem apanhava era os bilros (risos). E aí apareceu a cooperativa. E os meninos disseram ‘mãe, entra na cooperativa’ e eu entrei. A mulher do mais velho hoje sabe fazer bilro que eu ensinei. Mas eu nunca ensinei meus filhos não, eles foram trabalhar nos hotel, que eu num queria nenhum pescador. Um trabalha até no balcão e até aprendeu inglês. O outro é bugueiro e tá estudando. A mulher [dele] é guia de turismo e traz uns cliente pra comprar de mim e da minha nora, da outra, né? A gente vai se ajudando como pode. Dá pra viver, num dá pra ficar rico não, mas dá pra viver”.

---

Como vemos, a vida de dona Lúcia não difere muito das outras narrativas de mulheres aqui já analisadas. De origem humilde, casaram-se relativamente jovens, foram mães cedo, trabalharam com o bilro sempre para o sustento da família e só recentemente entraram para a cooperativa. Os filhos homens foram trabalhar nos hotéis, saindo dos antigos empregos da praia, de pescadores, lagosteiros, marisqueiros, ou seja, dos empregos que seriam típicos de zonas do litoral. Dona Lúcia deixa claro que, de certo modo, foi uma escolha dela: “Eu num queria nenhum pescador”. Essa escolha, ao que nos pareceu, se deve a sua triste experiência com seu marido violento, que acabou sendo ‘engolido’ pelo mar, conforme ela nos relatou.

No **Grupo 3**, com mulheres a partir dos 18 anos e até 45 anos, escolhemos Mabele (23 anos) e Vanessa (20 anos) por serem exemplos diferenciados das outras faixas etárias. Vamos ouvir o que dizem as jovens rendadeiras.

Primeiramente Mabele:

“Eu aprendi a arte do bilro com minha mãe, ainda bem nova, acho que eu tinha uns dez anos ou menos e acho que isso é a cara do povo daqui de Aquiraz, da praia, mas o comprador não quer pagar o preço. Paga uma fortuna por um prato de camarão que comeu, acabou, mas não paga por uma renda que é pra sempre. O povo acha que é só a linha. Se esquece do trabalho que dá, do tempo que a gente leva pra fazer dez centímetros de renda. E depois, a gente vai nos armarinho e tem igualzinha feito em máquina vindo da China. Eu faço bilro, faço, até gosto, é como se fosse uma terapia, é bom. Era melhor quando a gente fazia olhando pro mar, mas agora nem o mar a gente pode mais ver, com tanto prédio na frente. Mas eu faço, mas não quero isso pras minhas filhas não, o povo não quer pagar o que vale [...] quero mais é que ela vá ser enfermeira, vá trabalhar num escritório, vá ser professora, qualquer coisa, menos isso [...] não tenho filho ainda não, mas quando eu tiver não vou ensinar de jeito nenhum. Quando você vai num shopping, uma blusa de renda custa uma fortuna, mas quando eles vêm comprar a renda com a gente querem pagar uma miséria só porque estão comprando do pobre. Eu não quero isso pro futuro de minhas filhas. Não acho isso justo e também estou cansada dessa realidade de que quem vive na praia é sempre o pobre lascado”.

Mabele reproduz um pouco do que já vimos acontecer nos filhos das rendadeiras dos Grupos 1 e 2. A participante afirma que gosta de fazer, com alguma concessão (*até gosto*), mas que não deseja passar adiante essa cultura (*Mas eu faço, mas não quero isso pras minhas filhas não, o povo não quer pagar o que vale*). Temos ainda de retorno a questão da vista do mar, que pode ser vista como uma retomada dos pés na areia já vista aqui em outras passagens (*Era melhor quando a gente fazia olhando pro mar, mas agora nem o mar a gente pode mais ver, com tanto prédio na frente*). Mabele também levanta questões sobre os preços dos produtos entre a produção local e os produtos industrializados, bem mais caros às vezes ou bem mais baratos, mas de qualidade inferior. Foi interessante notar as questões sociais ali postas pela participante em relação a quem frequenta o mesmo local, mas em condições diferentes, por exemplo quando ela diz “Eu não quero isso pro futuro de minhas filhas. Não acho isso justo e também estou cansada dessa realidade de que quem vive na praia é sempre o pobre lascado”. É interessante e paradoxal, uma vez que esse ‘quem vive’ a que Mabele se

---

refere é o nativo, e não os novos ocupantes, os proprietários dos hotéis e das mansões de luxo a que essas participantes se referem em suas narrativas. Ou seja, o nativo que na verdade foi deslitoralizado, foi excluído de suas condições de nativo, de pescador, de rendeira, e passou a viver de outras funções, embora que ainda subalternas, como empregados de resorts, hotéis e condomínios, continua tendo essa imagem, na perspectiva de Mabele, do pobre lascado.

A sexta e última participante deste estudo, Vanessa, aprendeu o ofício por meio de um curso ofertado para o ensino do bilro.

“Eu tô fazendo faculdade, na verdade, né. Eu não tive assim, uma família de rendeiras. Minha avó fazia bilro, mas não era pra vender. E minha mãe nunca aprendeu, ela era da roça, então eu sempre achei bonito e fui fazer um curso, porque eu acho que é importante que as mulheres dessa região saibam fazer renda, né, aquela coisa do ‘Olê, mulher rendeira’, eu acho que toda cearense deve ser um pouco rendeira. [...] Mesmo me formando eu quero continuar fazendo minhas rendas e vendendo, e se um dia eu tiver uma filha eu quero, sim, que ela aprenda o ofício, nem que seja pra saber mesmo. Acho que a cultura deve ser preservada e passada de pai pra filho, quer dizer, no caso, de mãe pra filha, porque geralmente são as mulheres que fazem bilro. Eu acho importante informar pros meus futuros filhos como foi que minha mãe me criou, o que é a história do meu lugar, as tradições que devemos manter. O povo daqui acha que ninguém deve mais trabalhar com renda. A maior parte dos rapazes só quer ser garçom e porteiro de hotel, as meninas querem ser camareira. Eu não! Eu quero ter meu ofício. Não sei se vou viver disso, mas quero saber fazer, porque saber é mais importante que tudo. Porque a gente só vive ouvindo que professor ganha pouco também, né? Então fica uma coisa e outra. Só num sei se me casaria com pescador: é vida muito difícil e sofrida. É isso que eu tenho pra dizer”.

Tanto Mabele quanto Vanessa se identificam com a profissão de rendeira, o que na primeira leitura nos levou a pensar que poderíamos ter já de antemão uma resposta positiva à categoria de representação, apesar da visão mais crua de Mabele acerca da pobreza. No caso de Vanessa, vemos que embora esteja cursando uma faculdade de Pedagogia, esta entrevistada quer dar continuidade ao ofício de rendeira. O que confere uma resposta diferente das demais. Foi a única que desejou aprender depois de adulta, já que Maria quis aprender com a avó, mas aos oito anos.

posicionamento de Mabele é claro quanto ao seu papel social: ela faz o trabalho, mas sua filha *não fará* - se ela puder evitar. Ou seja, aquele serviço que a identifica como um povo da praia, do artesanato, do litoral, quiçá das classes mais humildes da sociedade não é o que ela deseja transmitir para sua descendência.

Já Vanessa, acredita que o bilro é a história de seu povo e que ensinar o bilro a seus filhos e filhas é criar em sua descendência a noção de cultura.

A entrevistada Vanessa, diferente de Mabele, considera que é importante ensinar aos futuros filhos e filhas a cultura de seu lugar, embora não pareça ver o bilro como um trabalho para o sustento, quando diz "Eu quero ter meu ofício. Não sei se vou viver disso". Seu posicionamento é claro quanto à manutenção de sua cultura.

---

Na fala de Mabele "não quero isso pras minhas filhas" é possível entrever um repúdio pelas atividades artesanais. É provável que nosso olhar de pesquisador seja míope diante da tela do computador apenas a admirar um fio se transformar em uma toalha de mesa, sem ter a noção do número de horas que esse processo leva, mas a escrita não seria assim uma tessitura em que vamos palavra por palavra tecendo um texto compreensível e com sentido a ser visto e utilizado pelo outro que nos lê? Quem sabe, como pesquisadores, também pensemos: "Não quero essa vida para meus filhos".

A fim de evidenciar as análises pelo método proposto por MAIA-VASCONCELOS (2022), demonstraremos nos **Quadro 1** uma síntese dos trechos indicativos das categorias destacadas neste estudo, a saber: **Aprendizagem (A)**, **Representação (R)**, **Transmissão (T)** e **Deslitoralização (D)** aqui já analisados.

É possível vislumbrar no quadro síntese, pelas passagens que escolhemos, que existem pelo menos duas miradas a serem consideradas do ponto de vista narrativo: a rendeira que trabalha por acreditar que a transmissão da renda deve ser continuada, como no relato de Vanessa e que representa uma cultura do lugar, como vemos em Edite e Mabele; a outra que aprendeu como única opção de vida (Lúcia) e que talvez nunca tenha tido nenhuma outra forma de vida: "Fazia pra ajudar meus pais e depois que casei, pra ajudar meu marido" (Dona Francisca), ou que as demais opções eram piores, como vimos na narrativa de Dona Maria: "Era a roça ou a renda".

Durante a análise vimos que as entrevistadas aprenderam com suas mães e avós. Apenas uma em um curso externo. Isso significa que o conhecimento do bilro se dá frequentemente por transmissão intergeracional fortemente influenciada pela cultura local. Existe claramente uma transmissão de conhecimento entre as gerações, sejam familiares ou não, uma vez que os cursos são ofertados por mulheres da própria comunidade. Lani-Bayle (1997) chamou esse processo de transmissão intergeracional, ou seja, o conhecimento não sistematizado que passa de geração em geração, familiares ou não, e que mantém uma cultura e uma tradição viva, ainda que, no caso da localidade de Aquiraz, tenha sido visivelmente decrescente, uma vez que nas famílias as filhas mulheres parecem fugir da profissão de rendeira.

Apesar de ser uma riqueza impregnada do lugar, percebemos que o interesse pelo artesanato de bilro corre o risco de diminuir com o passar do tempo. Ainda que o artesanato seja considerado uma manifestação da arte popular conduzida pelas mãos de uma comunidade e concebido como sendo "[...] a manutenção da história viva da comunidade" (CORIOLANO et al., 2009, p.153), caso não ocorra a continuidade do ensino da renda de bilro, a realidade que se encontrará no futuro é a extinção dessa arte. Os cursos que ensinam as rendeiras são uma forma de manter a transmissão da cultura.

Além disso, a preservação cultural da atividade deve focar no lugar que promove e contribui para a atividade, como o turismo de base local, o qual torna a arte uma forma de rendimento para as rendeiras e suas famílias, ao coincidir a atividade com o próprio símbolo de representação social e cultural (BEZERRA, 2013) da Prainha.

**Quadro 1:** Síntese das respostas das mulheres

| Categoria  | Grupo 1                                                                                                                                   |                                                                                                                                                      | Grupo 2                                                                                       |                                                                                                           | Grupo 3                                                                                                                                                                     |                                                                                                       |
|------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------|
|            | Francisca                                                                                                                                 | Maria                                                                                                                                                | Edite                                                                                         | Lúcia                                                                                                     | Mabele                                                                                                                                                                      | Vanessa                                                                                               |
| <b>(A)</b> | Aprendeu com a mãe pra ajudar em casa e depois o marido                                                                                   | Aprendeu bilro aos oito anos, com a avó.                                                                                                             | Aprendeu com a mãe, mas não se lembra a idade.                                                | Aprendeu com as mulheres da praia.                                                                        | Aprendeu com a mãe aos dez anos.                                                                                                                                            | Aprendeu em um curso de bilro, pois a mãe era da roça                                                 |
| <b>(R)</b> | Renda como sustento da família. “Estrangeiro querendo fazer foto com a gente”. Ter os pés na areia.                                       | Há um conflito entre o fazer renda e o trabalho em hotéis na orla. Mas intergeracionalidade familiar é clara até extrafamiliar. Ter os pés na areia. | Manter os pés na areia sempre, o tic-tac dos bilros. Está bem melhor com a cooperativa.       | Renda como raiva: “batia nesses bilro acho que de raiva”. Dá pra viver, num dá pra ficar rico não”        | “cara do povo daqui de Aquiraz, da praia. [mas] O povo acha que é só a linha. Se esquece do trabalho que dá, do tempo (...) pra fazer dez centímetros de renda.”            | Cultura de seu lugar e de seu povo                                                                    |
| <b>(T)</b> | Dona Francisca não questiona a transmissão. “Aprendi com minha mãe, e depois ensinei pra minhas filhas, com os pés na areia”              | “Aprendi com minha avó porque eu quis aprender, mas nenhuma filha minha quis ser rendeira.”                                                          | Tem duas filhas, somente uma quis seguir a profissão de rendeira, mas não quis ser associada. | Só teve filhos homens. Ensinou a renda de bilros à nora.                                                  | “Eu faço, mas não quero isso pras minhas filhas não, o povo não quer pagar o que vale”                                                                                      | Pretende ensinar à filha se um dia tiver filhos, mas somente às meninas.                              |
| <b>(D)</b> | Foi tirada da beira da praia pelos hotéis e pelas casas de veraneio – “Num fosse isso, nós ainda tava fazendo renda com os pés na areia.” | Os hotéis e resorts desestimularam as moças: “essas menina só querem ser é camareira, garçonete, querem mais ser rendeira não”                       | “era bom poder morar quase dentro d’água” A chegada dos hotéis retirou da areia as rendeiras. | Uma das noras faz renda, a outra é guia de turismo, um dos filhos é bugueiro e o outro trabalha em hotel. | “O comprador não quer pagar o preço. Paga uma fortuna por um prato de camarão que comeu, acabou, mas não paga por uma renda que é pra sempre. O povo acha que é só a linha. | O povo da praia perdeu o sentido do viver das coisas da praia, mas ela não se casaria com um pescador |

**Fonte:** Elaborado pelos autores.

---

## 9. Conclusão

O ensino da arte de fazer bilro é das mulheres na Prainha e isso foi construído historicamente, como forma de preservar a história e a cultura das mulheres locais, pela transmissão intergeracional da atividade.

Esse estudo teve como objetivo analisar as narrativas de rendeiras do município de Aquiraz no estado do Ceará e como o fenômeno da deslitoralização da cidade impacta na transmissão do conhecimento intergeracional e da cultura local.

A prática do bilro é um trabalho artesanal, que no Ceará identifica uma região, em especial a cidade de Aquiraz, como ouvimos das rendeiras que entrevistamos. Trata-se de uma arte que faz parte da cultura de um povo e que é aprendido na vivência familiar. Mesmo que se compreenda que o artesanato é uma técnica, ao mesmo tempo que se apresenta como uma arte, e a rendeira é o próprio sujeito que faz o artesanato.

Na pesquisa, procuramos identificar o ensino intergeracional do bilro com o propósito de identificá-lo no sentimento cultural daquele povo e como atividade de referência em suas tradições, identificando se as rendeiras ensinam a prática a suas filhas ou demais descendentes, por meio de entrevistas dialogadas.

A renda de bilro tem perdido para o progresso por uma série de razões que já foram citadas pela rendeira Vanessa neste artigo, como os empregos em hotéis e restaurantes, mais fáceis e mais rápidos, embora sem nenhuma arte. Portanto, o ensino do bilro deve tornar-se um elemento responsável pela difusão da atividade artesanal na localidade da Prainha e ser considerado como fator de destaque cultural. Dessa forma, é relevante destacar que o bilro é cultura e faz parte do desenvolvimento. A perda de uma atividade cultural despersonaliza o lugar. Nos casos do litoral cearense, em que muitas vilas de pescadores e casa de rendeiras foram substituídas por hotéis de luxo, resorts e condomínios, os fenômenos da deslitoralização trouxe o progresso do capital em detrimento do bem cultural local, nem sempre trazendo emprego e renda à população da região.

É importante o reconhecimento da arte do bilro, não somente na localidade da Prainha, mas em qualquer comunidade que produza cultura e cuja expressão seja aceita e repassada às novas gerações a fim de revelar a cultura viva e presente em uma comunidade. Isso se provou nas narrativas das rendeiras, uma vez que todas disseram que o bilro é um atrativo cultural e turístico.

Pudemos com nossos estudos chegar às seguintes conclusões:

No que diz respeito à Aprendizagem da renda do bilro, com exceção de uma das rendeiras, Vanessa, que voluntariamente procurou um curso de bilro, todas as demais aprenderam seu ofício com suas mães e avós;

Sobre a Representação, a renda do bilro permanece guardando para esta parte do litoral, em especial da Prainha de Aquiraz, a denominação de comunidade de rendeiras, ainda que as rendeiras tenham se afastado da beira mar e não cultivem mais seus tique-taques dos

---

bilros com os pés na areia, como disseram em suas narrativas aqui coletadas. A renda é uma cultura de alta complexidade pela arte que encerra e pelas histórias que guardam em seu seio, por representar a região e por emoldurar passado e futuro em um mesmo quadro.

Acerca da Transmissão, a renda de bilro é prioritariamente intergeracional familiar, passando através das gerações de famílias, porém ao longo dos anos o interesse das gerações mais jovens vem diminuindo, segundo o relato das rendeiras. Não foi realizado, contudo, um estudo estatístico sobre o número de filhas que seguem a profissão das mães rendeiras. Seria interessante para um estudo futuro que fosse feito este levantamento, até para que se pudesse constatar se a Prainha de Aquiraz continuará sendo uma comunidade de rendeiras. Há dados que ainda podem ser aprofundados, e aos quais daremos atenção para dar sequência a este estudo;

Mesmo com o processo de deslitorização, ou seja, com a retirada dos nativos da beira mar para o continente e com a urbanização do litoral, promovendo um impacto negativo nas populações antes apenas litorâneas, a comunidade de rendeiras se organizou em associação e deu continuidade a seu trabalho de renda de bilro. Os impactos causados pela especulação imobiliária, segundo os relatos coletados, retiraram os rapazes dos barcos de pesca e os colocaram nas recepções de hotéis, as moças deixaram a renda e tornaram-se camareiras, mas a associação ainda se mantém numerosa, com 85 rendeiras cadastradas (CARVALHO, 2019).

Esse estudo mostrou, pelas narrativas de rendeiras do município de Aquiraz no estado do Ceará como o fenômeno da deslitorização da Prainha impacta na transmissão de saberes intergeracionais e da cultura local do bilro, mas também como progresso e tradição podem conviver em harmonia, sem que haja perdas para as comunidades tradicionais.

## REFERÊNCIAS

ARRAIS, Tadeu Alencar. **Morar na metrópole, viver na praia ou no campo: a segunda residência e o mercado imobiliário.** Goiânia: UFG, 2013.

BEZERRA, N. A. P. As representações de meio ambiente no imaginário dos artesãos de Capim Dourado do município de Mateiros – TO. In: CORCINIO JÚNIOR, G. F.; SILVA, V. C. P. **Natureza e representações imaginárias.** Curitiba: Appris, 2013.

BRUNER, Jerome. **Fabricando histórias: direito, literatura, vida.** São Paulo: Letra e Voz, 2014.

CARVALHO, A. F. Políticas públicas de turismo no Brasil. **Sociedade e Cultura**, México, v. 3, n. 1-2, p. 97-109, jan./dez. 2000. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/pdf/703/70312129006.pdf>>. Acesso em: 22 fev. 2018.

---

CARVALHO, Fernando Antônio Bezerra de. Implantação de Políticas Públicas para o retorno do turismo de artesanato nas narrativas das rendeiras da Prainha – Aquiraz - Ceará. 2019. 104 f. **Dissertação** (Mestrado Acadêmico ou Profissional em 2019) – Universidade Estadual do Ceará, 2019. Disponível em: <<http://siduece.uece.br/siduece/trabalhoAcademicoPublico.jsf?id=85242>>. Acesso em: 21 de setembro de 2022.

CORIOLOANO, Luzia Neide Menezes Teixeira et al. **Arranjos produtivos locais do turismo comunitário: atores e cenários em mudanças**. Fortaleza: EDUECE, 2009.

CORIOLOANO, Luzia Neide Menezes Teixeira; FERNANDES, Laura Mary Marques. Políticas de turismo: ações e contradições da realidade cearense In: CORIOLOANO, Luzia Neide Menezes Teixeira; VASCONCELOS, Fábio Perdigão. (Orgs.). **O turismo e a relação sociedade-natureza: realidades, conflitos e resistências**. Fortaleza: EdUece, 2014.

DAMIANI, Amélia Luísa. O lugar e a produção do cotidiano. In: CARLOS, Ana Fani Alessandri. (Org.). **Novos caminhos da Geografia**. São Paulo: Contexto, 1999.

HORTA, Maria de Lourdes Perreiras. **Guia básico de educação patrimonial**. Brasília: IPHAN; Museu Imperial, 1999.

LANI-BAYLE, Martine. **L’histoire de vie généalogique: d’Oedipe à Hermes**. Paris: L’Harmattan, 1999.

LEJEUNE, Philippe. O pacto autobiográfico: de Rousseau à internet. Belo Horizonte: **UFMG**, 2008.

MAIA-VASCONCELOS, Sandra. **Penser l’école et la construction des savoirs: étude menée auprès d’adolescents cancéreux au Brésil**. Berlim: Editions Universitaires Européennes, 2010.

MAIA-VASCONCELOS, Sandra. **Penser l’école et la construction des savoirs: étude menée auprès d’adolescents cancéreux au Brésil**. 2003.429.- Tese (Doutorado)- Université de Nantes, Département de Sciences de l’Education, Nantes, 2003.

MAIA-VASCONCELOS, Sandra; OLIVEIRA, Débora Maria da Costa. **Minha casa não é minha e nem é meu esse lugar: memórias dos idosos ao relento de abrigos de luxo**. Gláuks: Revista de Letras e Artes. v.19; n.1jan/jun. p.101-120, 2019.

---

MAIA-VASCONCELOS, Sandra. **Narrativa de vida: uma questão de método**. Curitiba: CRV, 2022.

MAINGUENEAU, Dominique. **Gênese dos discursos**. Tradução Sírio Possenti. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.

OLIVEIRA, Carlos Flaviano de; VEIGA NETO, Alípio Ramos. A negociação do artesanato nordestino nos mercados internacionais. **Revista Alcance**, Biguaçu, SC, v. 15, n.3, p.291-305, set./dez.2008. Disponível em: <<https://siaiap32.univali.br/seer/index.php/ra/article/view/761/615>>. Acesso em: 23 abr. 2018.

OLIVEIRA, Francisco de. **Elegia para re(li)gião: SUDENE, Nordeste, planejamento e conflitos de classe**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

OLIVEIRA, Glacianne Gonçalves; MEIRELES, Antônio Jeovah de Andrade. A. Dinâmica geoambiental a partir da “litoralização” de Aquiraz, Ceará, Brasil. REDE - **Revista Eletrônica do PRODEMA**, Fortaleza, v. 5, n. 2, p.50-68, jun. 2010. Disponível em: <<http://www.revistarede.ufc.br/rede/article/view/78>>. Acesso em: 19 jul. 2018.

PEREIRA, Alexandre Queiroz. **Veraneio marítimo e expansão metropolitana no Ceará: Fortaleza em Aquiraz**. 2006. 159 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Departamento de Geografia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2006. Disponível em: <[http://www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/977/1/2006\\_dis\\_aqpereira.pdf](http://www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/977/1/2006_dis_aqpereira.pdf)>. Acesso em: 19 jul. 2018.

VASCONCELOS, Fábio Perdigão.; CORIOLANO, Luzia Neide Menezes Teixeira. Impactos socioambientais no litoral: um foco no turismo e na gestão integrada da zona costeira no estado do Ceará/Brasil. **Revista de Gestão Costeira**, Lisboa, v.8, n.2, p.259-275, 2008. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/pdf/3883/388340124019.pdf>>. Acesso em: 19 jul. 2018.

VERGARA, S.; SILVA, H. Organizações artesanais: um sistema esquecido na teoria das organizações. **Revista Portuguesa e Brasileira de Gestão**, Rio de Janeiro, v.6, n.3, p.32-38, jul./set. 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.mec.pt/pdf/rpbg/v6n3/v6n3a04.pdf>>. Acesso em: 14 nov. 2018.

VILAÇA, Flávio. Espaço intra-urbano no Brasil. São Paulo: Studio Nobel, 1998.

ZDRULI, Pandi. Litoralização. Lucinda - Land care in desertification affected áreas. **From science towards application**. Série B, no 6: 1-13, 2015.



A **Revista de Comunicação Dialógica** (RCD) é editada pela Faculdade de Comunicação Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro e está licenciada sob uma licença Creative Commons Atribuição- Não Comercial- Compartilha Igual 4.0 Não Adaptada.

**Link:** <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>.

*Recebido em: 29/09/2022*  
*Aprovado em: 27/12/2022*

## AS ARTES DE SI: epistemologias alternativas em processos artísticos quilombados



### LAS ARTES DE SI: quilombos, palenques, cumbes e maroons as horizon through the african-american arts

Amália Coelho de Souza\*

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Minas Gerais, MG, Brasil.

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), Bahia, BA, Brasil.

ORCID: 0000-0003-3871-911X

\*Autor correspondente (e-mail: [amaliacoelhodesouza@gmail.com](mailto:amaliacoelhodesouza@gmail.com))

**Resumo:** *As Artes de si: epistemologias alternativas em processos artísticos quilombados* procura investigar processos artísticos tendo comunidades de palenques, quilombos, cumbes e maroons como horizontes de criação, produção e fruição de obras criativas. Este artigo surge como um esforço com o intuito de contribuir para a estrutura teórica crítica afrorreferenciada, a favor de uma prática artística para além de um paradigma eurocêntrico. Obras performativas de artistas negros, referências primárias desta investigação, serão investigadas a partir de uma perspectiva quilombola, procurando abrir articulações entre poéticas, posições, trajetórias, territórios e teorias que desobedeçam aos parâmetros críticos ontoepistemológicos (SILVA, 2019) fortemente inclinados para o universo das representações raciais. Assim, usamos a expressão Las Artes de si, tal como cunhada por Bona (2019), para nos referirmos a essas performances, criações e culturas materiais negras que operam a inadequação ontológica presente nas comunidades quilombolas, palenques, cumbes, e maroons, entendendo-as como referências das culturas afro-americanas.

**Palavras-chave:** Quilombos. Arte Negra. Comunidades Tradicionais. Epistemologia. Poéticas.

**Abstract:** *Las Artes de si: quilombos, palenques, cumbes, and maroons* as a horizon through the African American arts seeks to investigate artistic processes with palenques, quilombos, cumbes, and maroons communities as horizons of creation, production and fruition of creative works. This article emerges as an effort to contribute to the Afro-referenced critical theoretical framework for the artistic practice beyond a Eurocentric paradigm. Black artist performance works, primary references of this research, will be investigated by the maroon's cultural background, seeking to open articulations between poetics, positions, trajectories, territories and theories that disobey the critical onto-epistemological parameters (SILVA, 2019) strongly inclined to the universe of racial representations. Therefore, we use the expression Las Artes de si, as coined by Bona (2019), to refer to these performances, creations and black material cultures that operate the ontological inadequacy present in the quilombos, palenques, cumbes, and maroons communities, understanding them as references of the African American cultures.

**Keywords:** Palenques. Maroons. Black Art. Decolonial. Poetics.

---

## 1. Introdução

No texto *As Artes de si: epistemologias alternativas em processos artísticos aquilombados* procuro investigar processos artísticos em que o aquilombamento aparece como dispositivo de criação, produção e fruição de obras artísticas. Este artigo surge como esforço de uma contribuição para o arcabouço teórico crítico afrorreferenciado na prática artística de autores negros. As manifestações expressivas do espírito negro, constantemente circundadas pela atmosfera de desespero e terror, sufocam nossa existência. O genocídio físico, moral e epistêmico engendrado pelos mecanismos de subjugação racial são recuperadas por Fanon (2008, p.54) em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, sua tese de doutoramento rejeitada pela comissão julgadora da Universidade de Lyon.

A ontologia, quando se admitir de uma vez por toda que ela deixa de lado a existência, não nos permite compreender o negro. Pois o negro não tem mais de ser negro, mas sê-lo diante do branco [...]. Aos olhos do branco o negro não tem resistência ontológica (FANON, 2008, p. 104).

A posição sempre relacional ao sistema algoz no qual a pessoa negra procura existir deságua em diversas crises psíquicas e emocionais. Facilmente convocadas como produtos das relações étnico-raciais, as pessoas negras são raramente reconhecidas a partir das expressões da sua existência, de horizontes ontológicos próprios. A intelectual, escritora e editora afro-americana Toni Morrison (2018), problematiza o enquadramento da literatura negra americana em relação ao que denomina de *white gaze*, a mirada branca na produção de artistas negros.

Já fui acusada pela crítica de não escrever sobre pessoas brancas. Eu me lembro de uma resenha sobre “Sula” em que o crítico disse tudo bem, tudo certo, mas um dia ela, ou seja, eu, terá que encarar a verdadeira responsabilidade e amadurecer e escrever sobre o verdadeiro confronto para as pessoas negras: as pessoas brancas. Como se nossas vidas não tivessem nenhum sentido e nem profundidade sem a mirada branca. E passei toda minha vida de escritora tentando me certificar de que a mirada branca não era dominante em nenhum dos meus livros (MORRISON, 2018).

A artista visual e historiadora da arte Ana Beatriz Almeida (2020, p. 43) ressalta como a crítica e a história da arte reproduzem as categorias de subjugação racial ainda que “no fim da arte”. Para a autora, o necessário deslocamento de uma crítica, história e teoria da arte requer

---

o abandono das categorias analíticas típicas da construção do conceito de arte na modernidade.

Uma vez admitida a falência de uma narrativa única, por pensadores do próprio campo da crítica e história da arte, cito 'O fim da Arte' proposto por Danto e 'O fim da história da Arte' segundo Belting, torna-se necessário avaliar os entraves deste sistema que geraram seu fim. (...) visto que o processo analítico e crítico da produção de arte 'pós-histórica' se relacionam ainda com o modelo histórico questionado, uma vez que a categoria de arte é fundante da narrativa que integra o sistema de produção de conhecimento, através do qual se dá a colonização ocidental (ALMEIDA, 2020, p.43).

Nesse sentido, procuro retomar os processos de resistência negra das Américas — a quilombagem, a maroonagem e a palenqueria — como horizontes ontológicos para a criação e o fazer estético na obra de artistas negros, lançando mão de epistemologias alternativas construídas na e a partir das práticas de artistas negros como operadores de sentido. A quilombagem, como gesto de imaginação criativa e crítica, se constitui como campo de emergência do deslocamento do sujeito da arte operado pelos artistas, colocando, em relação às diversas agências, humanas e não humanas, num fazer teórico-artístico encruzilhado. A essas práticas que se colocam no cerne de processos de resistência das comunidades negras nas Américas denomino práticas aquilombadas. Tais atos se definem a partir da implicação mútua entre agências ancestrais, espirituais e políticas em suas obras, constituindo-se sobretudo com base em uma comunidade de sentidos calcada na experiência negra nas Américas. Entendo-as como parte de um processo mais amplo no surgimento de expressões artísticas negras que acompanham tanto as manifestações culturais populares afrodiaspóricas quanto o pensamento, a filosofia e a ideologia transmitidos a partir das práticas corporais e orais dos povos negros na diáspora (NASCIMENTO, 2021).

A dimensão multi-implicada, multitemporal e engajada nas práticas artísticas aquilombadas demanda também o deslocamento epistemológico do lugar do pesquisador e das ferramentas de análise, sendo essas últimas não apenas conceitos apreendidos pela observação, mas operações participantes da constituição da pesquisa em si. Assim, o trabalho, que se insere num contexto de busca pela decolonialidade, é antes um processo do não saber e de adentrar no universo da quilombagem baseando-se na perspectiva do “mato”, metáfora da zona de desaparecimento (BONA, 2019, p. 14) na qual a furtividade quilombola e maroon constitui a fundação do sentido das palavras, dos gestos e das obras que compõem o trabalho.

---

## 2. Aquilombamento e a teoria negra: passos para uma perspectiva quilombola

Aquilombolar é um termo que possui uma longa genealogia na teoria quilombola brasileira e vem sendo retomado por gerações de artistas, pesquisadores e críticos para referenciar produções artísticas negras e seus contextos de produção e circulação. O termo, que tradicionalmente denomina o processo pelo qual se constitui o quilombo (MOURA, 1989, p. 56), relaciona conceitos complexos dos processos de resistência dos negros no Brasil, como a fuga, a paz quilombola e a guerra anticolonial (NASCIMENTO, 2018, p. 76). Como revitalização ontológica, o processo aquilombado é a dimensão espaço-tempo constituída na experiência de criação, na brecha em que a vida negra pode acontecer apesar da força vigilante do sistema opressor. É nesse espaço de fuga “de dentro” que podemos compreender outras experiências de viver no mundo. A quilombagem, a maroonagem e a palenqueria se conformam como processo de resistência cultural, econômica e existencial da população negra nas Américas e seu repertório comum configura a experiência Ladino Amefricana (GONZALEZ, 1988, p. 79), fazendo com que a pesquisa se insira num horizonte afro-atlântico.

Vale notar que, na sua ansiedade de ver África em tudo, nossos irmãos dos Estados Unidos que agora descobrem a riqueza da criatividade cultural baiana (como muitos latinos do nosso país) acorrem em massa para Salvador, buscando descobrir sobrevivências de culturas africanas. E o engano se dá num duplo aspecto: a visão evolucionista (e eurocêntrica) com relação às “sobrevivências” e a cegueira em face à explosão criadora de algo desconhecido, a nossa Amefricanidade. Por tudo isso, e muito mais, acredito que politicamente é muito mais democrático, culturalmente muito mais realista e logicamente muito mais coerente, nos identificarmos a partir da categoria de amefricanos: de Cuba, do Brasil, do Haiti, da República Dominicana, dos Estados Unidos e de todos os países do continente (GONZALEZ, 1988, p. 79).

Para os processos artísticos investigados, o termo aquilombar refere-se às operações próprias de experiências possíveis de existência negra no espaço-tempo antinegro, que configura a experiência do mundo como o conhecemos. Na relação com esse mundo, as obras, vidas e trajetórias dos artistas negros operam simultaneamente, enquanto dispositivo de aquilombamento, como recusa, fuga e criação de novas formas de habitar territórios coloniais, sendo também um deles o próprio campo da arte. É nesse movimento duplo que artistas negros vêm inscrevendo suas poéticas, criando rasuras, frestas, flechas atiradas contra o tempo-espaço colonial. Esses gestos de vida são também acompanhados por elaborações epistemológicas próprias, uma vez que os princípios ontoepistemológicos ocidentais (SILVA, 2019) se mostram insuficientes para a leitura das práticas e obras artísticas aquilombadas. As

---

poéticas negras radicais frequentemente rompem com os princípios ontoepistemológicos da separabilidade, sequencialidade e linearidade, tomados como pressupostos a qualquer análise objetiva e/ou científica, lançando-se numa relação multitemporal, multilocalizada e, por consequência, não linear. O método de investigação crítico no presente texto se inspira também nos processos imaginativos e críticos da realização teórica negra como a afrofabulação de Tavia Nyong'o (2018) e a fabulação crítica de Saidiya Hartman (2020) uma vez que se depreendem da defesa da fabulação como uma perspectiva epistemológica. Kênia Freitas (2019) nos dá uma breve introdução acerca destes conceitos em seu artigo crítico à revista *Multiplot*:

No livro *Afro-Fabulations The Queer Drama of Black Life*, Tavia Nyong'o questiona se "uma poética da afro-fabulação poderia suplementar, ou mesmo suplantar, a política da representação?". Tais estratégias de afro-fabulação para Nyong'o seriam formas de tirar o peso que as artes negra e *queer* carregam a partir das lógicas identitárias e representacionais, apontando, no lugar, para formas expressivas mais fugitivas e performáticas. Essa estratégia expressiva passa também pela proposta de fabulação crítica da historiadora Saidiya Hartman. Partindo de um processo de leitura crítica dos arquivos históricos do Atlântico Negro, Hartman diante da incontornável e insuportável violência destes arquivos, assume a impossibilidade da representação (que apenas poderia reproduzir e/ou atualizar o processo violento). A historiadora manifesta assim, como alternativa, a necessidade da encenação na pesquisa e interpretação dos arquivos. O que Hartman incorpora ao processo de veridicção histórica é o elemento imaginativo, o subjuntivo do passado, o "e se" – não em um sentido falsificante (ou seja, oposto ao verdadeiro), mas fabulatório (que não pode e não quer ser verificado) (FREITAS, 2019).

Assim, a partir do acúmulo teórico alçado por autoras como Denise Ferreira da Silva (2019), Toni Morrison (2018) e Saidiya Hartman (2020), pretendo retomar a quilombagem, a maroonagem e a palenqueria, entre outros movimentos negros seculares, como horizontes ontológicos da criação e experiência estética negra, apoiando-me não somente no arcabouço crítico negro, mas na própria experiência tal qual é vivida na resistência dos campos, das favelas, dos terreiros — lugares nos quais também me formei.

Ao romper com os princípios de separabilidade, sequencialidade e linearidade, as poéticas negras radicais inscrevem dimensões temporais e espaciais forjadas segundo um apuramento epistemológico de sua prática estética. Desse modo, tanto as manifestações da cultura afrodiaspórica, os rituais de candomblé, da santeria, dos maracatus, jongos e tangos quanto algumas produções artísticas dentro da arte contemporânea comungam de arcabouços simbólicos e epistêmicos, visto que o espectro da criação negra nas Américas tem, aproximadamente, cinco séculos de sedimentação. Sob o julgo do sistema escravocrata e do

---

racismo estrutural que fere a "resistência ontológica do negro" (FANON, 2008, p. 104), artistas negros vêm se aquilombando, fundando espaços de cooperação e criação, galgando conceitos e inventando práticas e nomenclaturas para um fazer estético negro calcado na experiência desses povos inter cruzados, encruzilhados nas histórias do Atlântico. O gesto dessa pesquisa passa, então, a matutar: quais os conceitos operados por artistas negras e negros quanto da sua prática encruzilhada? Tomando não somente a crítica, mas a fundação de sentidos no universo afrodiaspórico como rumo, quais as rotas possíveis de conexão entre artistas, obras, trajetórias e espaços? Partindo das experiências da maroonagem, da quilombagem e da palenqueria como horizonte ontológicos, quais as categorias possíveis que esses universos propõem? Essas são algumas das questões que se inserem num contexto de ampliação dos arcabouços teóricos na análise das obras e processos artísticos negros.

Vistas a partir do "mato", zona de opacidade em que são constituídos os territórios autônomos negros, a pesquisa procura compor um campo epistemológico possível de elaboração teórica no qual se faça presente a operacionalização dos conceitos oriundos das obras, ou ainda, oriundos do campo de forças da experiência desde uma perspectiva quilombola e/ou maroon. Como pesquisadora quilombola, coloco-me numa perspectiva "matuta", palavra de origem bantu que, dicionarizada no português, significa: 1. Que vive no mato. 2. Relativo ou pertencente ao mato. 3. Que revela esperteza. "Matutar" pode ser entendida como uma atividade intelectual típica dos quilombos, daqueles que se retiram da zona de visibilidade, da transparência colonial, e se embrenham nos matos para pensar.

O mato, como perspectiva epistemológica, metaforiza a relação de luta entre a opacidade (GLISSANT, 2008), própria da resistência quilombola, e os mecanismos de captura da "transparência" colonial. Édouard Glissant contrasta o direito à opacidade com a exigência da transparência nas relações de conhecimento ocidental. Para Glissant (2008, p. 53), uma poética que parte da relação tem a opacidade como princípio na compreensão e na relação com a diferença:

Não apenas consentir no direito a diferença, mas, antes disso, no direito à opacidade, que não é o fechamento em uma autarquia impenetrável, mas a subsistência em uma singularidade não redutível. Opacidades podem coexistir, confluir, tramando os tecidos cuja verdadeira compreensão levaria à textura de certa trama e não à natureza dos componentes. (GLISSANT, 2008, p. 53).

Nas perspectivas das guerras de conquista, o mato se configura como esse território amorfo, uma trama e textura, em que indígenas africanos e ameríndios constroem as estratégias de resistência ao avanço colonial. O mato encontra expressão não só na historiografia de repressão aos quilombos, como em cartografias escritas das Américas. Comumente descrito enquanto zona de hostilidade para os europeus, é na capacidade tática

---

de se misturar aos matos, as tramas de florestas, que pessoas negras escravizadas e indígenas, tanto africanos quanto ameríndios, construíram novos espaços e tempos contra a expansão colonial.

Lugares de acesso difícil, o mato ou as florestas de pedras, foram, na verdade, os melhores aliados dos africanos que lutavam - pelos motivos mais diversos - contra os escravistas portugueses. Para os portugueses, homens do Atlântico, a floresta tropical era um espaço impenetrável e desconhecido: um inferno militar e teológico. A História geral das guerras angolanas de Cadornega (1972 [1680]) mostra bem a verdadeira obsessão que os matos e a floresta provocavam no imaginário dos portugueses. Em virtude da abundância de suas florestas, Cadornega chama Angola de «espesso país» (ibid.: I, 102). Os matos chegam a ser, na obra deste historiador, a expressão por excelência de um continente hostil. Eles representam tudo o que obstaculiza o avanço da empresa escravista e colonial. (LIENHARD, 2005, p. 102).

O mato, como lugar de construção de fazeres estéticos e teóricos, tem como perspectiva a multidisciplinaridade e a transversalidade de saberes, adotando como referências textos, imagens e tradição oral, além de evitar o antropocentrismo próprio da modernidade, uma vez que, conforme Lienhard (2005, p. 102), os matos, que compreendem os reinos vegetal, animal, mineral e espiritual, foram também protagonistas da resistência maroon, quilombola, palenqueira e indígena na América.

Tendo o mato se constituído como o território ontoepistemológico da resistência quilombola, a fuga se constitui a seu modo como mecanismo próprio de resistência ao sistema escravista. A fuga, tal qual nos mostra Beatriz Nascimento (2021), é um procedimento complexo e não ocorre espontaneamente. Devido à magnitude da opressão escravocrata, o negro que foge é alimentado pela virtualidade do quilombo, e essa fuga existe antes como tática "de dentro", "dentro ainda da senzala", segundo as palavras da autora. Essa atitude de autodefinição constrói a fuga enquanto um espaço-tempo da existência, simultâneo ao sistema opressor, mas além dele. Essa vivência multitemporal própria da resistência dos povos negros na América, precisa ser considerada também nas experiências de criação dos artistas negros desde uma perspectiva quilombola.

Para Bona (2019, p. 14), as atividades criativas e místicas fazem parte do território cognitivo pelo qual se torna possível a projeção do quilombo. Essa dimensão cultivada secreta e clandestinamente no regime de escravidão extensiva seria o impulso que propicia a resistência material e territorial. A maroonagem seria, então, parte de um processo epistêmico refinado da "arte de si" pela qual as pessoas escravizadas abandonam a ontologia escravista.

---

La comunidad cimaroona no es más que el resultado final de estos procesos de subjetivación, de estas “artes del sí” mediante las cuales —a través de la improvisación, la variación permanente de los ritmos, y el fraseo corporal y vocal— la persona esclavizada escapa de la nadificación propia de la condición de esclavo, y llega al ser, es decir vuelve a ser, para sí misma y las demás, sujeto de acciones y creaciones (BONA, 2019, p. 14).

As artes de si denominam os diversos procedimentos cognitivos, de diferenciação e cultivo espiritual pelo qual as pessoas negras, no contexto das Américas, se libertam dos grilhões das categorias coloniais à medida que comungam esteticamente com as manifestações culturais negras e seus horizontes epistêmicos e filosóficos. É por meio das artes de si, da produção de experiências estéticas comuns, que as comunidades negras das Américas cultivam a resistência, construindo territórios de partilha, quilombos, terreiros, cumbes e palenques. Para os fins desse texto, as artes de si conformam tanto a atitude matuta da pesquisadora como a das obras, ao passo que ambas procuram lançar-se, no campo da experiência e da cognição, nas zonas ontológicas dos quilombos onde é possível ouvir o ressoar do pulso (Bona, 2019, p.14) que ritma a experiência afro-atlântica.

O território de criação negra seria, então, o próprio predecessor da resistência territorial, sendo a virtualidade dimensão constituinte do processo da fuga, que, na perspectiva dessas experiências, visa não só a ruptura com o tempo-espaco colonial, mas também a projeção do quilombo ou aldeia, em sua dimensão cognitiva e existencial. Tal característica de fuga "de dentro", no interior do sistema de opressão, é o que diferencia os regimes da quilombagem, da maroonagem e da palenqueria dos paradigmas revolucionários ocidentais. Essa forma de enfrentamento envolve uma recusa profunda, presente no pensamento de diversos autores da diáspora negra, e tem se firmado também como uma chave teórica na compreensão dos processos existenciais negros para e além da sobrevivência ao tempo-espaco antinegro.

A população negra mundial, especialmente na diáspora, pode ser localizada na experiência do tempo-espaco esmagador, em que "não é possível respirar" (FANON, 2008, p. 189), a que somos submetidos à violência irrestrita e extrema do terror racial. Tal configuração temporal e espacial que expurga o negro da possibilidade existencial é intuída desde Fanon (2008). Para o autor, o negro está em duplo impasse à medida que nem o passado possa ser responsivo nem o futuro possa ser promissor. O tempo da liberação expresso por Fanon deve ser concebido não a partir da História, mas da compreensão do apartamento negro do tempo e do espaco (FANON, 2008, p. 189). A temporalidade moderna na sua relação com o negro, constitui-se como tempo extensivo e acumulativo, uma vez que as estruturas modernas de distribuição do tempo-espaco são análogas às lógicas antinssurecionais do período colonial (MBEMBE, 2014, p. 16). Assegurar essa distribuição temporal e espacial se constitui como organização primária do sistema de dominação capitalista global que promove de forma exten-

---

siva as práticas de zoneamento e violência gratuita à maior parte da população mundial.

Condenados a viver em territórios fragmentados e controlados ora por forças do estado, ora por grupos mercenários, expostos à ostensividade militar aberta e impedidos de se afirmarem como sujeitos do seu próprio futuro, é a universalização da condição do negro, figura que emerge com as formas modernas de governação, que Mbembe (2014, p. 16) denomina de devir negro do mundo. O negro ocupa, então, uma figura recalcada no imaginário capitalista, instituída no tempo da “grande noite” e para o qual se dirige os aparelhos repressivos da sociedade, revisitados na literatura afropessimista como *antiblackness*, a antinegitude. A multiplicação do devir negro do mundo, constitui-se, assim, pela própria reverberação do tempo e espaço como instituições antinegras. Para a autora afropessimista Hortense Spiller,

[...] a anti-negritude inaugurada sob a escravidão é uma sentença de morte decretada por gerações e gerações, que muda de nome e forma ao longo do tempo e do espaço, mesmo quando sua continuidade perdura. No entanto, para Spillers, o tempo não apenas acumula, mas também captura. Sua concepção de temporalidade significa que o tempo é uma forma de cativeiro: a torna uma “mulher marcada”. Ela é marcada por uma história de violência, trauma e terror que altera concepções normativas de temporalidade. Em outras palavras, a anti-negritude e o terror racial são forças epistemológicas e corporais, mas também são modalidades temporais que estruturam a subjetividade e as chances de vida (Dillon, 2013 apud Spillers, 1987).

Para Dénètem Touam Bona (2019, p. 14), o processo descrito como maroonagem se configura a partir de territórios cognitivos e informacionais próprios que buscam com base em estratégias, como o silêncio, o segredo e os jogos de sentido, o contato com a virtualidade operada pela recusa. De tal modo o direito à opacidade (GLISSANT, 2008, p. 53) não figura apenas como uma reivindicação, mas antes como operador da resistência à captura colonial, dado que a atividade quilombola e maroon se substancia a partir de seu “desaparecimento” (BONA, 2019, p.14). Nesse sentido, podemos relacionar as práticas de diversos artistas negros aos processos de fuga e aquilombamento presentes na história dos povos negros nas Américas. Situar a prática de artistas negros que se encontram aliados a essa perspectiva é abrir para a possibilidade de um campo crítico desses gestos de vida — entendendo-os como parte de um fazer continuado na história negra que se confunde com o próprio “pulso”, segundo Bona: aquilo que possibilita a continuidade do movimento de resistência. Por essa compreensão, não procuro apresentar obras de artistas, mas atos de vida, ebós, aparições, feitiçarias, conjurarias, mesclando a apresentação das obras das artistas com os conceitos que mobilizam em suas práticas.

Delimitar precisamente as zonas de contato entre as diversas práticas no universo da quilombagem da maroonagem e da palenqueria não é somente uma tarefa ingrata como se tra-

---

duz na qualidade de um gesto colonial. Por isso, para os fins do presente texto, os artistas, obras e trajetórias serão aproximados com base em seus encontros, reservando à sabedoria de Eshu conexões próprias do segredo da resistência cultural das Américas. Apresento aqui uma encruzilhada vivida entre três diferentes artistas a partir das águas, sendo esse elemento e os conceitos que nele se depreendem os guias para a tecitura que essa breve exposição persegue. Nas três práticas relacionadas, o corpo feminino negro figura como atravessamento das poéticas que coloca em relação e partem tanto do campo das artes performáticas quanto do campo de forças das cosmogonias afrodiaspóricas do candomblé, do conjure e da santeria. Para isso traço uma breve paisagem descritiva das três artistas que buscarei aquilombar.

Ana Beatriz Almeida é antropóloga, iniciada nos ritos de *Bàbá Ègún* e artista de dança contemporânea. Em seu ciclo de performance *gunga*, Ana Beatriz percorre performaticamente diversos lugares importantes para a diáspora negra e “resgata simbolicamente aqueles que não sobreviveram ao trajeto” (palavras da autora). *Gunga* é uma palavra da língua bantu que é traduzida como “aquele que faz o feitiço”, colocando seu corpo-território em relação ao espaço por meio de seu próprio método de criação denominado *Ngomuku*. O método proposto por Ana Beatriz Almeida reúne duas palavras da língua bantu: a primeira, *Ngoma*, “designa ao mesmo tempo dança e tambor, refere-se a mover energia”, e *Iku*, palavra em yorubá que titula a morte. Nas palavras da autora, “se *Ngomuku* tivesse uma tradução seria ‘mover a energia da morte’”. Em sua dissertação *Contra-necropoder: uma narrativa da morte sobre a arte* (2020), a autora descreve como os âmbitos de sua pesquisa artística com os terreiros de *Bàbá Ègún*, a Irmandade da Boa Morte, e as origens do candomblé da Bahia se entrelaçam em um fazer artístico-teórico encruzilhado. Entre descrições de jogos de búzios, residências e exposições, seu relato demonstra a capacidade da arte enquanto categoria de contrafeitiço, nas palavras da autora:

O que se observa aqui não é diferente da constatação que levou a crise dos museus coloniais, quando se nota que a retenção de objetos que têm subjetividade e funcionalidade em outras culturas por instituições coloniais produzem efeito devastador sobre a vida dos indivíduos pertencentes a estes povos. A perspectiva que proponho aqui é de que o oposto também seja possível. Ou seja, que ações desenvolvidas a partir de lógicas ocidentais endereçadas a tais audiências, com finalidade decolonial, atuem de maneira reconstrutiva em tais lógicas, ainda que engendradas em uma racionalidade hegemônica (ALMEIDA, 2020, p. 210).

Em seus atos de vida, Ana Beatriz se comunica com os territórios da diáspora negra dançando em solo genocida e insurgindo à força o esquecimento. Seu processo de renascimento entre a família Almeida, no Benin, culmina de um percurso de práticas, pesquisas e feitiços que marcaram sua trajetória de artista *gunga* herdada de sua família.

Amara Tabor Smith é artista, coreógrafa e diretora do *Deep Waters Dance Theater*. A autora define o seu trabalho de dança como “Conjure Arte Afro Surrealista”, entre várias outras

---

definições que a acompanham. Nascida na bacia de São Francisco, em Oakland, ela utiliza rituais inspirados na espiritualidade yorubá para discutir questões sobre justiça social e ambiental, comunidades, identidades e pertencimento. Amara também é fundadora do projeto *Casa Cheia de Mulheres*, uma residência multitemporal e multiespacial voltada para performers negras na cidade de Oakland. Em seu projeto, Amara retoma o papel das diversas mulheres negras que atuaram em aquilombamentos, rebeliões e revoltas como protagonistas dos processos profundos de resistência negra nas Américas. Tais mulheres, muitas vezes curandeiras, feiticeiras e matriarcas, cultivavam no interior das comunidades negras as contranarrativas e as potências não ditas do mundo para além de uma gramática colonial. Essas potências criadoras constituem a força propulsora “para o fazer artístico e para a mobilização de corpos políticos capazes de dismantelar os dispositivos de controle e silenciamento” (SILVA, 2017).

O conjure é uma manifestação negra típica da resistência do sul dos EUA. Com raízes no vodu haitiano, o conjure persiste como prática entre as comunidades negras sulistas, além de estar presente, como cultura sacra, em diversas narrativas sobre a resistência das comunidades negras estadunidenses, às vezes pouco visibilizadas enquanto processos aquilombados durante a escravidão e, inclusive, no pós-abolição. Em sua performance *Sobe As Antepassadas*, datada de 2014, Amara Smith se utiliza de repertórios da *Conjure Art*, termo criado pela autora, e da manifestação afro-cubana de *Lukumi*, na qual é iniciada, para evocar o corpo feminino negro como travessia, numa discussão sobre a ascensão das mulheres negras, cujas vidas são sobrepujadas, ao reino da ancestralidade. O corpo aparece como território ritual e incorporado através de elementos que buscam encarnar, as ancestrais Nanã, Yemonjá e Olokun.

Maya Quilolo é quilombola, antropóloga e multiartista, em sua trajetória artística, Maya se define como “girino de beira”, “planta de várzea”, uma referência à vida ribeirinha no Vale Jequitinhonha em Minas Gerais. Em seus atos de vida, Maya percorre os caminhos da Cobra D’água, entidade afro-ameríndia pela qual a autora relaciona os seus ebós (trabalhos). Na performance chamada *ÍPÓRÌ*, Maya carrega na cabeça as águas do Rio Watu (Rio Doce) para ofertar à deusa Yorubana Osun em Osogbo, na Nigéria, como prece para o fortalecimento da resistência contra o avanço da mineração extensiva em território Américo Ladino. O ebó, traduzido como “trabalho”, objetiva alimentar o caminho da resistência aos projetos de mineração a partir do enlace das margens atlânticas, o “enlace dado no umbigo do tempo” segundo o próprio corpo preto-índio. O “Ori de Cobra D’água” expressa a relação entre as águas americanas e africanas, presentes nas manifestações culturais afro-brasileiras por meio da permutação entre as raízes de Dan e Boiúna, expressando também a contribuição ameríndia na experiência dos povos afro-brasileiros.

Em *Banzo Bendita*, realizada em 2012, uma das performances que compõem o ciclo ritual *gunga*, Ana Beatriz Almeida cria o que ela denomina de “prece”, uma dança-rito dedicada àqueles que não sobreviveram ao trajeto transatlântico. Seu corpo-canal encarna as tensões e-

---

vocadas do invisível, contrações de músculos/feitiço que procuram dilatar o tempo a partir do ritmo e do calor de sua dança. Na instalação, território da artista, gaiolas foram penduradas em uma grande árvore de murta nas ruas de Cachoeira-BA. O corpo da artista dilata o espaço alicerçado no movimento, colocando-o em relação ao invisível, ao tempo (iroko) e à carne, a “cripta esquecida”, a matéria acumulada e sedimentada do terror do tráfico transatlântico, as mortes, os abortos e os sacrifícios chamados por Almeida de “canto suicida”. O método *Ngomuku*, muito antes de representar a máquina mortífera de Banzo, convoca para a cena a densidade atlântica intransponível, o breu que reside nas águas do atlântico, o espelho escuro e opaco das águas de terror e sal. É a dimensão espessa e opaca do atlântico que está presente nos gestos de Bea, “clarificado” a partir da inserção do áudio de ondas do mar no vídeo disponível em seu website.

Sobre *Nossas Antepassadas*, de Amara Tabor Smith, empresta o corpo-transe à autoridade de Likumi, culto ancestral às divindades yorubanas em Cuba. Amara evoca a presença do mar por meio de corpos-ventres que se propagam pelas ruas de São Francisco (EUA). Vestidas com figurinos armados de redes e conchas, cinco performers iniciam sua dança a partir de um centro: os movimentos interagem com a arquitetura concreta da cidade americana e que imitam as pesadas plataformas poluentes do porto de Oakland. Como ondas, os corpos-ventres se propagam nas esquinas em suas danças evocativas, conjurando a presença do mar em meio à paisagem urbana. A partir da convocação, Amara presentifica o mar. É pelo aspecto onipresente da água que a artista rememora em seu gesto as deusas criadoras Olokun, Yemonjá e Nanã, força-matéria pela qual a artista reivindica o direito à existência dos biomas ameaçados pela expansão capitalista.

A obra *Ori de Cobra é Caminho de Ferro* (2020), de Maya Quilolo, é composta por imagens sobrepostas de seu corpo-carne às montanhas em dilaceramento, representando a ferida aberta, o sangue, o ocre minério escorrendo por veias abertas. É em sua capacidade venal e intraorgânica que Maya evoca as relações intrínsecas entre as dores de seu corpo preto-índio e os paradigmas de extração total, estupro e irreversibilidade do processo colonial no que tange à matéria de seu corpo-território. No vídeo, uma “cidade que tem mamas” deságua em chuvas torrenciais, em desastres lamacentos e terras devastadas — sangue jorrado do próprio seio da terra. Ao trazer para os próprios órgãos o terror do dilaceramento, Maya expõe relações de mútuo pertencimento e agressão entre agências humanas e não humanas no seio das mudanças climáticas.

Nas obras artísticas apresentadas, podemos entrever procedimentos que contêm o pulso (Bona, 2019, p. 14) dos processos de resistência negra nas Américas, seja na “política de ritual” de Ana Beatriz Almeida, no “Conjure Afro Surrealista” de Amara Smith, seja “na arte ebózeira” de Maya Quilolo; as artistas traçam linhas que expõem a mediação e a negociação ritual de seus trabalhos. Agências humanas e não humanas são tomadas pelas artistas segundo um campo relacional que tem como meio (não o fim) a inflexão radical dos princípios de separabilidade, linearidade e sequencialidade, tão caros às teorias e práticas da modernida-

---

de. Essa inflexão é o que possibilita as práticas quilombadas performarem na impossibilidade de representação das dores do tráfico transatlântico, da onipresença do mar, das feridas nos leitos de água provocados pela expansão do tempo-espço capitalista. Nesse sentido, podemos dizer que as práticas artísticas quilombadas dessas mulheres negras fundam epistemologias próprias, traçam lógicas específicas e se conectam a partir de redes de sentido profundas, calcadas na experiência de quilombamento que perdura há mais de cinco séculos na história das Américas.

### 3. Conclusão

Podemos notar que as práticas artísticas apresentadas se constituem por meio de dispositivos cosmopoéticos que não se voltam apenas a uma percepção transcendental. As artistas se utilizam de dispositivos epistêmicos, inspirados nos terreiros, nos quilombos e nos palenques, para promoverem experiências éticas e estéticas que, por um lado, convocam os saberes ancestrais para o campo da arte contemporânea e, por outro, utilizam a arte como dispositivo de luta simbólica, rompendo com a colonialidade da categoria. Se, por um ângulo, a ruptura é o que externaliza a dissidência em relação ao sistema dominante, a virtualidade de um outro espaço-tempo é o que alimenta o gesto dissidente, aproximando-se das dinâmicas próprias das fugas gestadas ainda no interior das senzalas. As artes de si constituem mecanismos pelos quais a criação negra abre fendas no tempo-espço e são alimentadas pelas epistemologias negras como nos mostra Audre Lorde (2013):

A qualidade da luz pela qual escrutinamos nossas vidas tem impacto direto sobre o produto que vivemos, e sobre as mudanças que esperamos trazer por essas vidas. É dentro dessa luz que nós formamos aquelas ideias pelas quais alcançamos nossa mágica e a fazemos realizada. Isso é poesia como iluminação, pois é pela poesia que nós damos nome àquelas ideias que estão – até o poema – inominadas e desformes, ainda por nascer, mas já sentidas. Essa destilação da experiência da qual brota poesia verdadeira pare pensamento como sonho pare conceito, como sentimento pare ideia, e conhecimento pare (precede) entendimento (LORDE, 2013).

Lorde ressalta a poética não só como produto, mas um meio, mediação do conhecimento a partir de uma vida negra. A *poiesis* seria, portanto, a operação lógica a partir de uma perspectiva não referenciada no ocidente. A poética elencada pelas artistas seria mais operadores do que resultados da pesquisa.

---

"Por isso, a intenção poética negra feminista segue a trilha aberta por perguntas como: E se, em vez de o Mundo Ordenado, imageássemos cada coisa existente (humano e mais-que-humano) como expressões singulares de cada um dos outros existentes e também do tudo implicado em que/como elas existem, ao invés de como formas separadas que se relacionam através da mediação de forças? E se, em vez de procurar por modelos na física de partículas capazes de produzir análises mais científicas e críticas do social, nos concentrássemos em suas descobertas mais perturbadoras – por exemplo, a não-localidade (como princípio epistemológico) e a virtualidade (como descritor ontológico) – como descritores poéticos, isto é, indicadores da impossibilidade de se compreender a existência com as ferramentas do pensamento que sempre reproduzem a separabilidade e seus pilares, a saber, a determinabilidade e a sequencialidade? (SILVA, 2019, p. 44).

Nesse sentido, com o presente texto, pretendo demonstrar a possibilidade de elaboração poética por meio de epistemologias alternativas como processo de criação de conhecimento, tendo a quilombagem, a maroonagem e a palenqueria na qualidade de horizontes ontológicos possíveis de elaboração tanto no campo da criação quanto no da crítica de arte.

## Referências

ALMEIDA, Ana Beatriz. GUNGA | anabeatrizalmeida. **Ana Bia Almeida**. Disponível em: <https://anabiaalmeida.wixsite.com/anabeatrizalmeida>. Acesso em: 24 dezembro 2022.

ALMEIDA, Ana Beatriz Soares de. **Contra-Necropoder**: uma narrativa da morte sobre a arte. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2020. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/93/93131/tde-03122020-212756/pt-br.php>.

BATISTA, Paula Carolina. O quilombismo em espaços urbanos? 130 anos após a abolição. **Revista Extraprensa**, v. 12, 2019. p. 377-396. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/extraprensa/article/view/153780>.

BONA, Dénètem Touam. Cosmopoéticas del refugio. **Revista Z**, n. 12, 2019. Disponível em: [https://www.academia.edu/39457183/Cosmopo%C3%A9tica\\_del\\_refugio\\_D%C3%A9n%C3%A8tem\\_Touam\\_Bona](https://www.academia.edu/39457183/Cosmopo%C3%A9tica_del_refugio_D%C3%A9n%C3%A8tem_Touam_Bona).

FANOM, Frantz. **Pele Negra**, Máscaras Branca. Salvador: UFBA, 2008.

FREITAS, Kênia ; MESSIAS, José. O futuro será negro ou não será: Afrofuturismo versus Afropessimismo - as distopias do presente. **Imagofagia**, n. 17, 2021. p. 402-424. Disponível em: <http://www.asaeca.org/imagofagia/index.php/imagofagia/article/view/225>.

---

GLISSANT, Édouard. Pela opacidade. **Revista Criação & Crítica**, São Paulo, n. 1, 2008. p. 53-55. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/criacaoecritica/article/view/64102>.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92/93, jan/jun 1988. p. 69-82. Disponível em: <https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-categoria-polc3adtico-cultural-de-amefricanidade-lelia-gonzales1.pdf>.

HARTMAN, Saidiya. O Tempo da Escravidão. **Revista Periódicus**, v. 1, n. 14, 2020. p. 242-262. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/42791>.

LIENHARD, Martín. **O mar e o mato**: Histórias da escravidão. Luanda: Editora Kilombelombe, 2005.

LORDE, Audre. **A poesia não é um luxo**. Tradução de Tatiana Nascimento. [S.l.]: Traduzidas, 2013. Disponível em: <https://traduzidas.wordpress.com/2013/07/13/poesia-nao-e-um-luxo-de-audre-lorde/>. Acesso em: 24 dezembro 2022.

MBEMBE, Achille. **A universalidade de Frantz Fanon**. Cidade do Cabo (África do Sul): [s.n.], 2011. Disponível em: <http://www.artafrica.info/html/artigotrimestre/artigo.php?id=36>.

\_\_\_\_\_. **Crítica da Razão Negra**. Lisboa: Antígona, 2014.

\_\_\_\_\_. **Sair da grande noite**: ensaio sobre a África descolonizada. Pedagogo, Luanda: Mulemba, 2014.

MORRISON, Toni. Sobre a mirada branca. **Diáspora y dissidência sexual em trânsito**, 2018. Disponível em: <https://traduzidas.wordpress.com/2018/02/02/toni-morrison-sobrea-mirada-branca/>. Acesso em: 20 março 2020.

MOURA, Clóvis. **Quilombos**: resistência ao escravismo. São Paulo: Ática, 1989.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. **O conceito de Quilombo e a resistência cultural negra. Beatriz Nascimento, quilombola e intelectual**: Possibilidade nos dias da destruição. São Paulo: Editora Filhos da África, 2018.

\_\_\_\_\_. CULTNE - Beatriz Nascimento - Entrevista exclusiva. **Youtube**, Rio de Janeiro, 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6VmPjhOTozl>. Acesso em: 20 abril 2022.

---

NYONG'O, Tavia. **Afro-Fabulations: The Queer Drama of Black Life**. New York: New York University Press, 2018.

ORI. Direção: R Gerber e B Nascimento. [S.l.]: [s.n.], 1989. Filme. Acervo pessoal.

QUILOLO, Maya. Maya Quilolo: ORI DE COBRA É MISTÉRIO DO MUNDO - Blog - Pivô. **Pivô**, 2021. Disponível em: <https://www.pivo.org.br/blog/maya-quilolo-ori-de-cobra-e-misterio-do-mundo/#:~:text=Maya%20Quilolo%20%C3%A9%20quilombola%2C%20artista,rios%20que%20cortam%20a%20Am%C3%A9rica>. Acesso em: 24 dezembro 2022.

SEXTON, Jared. Afro-Pessimism: The Unclear Word. **Rhizomes: Cultural Studies in Emerging Knowledge**, n. 29, n. 2, 2016. DOI: <https://doi.org/10.20415/rhiz/029.e02>.

SILVA, Denise Ferreira da. Formação aberta - Aquilombamento nas Margens: 12º encontro com Denise Ferreira da Silva. Coletivo Margens Clínicas, 21 agosto 2021.

SILVA, Denise Ferreira da. **A Dívida Impagável**. São Paulo: Oficina de Imaginação Política e Living Commons, 2019.

SILVA, Luciane Ramos. Elas Conjuram: Amara Tabor-Smith. Em Uma Casa Cheia De Mulheres Negras. **Revista O Menelick**, 2º ato, 2017.

SOBE As Antepassadas [Rise Of The Foremothers] - **Deep Water Dance Theater**. Deep Waters Dance, c2022. Disponível em: <http://www.deepwatersdance.com/portfolio/sobeasantepassadas/>. Acesso em: 24 dezembro 2022.

SPILLERS, Hortense. Mama's baby, papa's maybe: an American grammar book. **Diacritics**, Baltimore, v. 17, n. 2, 1987. p. 64-81.



A **Revista de Comunicação Dialógica** (RCD) é editada pela Faculdade de Comunicação Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro e está licenciada sob uma licença Creative Commons Atribuição- Não Comercia- Compartilha Igual 4.0 Não Adaptada.

**Link:** <http://creativecommons.org/by-nc-sa/4.0/>.

*Recebido em: 01/09/2022*

*Aprovado em: 02/01/2023*

## **BEM VIVER NO QUILOMBO MESQUITA: O saber local e a preservação ambiental de uma comunidade tradicional**



**BUEN VIVIR AT THE QUILOMBO MESQUITA:  
Local knowledge in a quilombola remnants traditional community**

*Danusa Benedita Lisboa*

Universidade de Brasília (UnB), Distrito Federal, DF, Brasil.  
(e-mail: dnslisboa10@gmail.com)

*Liza Maria Souza de Andrade*

Universidade de Brasília (UnB), Distrito Federal, DF, Brasil.  
ORCID: 0000-0002-6624-4628  
(e-mail: lizamsa@gmail.com)

*Mariane da Silva Paulino\**

Universidade de Brasília (UnB), Distrito Federal, DF, Brasil.  
ORCID: 0000-0003-1763-3093

\*Autor correspondente (e-mail: marianepaulino@hotmail.com)

**Resumo:** No Brasil, a resistência dos povos africanos escravizados e seus descendentes formaram as chamadas comunidades remanescentes de quilombos, que são consideradas comunidades tradicionais por sua forma particular de organização social e características específicas de uso e ocupação do território e utilização dos seus recursos naturais. Com isso, este artigo busca o diálogo entre os processos sociais e culturais relacionados à identificação das comunidades quilombolas e o conceito do bem viver. Para tal, neste artigo será analisado o modo de vida e saberes locais da comunidade Quilombo Mesquita que fica na Cidade Ocidental – GO (Brasil). Portanto, este artigo tem como objetivo analisar os aspectos do Bem Viver na perspectiva das comunidades tradicionais de quilombo, analisando o processo comunitário de desenvolvimento e ocupação na comunidade do Quilombo Mesquita. No âmbito do Grupo de Pesquisa Periférico, trabalhos emergentes, foram realizadas entrevistas semiestruturadas e metodologia de observação participante e foram caracterizados e avaliados alguns aspectos desta comunidade como o uso da água, alimentação, ambiente, cultura, educação e moradia. E, através deste processo, busca-se compreender o Quilombo Mesquita como um território onde os seus saberes, modo de vida e luta pela reprodução cultura da negra e popular, podem ser avaliados como Tecnologia Social a fim de um desenvolvimento comunitário e social.

**Palavras-chave:** Comunidades Tradicionais. Bem Viver. Quilombo; Territorialidade. Saber Local.

**Abstract:** In Brazil, the resistance of enslaved African peoples and their descendants formed remnant communities of quilombos, which are considered traditional communities for their particular form of social organization and specific characteristics of use and occupation of the territory and use of its natural resources. Therefore, this article seeks a dialogue between social and cultural processes related to the identification of quilombola communities and the concept of good living. To this end, this article will analyze the way of life and local knowledge of the Quilombo Mesquita community located in Cidade Ocidental – GO (Brazil). Therefore, this article aims to analyze the aspects of Buen Vivir, the perspective of traditional quilombo communities, analyzing the community process of development and occupation in the Quilombo Mesquita community. Where, through semi-structured interviews and participant observation methodology, some aspects of this community such as water use, food, environment, culture, education and housing were characterized and evaluated. And, through this process, we seek to understand Quilombo Mesquita as a territory where their knowledge, way of life and struggle for the reproduction of black and popular culture can be evaluated as a Social Technology in order to foster community and social development.

**Keywords:** Traditional Communities. Buen Vivier. Quilombo. Territoriality. Local Knowledge.

---

## 1. Introdução

Este artigo trata do conceito de Bem Viver, do modo de vida considerando a escala comunitária na qual busca-se o equilíbrio entre os indivíduos nas relações não somente com o habitat e o meio em que vivem, mas também na inserção desses na sociedade e consequentes impactos e contribuições sociais.

O Bem Viver, enquanto vivência organizada a partir do coletivo, pode ser considerado um meio indispensável para a garantia de uma vida sustentável e íntegra para todos que compõem esse ecossistema comunitário, bem como pode ser correlacionado com aspectos da preservação e sustentabilidade ambiental, econômica e social. E partindo desta conceituação de Bem Viver, é possível relacionar esse modo de vida com a cosmovisão presente nas relações estruturadas nos quilombos brasileiros.

Os Quilombos no Brasil se organizam a partir deste princípio de coletividade, num contexto em que a resistência dos povos africanos escravizados e seus descendentes – que formaram as chamadas comunidades remanescentes de quilombos – possuem uma forma particular de organização social e características específicas de uso e ocupação do território e utilização dos seus recursos naturais. Ao observar o modo de vida e caracterização social destas comunidades, existe o diálogo entre os processos sociais e culturais relacionados à identificação das comunidades quilombolas e o conceito do bem viver anteriormente estabelecido.

Neste artigo busca-se analisar esta relação entre os saberes locais e as características do conceito de Bem Viver existente nestas comunidades, entendendo que o saber local e a vivência coletiva se relacionam com a universalização de direitos sociais, como o acesso à água, a soberania alimentar, ao ambiente saudável, à segurança social, ao direito e o acesso à terra. Como forma de observar e relacionar esses parâmetros do Bem Viver e modo de vida quilombola, serão objetos deste artigo a vivência e saberes locais na comunidade remanescente de quilombo denominada Quilombo Mesquita, que se localiza no município de Cidade Ocidental, no estado de Goiás (Brasil).

As origens do Quilombo Mesquita datam do século XIX, e o início do território se deu através da doação de terras para três escravizadas livres, após o declínio do período aurífero, pelo senhor José Jerônimo de Mesquita, um fazendeiro de origem portuguesa. Dessas três mulheres, descendem as famílias tronco do quilombo e a partir delas o povoado foi sendo constituído ao sul do que hoje é considerado Distrito Federal. Desde o início a comunidade se desenvolveu em torno da agricultura familiar e do cultivo do marmelo, ou seja, uma relação estreita com a terra que faz parte do processo de constituição e construção do saber desta comunidade. Contudo, a problemática existente com relação ao direito à terra ameaça a coletividade e modo de vida desta população que até os dias de hoje não possui a titulação definitiva de suas terras.

O Quilombo Mesquita obteve sua certificação como território remanescente em 2006, por

---

meio da Certidão expedida pela Fundação Cultural Palmares, do Ministério da Cultura, contudo, até a presente data, apesar da publicação em Diário Oficial da União do RTID ter sido em 2011, o processo de titulação ainda não foi finalizado. Em 2018, o Conselho Diretor do INCRA tentou reduzir o território para 80%, onde as 785 famílias remanescentes de quilombolas que ocupam menos de 20% do território delimitado inicialmente, passaram de 4,2 mil hectares para 761 hectares. No entanto, a resolução que permitiria a redução do território foi revogada após notificação feita pelo Ministério Público.

Esse exemplo nos faz refletir sobre os processos de titulação dos territórios quilombolas serem um dos maiores problemas enfrentados pelas populações quilombolas: o direito à terra. Através de muitas lutas e pressões populares as comunidades quilombolas conquistaram a partir da Constituição Federal de 1988, o direito de obter o registro oficial da propriedade coletiva do território onde desenvolvem seus saberes, cultura, atividades sustentáveis, ambientais e econômicas. Consideradas comunidades tradicionais, os quilombos são exemplos de territórios que transmitem a cultura negra e popular, sendo considerados, por seu histórico, locais de resistência.

Portanto, o processo de constituição das comunidades quilombolas, o histórico de resistência e lutas pelos direitos fazem parte do processo de preservação do seu modo de vida, das suas tradições e do seu saber local. A relação estreita e dependência coletiva do habitat corroboram com o equilíbrio necessário entre indivíduos, sociedade e meio ambiente. Identifica-se a sustentabilidade em diversos aspectos alinhada ao conceito de Bem Viver, como alternativas de desenvolvimento sustentável praticado por essas comunidades tradicionais, e, portanto, este modo de vida será analisado neste artigo para a compreensão do conceito de Bem Viver dentro da comunidade do Quilombo Mesquita.

Diante das questões supracitadas, este estudo traz uma reflexão sobre as estratégias de sustento, manutenção das práticas culturais, conceitos e perspectivas das famílias remanescentes de quilombos. Assim, busca-se a possibilidade de diálogo entre a perspectiva das famílias quilombolas na busca por melhores condições de vida e a luta por direitos como o acesso à terra integrados à ideia e ao conceito do Bem Viver.

É possível encontrar características do Bem Viver no território do Quilombo Mesquita, tais como a territorialidade, a ancestralidade, os processos sociais, a cultura, produção de alimentos, a culinária, formas de habitar em núcleos familiares e lugares de memória como os casarões existentes do século XVIII. De modo geral, serão analisados os saberes científicos e culturais da comunidade, demonstrando seus valores e interesses no saber e conhecer do Bem Viver.



**Imagem 1:** Quilombo Mesquita.

Para isso, este artigo tem como objetivo analisar os princípios e parâmetros do Bem Viver na perspectiva das comunidades tradicionais de quilombo, investigando o processo comunitário de desenvolvimento e ocupação do território do Quilombo Mesquita. Para que esses princípios e parâmetros sejam melhor compreendidos, ao longo deste trabalho será apresentado o conceito do Bem Viver e uma pesquisa etnográfica da construção da vivência coletiva nas comunidades quilombolas.

A pesquisa foi desenvolvida no âmbito do Grupo de Pesquisa e Extensão “Periférico, trabalhos emergentes”, registrado no CNPQ desde 2017, que vem atuando no território junto com a comunidade do Quilombo Mesquita desde esta época, tendo como trabalho inicial o TFG “Planejamento Afrorrural Quilombo Mesquita: escalas para a preservação territorial e identitária”, desenvolvido por Mariane Paulino. O objetivo foi estudar as questões pungentes relativas à regulamentação fundiária, infraestrutura, patrimônio e identidade cultural, com o auxílio e participação da comunidade, alinhando-se a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, a partir de pesquisas realizadas junto ao INCRA e nos documentos existentes bem como do desenvolvimento de um inventário participativo de patrimônios culturais baseado na metodologia do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

Em 2018 desenvolveu o projeto de Extensão (Edital Programa de Extensão em Educação, Trabalho e Integração social – 2018-2019) “Em Solidariedade ao Quilombo Mesquita” do PEAC Periférico, no qual foi realizado um trabalho de educação patrimonial com a produção de material gráfico e cartilhas construídos em parceria com membros da comunidade e estudantes da UnB quilombolas que resultou no Calendário 2020. Neste calendário procurou-

---

-se divulgar os meios de vida, como se dão as festas, a cultura, a produção, a arquitetura, o saber local, o espaço de memória, a religião, a agricultura, as plantas medicinais, as receitas típicas, a luta pelo território e as fases da lua. Além de contribuir para o fortalecimento da identidade e territorialidade do povo quilombola e contribuir no processo de titulação e certificação do território quilombola e futuramente gerar insumos dos potenciais econômicos para as propostas futuras cooperativas e/ou incubadoras de desenvolvimento de tecnologias sociais e empreendedorismo

Em paralelo, a partir dos resultados da experiência do processo de assessoria técnica do Grupo de Pesquisa “Periférico, trabalhos emergentes” da Universidade de Brasília foi realizada uma parceria com a Nucleação da UNB-FAU da 3ª edição da Residência AU+E/UFBA com o desenvolvimento de dois trabalhos, um sobre projeto de espaço público e outro sobre lugares de memória do Quilombo Mesquita.

Esta pesquisa-ação está inserida no Projeto de Extensão de Ação Contínua – “PEAC Periférico, trabalhos emergentes no território do Quilombo Mesquita - Tecnologia Social pela preservação comunitária dos recursos hídricos contra o racismo ambiental” que teve duração de 2 anos, 2021/2022, integrado ao Projeto de Iniciação Científica, Tecnológica e Inovação – Edital PIBITI 2021/2022. Analisou-se a preservação comunitária ambiental e dos recursos hídricos dentro do território do Quilombo Mesquita por meio de memória afetiva da comunidade com a cartografia social. Foram desenvolvidas ações de pesquisa e extensão, que incluiu os pesquisadores quilombolas do grupo no mapeamento da preservação comunitária ambiental e dos recursos hídricos junto com a comunidade, o modo de vida, do Bem Viver Quilombola, integrando o uso e ocupação do solo e, conseqüentemente, gestão dos recursos ambientais das áreas onde ainda persiste a ocupação quilombola em contraponto às ocupações não-quilombolas dentro do mesmo território delimitado pelo INCRA em 2011. Neste projeto de pesquisa e extensão foi desenvolvido Calendário 2022 “A Natureza e Cultura Quilombola”, em cada mês deste ano um tópico que se relaciona com o Bem Viver na comunidade, abrangendo também o Racismo Ambiental e a luta comunitária na preservação de seus recursos e sua identidade.

O projeto recebeu o prêmio Darcy Ribeiro da UnB em 2022 na categoria Tecnologia Social e Inovação, que foi recebido por membros da comunidade na cerimônia de premiação e, posteriormente, apresentado para toda a comunidade no Encontro de Ciência e Saberes no Quilombo Mesquita, que ocorreu em 17 de dezembro de 2022.

Neste artigo, além da revisão bibliográfica sobre o marco teórico do Bem Viver para compreensão dos parâmetros observados, adotou-se a metodologia de observação participante, enquanto vivência dos pesquisadores quilombolas do Grupo Periférico, moradores do território do Quilombo Mesquita, com participação direta e envolvimento comunitário no modo de vida coletivo vivenciado na comunidade através de sua família há gerações na comunidade.

---

Para alcançar a técnica de investigação do observador participante, que consiste num contato frequente e prolongado com os atores do contexto social, foi selecionado o discente da UnB, Walisson Braga do Quilombo Mesquita, que cursa Artes Visuais, com o intuito de registrar os momentos culturais e tradições da comunidade com a finalidade de uma investigação mais aprofundada e detalhada dos afetos do quilombo com a relação do território. A estudante graduada em Agronomia pela Universidade de Brasília e quilombola Danusa Lisboa, bolsista social do curso Reabilita do PPG-FAU/UnB, atuou na pesquisa sobre o Bem Viver em Comunidades Quilombolas para gerar parâmetro de aplicação no questionário durante a pandemia. Os dois membros da comunidade tornaram-se uma peça de facilitação da pesquisa e dos entrevistados, tendo em vista sua aproximação da própria realidade.

Devido ao contexto pandêmico, as entrevistas semiestruturadas foram aplicadas de maneira on-line a fim de preservar e resguardar todos os envolvidos no processo e dirimir os riscos e exposição à Covid-19. Foi elaborado um questionário através do Google Forms em que 40 entrevistados, moradores e quilombolas do Mesquita, responderam às perguntas sobre o modo de vida e tradições presentes nesta vivência.

Para compreender o território do Quilombo Mesquita, foi desenvolvida a caracterização do local, o levantamento do seu histórico de constituição e entrevistas semiestruturadas, com o intuito de compreender o sentido dado pelos quilombolas para as práticas de autoconsumo, comercialização e nas manifestações culturais festivas e religiosas.

## **2. O Bem Viver nas comunidades quilombolas e a contradição da marginalização do poder hegemônico**

Comunidades quilombolas são territórios onde a população negra se instalou no período colonial do país quando fugiam das mazelas do processo escravocrata que foi estabelecido no Brasil. Nos dicionários brasileiros existe a definição de quilombo “como local de negros fugitivos” (CUNHA, 2010). Porém segundo a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras e Rurais- CONAQ – o termo quilombo é uma palavra originária do idioma africano quimbunco, que significa: sociedade formada por jovens guerreiros que pertenciam a grupo étnicos desenraizados de suas comunidades (CONAQ, 2010). As comunidades quilombolas eram territórios esquecidos e somente na constituição de 1988 que seus direitos começaram a ser reconhecidos.

E um dos direitos que os quilombolas mais aguardam é o direito da terra, direito de ter sua moradia reconhecida e demarcada, pois somente através desse direito reconhecido poderão viver bem. O direito de viver bem está baseado no saber e no ter, porém para o povo quilombola é mais importante ser do que ter e, por isso, o ser coletivo tem mais valor, ser filho da terra, ser filho da natureza, ou seja, estar ligado com a mãe terra. O Bem Viver vincula o viver bem com o desenvolvimento sustentável e, portanto, nas comunidades quilombolas pode-

---

mos estabelecer esta relação em função de sua identidade étnica, costumes, cultura e relação com os territórios ocupados.

No Brasil, os remanescentes de antigos quilombos, “mocambos”, “comunidades negras rurais”, “quilombos contemporâneos”, “comunidades quilombola” ou “terras de preto” referem-se a um mesmo patrimônio territorial e cultural inestimável e em grande parte desconhecido pelo Estado, pelas autoridades e pelos órgãos oficiais. Muitas dessas comunidades mantêm ainda tradições que seus antepassados trouxeram da África, como a agricultura, a medicina, a religião, a mineração, as técnicas de arquitetura e construção, o artesanato, os dialetos, a culinária, a relação comunitária de uso da terra, dentre outras formas de expressão cultural e tecnológica. (ANJOS, 2003, p. 04).

Os povos quilombolas, em sua maioria estabelecidos em zonas rurais, são definidos como comunidades tradicionais brasileiras de acordo com o Decreto nº 6.040 de 7 de fevereiro de 2007 que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. De acordo com a definição estabelecida, tais comunidades são definidas por possuírem “formas próprias de organização social, onde ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição” (BRASIL, 2007).

De acordo com Anjos (2013), esta relação estabelecida entre os povos quilombolas e suas tradições compõem uma cosmovisão africana que rompe com os conceitos hegemônicos buscando alternativas de desenvolvimento que se alinhem com as ideias do Bem Viver, como o conceito de Bem Viver enquanto filosofia de vida, como o estabelecido por Acosta (2016).

As comunidades quilombolas, em termos identitários, se baseiam em uma identidade cultural própria e na territorialidade: a relação estreita com a terra forma a base da relação com o mundo, sendo a terra o lugar da identidade e manutenção da vida coletiva, da produção do comum.

Na visão de Alcantara e Sampaio (2017, p. 236), o Bem Viver está relacionado à identidade cultural que emerge de uma “relação profunda com o lugar onde se habita, no qual surgem modos de vida, expressões, como arte, dança, música, vestimenta”, etc. Esta identidade sugere historicidade, “viver o tempo presente a partir de uma memória, de uma ancestralidade, que projeta uma perspectiva de futuro possível de ser vivido”. Portanto, a relação dos povos de quilombo com a ancestralidade e suas tradições, buscando a manutenção deste modo de vida e saberes, a transição entre gerações desses modos de fazer rompem com o modelo de desenvolvimento vigente. Numa relação com o território que engloba todos os aspectos de suas vivências, podemos traçar um paralelo entre essa vivência e relação com o mundo com os conceitos do Bem Viver.

---

As comunidades quilombolas, em função de sua identidade étnica, costumes, cultura e relação com os territórios ocupados, são populações tradicionais autodeterminadas, devendo-se aplicar os ditames da Convenção nº 169 da OIT. Portanto, a concepção de “Bem Viver”, própria às comunidades tradicionais do Sul Global, assegurada nas Constituições Federais do Equador e da Bolívia, defendem a garantia do modo de viver dos povos tradicionais e equipara os conhecimentos, ciência e tecnologias ancestrais aos europeus.

### 3. O Conceito do Bem Viver

Alguns autores identificam o Bem Viver como uma mudança civilizatória, ou de acordo com as especificidades territoriais locais, ou o resultado de uma construção participativa, ou estratégias políticas que tornam o Bem Viver uma realidade. De acordo com Cubillo-Guevara, Hidalgo-Capitán e García-Álvarez (2016), há pelo menos três correntes de pensamento sobre o Bem Viver, (1) o indigenista da cosmovisão andina (culturalista), que inclui a dimensão espiritual (identidade e espiritualidade), (2) o socialista (ecomarxista) da gestão pública (estatismo e equidade), ou socialismo comunitário que busca a equidade em sintonia com a natureza, um desenvolvimento alternativo ao neoliberalismo/capitalismo (revolução cidadã, revolução bolivariana), resistência à globalização e (3) o pós-desenvolvimentista, mais ecologista, da preservação da natureza, com aportes de diferentes movimentos sociais (sustentabilidade e localismo), uma utopia a construir.

Segundo Marx (2019), as correntes ideológicas tendem a definir o *buen vivir* relacionando-o com ideais de harmonia com a natureza, reivindicação dos princípios e valores dos povos marginalizados, democracia, e o papel do Estado como responsável por garantir a justiça social e necessidades básicas (educação, trabalho, saúde, alimentação, água, habitat, etc.) bem como um ambiente saudável.



Imagem 2.



Imagem 3.

---

A literatura sobre o conceito do Bem Viver começou a dar seus passos nos países andinos, mais precisamente na Bolívia e no Equador, esses países se viram na obrigação de reconstruir suas estruturas institucionais, visando à inclusão e diversidade de todos os povos. O conceito de Bem Viver tem ligação direta com a coletividade, a construção de uma sociedade socialmente correta e justa para todos. Sociedades que apresentam um papel de resistência e construção coletiva. (SEGATO, 2012).

O conceito de Bem Viver faz parte da Constituição Equatoriana e visa o bem estar de toda população e reconhece o direito de que toda população deve viver em um ambiente saudável e ecologicamente correto. Sendo assim:

Art. 14.- É reconhecido o direito da população de viver em um meio ambiente saudável e ecologicamente correto, equilibrado, que garanta sustentabilidade e bem viver, *sumak kawsay*. A preservação do meio ambiente, a conservação dos ecossistemas, a biodiversidade e a integridade do patrimônio genético do país, a prevenção de danos ambientais e a recuperação de espaços naturais degradados (Ecuador, s.d.).

No Bem Viver existe uma identidade cultural que demonstra a relação em que se habita o modo de vida, a cultura, as festividades, etc. Isso nos remete à história deste ambiente e tudo que foi aprendido com o passar dos anos, ou seja, um lugar de memória, a ancestralidade que vai passando para as gerações futuras. (MAMANI, 2010). Para Acosta (2016) e De La Quadra (2015), o Bem Viver nos faz pensar na realidade em que vivemos buscando um ambiente mais harmônico, em conjunto com a natureza e com os seres vivos.

De acordo com Quijano (2013), o conceito do Bem Viver se contrapõe à colonialidade, à estrutura global de poder hegemônica que se sustenta em modos de exploração e de dominação, acumulação de capital e expropriação. Partindo de uma perspectiva decolonial, a abordagem do Bem Viver contraria uma visão individualista buscando um sentido comunitário no modo de vida pensando na preservação e conservação do seu habitat, buscando estratégias e alternativas que rompam com o conceito de vida estabelecido na colonialidade e no modo de exploração que marginaliza e subalterniza uma grande parcela da população.

E ao tratar de marginalização e população que sofre com as agruras do processo de desenvolvimento hegemônico, dentre os quilombolas, segundo os dados do CadÚnico (2013), 74,32% vivem em situação de extrema pobreza e mais de 90% desta população se declara negra. Portanto, ao tratar esta parcela populacional que compreende os quilombolas, está se tratando de uma discussão que compreende uma pauta racial e povos que estão em situação de vulnerabilidade social.

As comunidades quilombolas, principalmente as inseridas em território rurais, estabelecem uma inter-relação com a terra baseada em pertencimento, resistência e subsistên-

cia, onde o estreitamento desta relação traz ideais de preservação, conservação e sustentabilidade. O equilíbrio entre o habitat, meio ambiente e a vivência aproxima esta coletividade do conceito de Bem Viver, as tradições quilombolas e seus princípios podem ser vistos como uma alternativa de desenvolvimento.

Segundo Alcântara e Sampaio (2017), o modelo atual de desenvolvimento se utiliza de uma visão utilitarista e instrumental da natureza, baseando-se na acumulação e no aproveitamento enquanto bem material. O equilíbrio entre indivíduo, habitat e modo de viver definem os parâmetros possíveis dentro desta alternativa de vivência que busca o Bem Viver, através da relação próxima com a terra se buscará a preservação do meio ambiental devido ao caráter sustentável e de desenvolvimento que está atrelado a ele.

Pode-se dizer que algumas estratégias para o desenvolvimento social como economia solidária, soberania alimentar, turismo alternativo comunitário, coadunam com os princípios do Bem Viver, enquanto movimentos alternativos ao desenvolvimento. Gudynas e Acosta (2011) apontam que a sociedade está em constante transformação, seja ela política, econômica ou em relação ao meio ambiente e, sendo assim, é possível avançar em novas ferramentas que vão auxiliar na construção democrática da sociedade. E nas comunidades tradicionais não acontece de maneira diferente ocorre uma mistura do tradicional com o tecnológico e assim vão criando sua maneira própria de viver e conviver.

Segundo a constituição do Equador, “o bem viver requererá que as pessoas, comunidades, povos e nacionalidades gozem efetivamente de seus direitos, e exerçam responsabilidades no marco da interculturalidade, do respeito às suas diversidades, e da convivência harmônica com a natureza”. E levando este pensamento para o âmbito da comunidade Quilombola de Mesquita (**Ver Quadro 1**), por mais que vivam em um ambiente harmonioso, ainda é preciso avançar no acesso às políticas públicas na direção do Bem Viver e necessitam de maior precisão no que diz respeito a direitos políticos, coletivos, ambientais e de liberdade de expressão no ato de ser uma comunidade remanescente quilombola.

**Quadro 1:** Parâmetros e Princípios do Bem Viver.

| Parâmetros e Princípios do Bem Viver | Descrição                                                                                                                                                                                                                                          |
|--------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Liberdade                            | Toda sociedade tem direito de agir por si, autoindependência e autonomia, ou seja, implicando o estabelecimento de um amplo âmbito de direitos civis, políticos e sociais. O crescimento da liberdade é concebido como uma conquista da cidadania. |

**Quadro 1:** *Continuação.*

| Parâmetros e Princípios do Bem Viver | Descrição                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |
|--------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Boa Saúde                            | A saúde é reconhecida como o maior recurso para o desenvolvimento social, econômico e pessoal, assim como uma das mais importantes dimensões da qualidade de vida.                                                                                                                                                           |
| Sustentabilidade                     | É um conjunto de medidas estratégicas e práticas que sejam ecologicamente corretas, economicamente viáveis, socialmente justas e culturalmente diversas.                                                                                                                                                                     |
| Equidade                             | É considerada uma justiça social, com tratamento imparcial em diferentes grupos sociais e levando em consideração o entendimento das necessidades sociais, culturais, econômicas, políticas e espirituais de toda sociedade.                                                                                                 |
| Segurança                            | A segurança pode ser dividida em: segurança econômica, alimentar, sanitária, ambiental, pessoal, comunitária e política. Cada tipo de segurança representa algo diferente para cada um de nós, pois cada um pode ter uma percepção diferente e com isso cada um atribui um valor adequado para aquilo que melhor lhe agrada. |

**Fonte:** Elementos para a busca do bem viver (sumak kawsay) para todos e sempre – Conselho Indigenista Missionário.

#### 4. Contextualização da pesquisa e caracterização do Quilombo Mesquita

O Quilombo Mesquita é uma comunidade remanescente quilombola com mais de 273 anos de idade, teve sua origem através da doação de uma fazenda para três escravizadas libertas e a partir delas deu-se início a comunidade. A região a princípio fazia parte do município de Luziânia – GO, mas hoje faz parte do município de Cidade Ocidental – GO, e ainda carrega suas características de comunidade rural, mesmo com a chegada da tecnologia, luz elétrica, transporte público e tantas outras benfeitorias.

E em contraposição ao modo de vida preconizado pela população quilombola, o seu território tem sido fragmentado e tomado por exploração agropecuária e especulação imobiliária. Sendo assim, os quilombolas têm visto as suas terras tomadas por monocultura extensiva de soja e por condomínios.

**Figura 01 e 02:** Localização do Quilombo Mesquita.



**Fonte:** Paulino (2017a).

E em contraposição ao modo de vida preconizado pela população quilombola, o seu território tem sido fragmentado e tomado por exploração agropecuária e especulação imobiliária. Sendo assim, os quilombolas têm visto as suas terras tomadas por monocultura extensiva de soja e por condomínios.

De acordo com o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação do INCRA (2011), no começo da metade do século XX o território compreendia mais de 10 vezes maior que o ocupado atualmente. Com o processo de construção da cidade de Brasília a partir da década de 1950 e, conseqüentemente, o crescimento das cidades satélites, o território da comunidade sofreu com estas mudanças. A exemplo disso, houve, nos últimos anos, a especulação imobiliária na capital do país com o novo estilo de morar contemporâneo em condomínios horizontais ou bairros isolados, como o “Alphaville Brasília Residencial”. O zoneamento do Plano Diretor da Cidade Ocidental considera a região como Macrozona Urbana III com regiões que permitem residências multifamiliares de prédio de apartamentos e poderá descaracterizar totalmente o território afrorrural, além de inviabilizar a manutenção da população quilombola com altas taxas de pagamentos de IPTUs.

Na visão de Aguiar (2015, p.11), esse intenso processo de especulação imobiliária tem ocorrido por diversos fatores, dentre eles se destaca: a presença de um quilombo rural entre dois núcleos urbanos de Cidade Ocidental; e a comunicação viária através da rodovia DF-140/GO-521 (área urbana de Cidade Ocidental, corta o Mesquita para dar acesso às regiões administrativas de Brasília – Santa Maria e São Sebastião –, ocupadas basicamente por condomínios horizontais de classe média).

A história do Quilombo Mesquita está diretamente ligada à de Luziânia, município fundado pelo bandeirante Antônio Bueno de Azevedo e sua tropa, que percorreriam a região de Goiás à procura de ouro. A comunidade já foi denominada por vários nomes, entre eles Fazem-

---

da Mesquita, Sítio do Mesquita e Tapera do Mesquita (LUZIÂNIA, 1943). Também foi chamado de Arraial dos Pretos (CARVALHO, 1975) e Mesquita dos Crioulos (FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES, 2000). A comunidade ficou denominada como Povoado Mesquita e após a certificação da comunidade pela Fundação Palmares, que aconteceu no ano de 2006, passou a se chamar Quilombo Mesquita. Atualmente a comunidade possui cerca de 3.000 pessoas distribuídas em 4,2 mil hectares.

Em meados da década de 70 começaram os processos de grilagem de terras na comunidade e a especulação imobiliária desenfreada começou a fazer parte da comunidade. Muitas vendas aconteceram de formas totalmente ilegais e de formas desumanas. Muitos moradores foram enganados. Há relatos, por exemplo, que pessoas venderam grandes extensões de terra a troco de ternos, vendas em troca de mantimentos, sapatos e espingardas.



**Imagem 4.**

A garantia do território veio com o reconhecimento da Fundação Cultural Palmares e os moradores da comunidade passaram a buscar seus direitos de posse da terra como quilombolas, mas ainda hoje lutam pela demarcação do território que não aconteceu mesmo depois de 15 anos. O Quilombo Mesquita tem a luta pelo território como o seu modo de vida mais espetacular, buscando assim o respeito ao seu lar, às suas tradições e à sua moradia.



Imagem 5.

Desse modo, o grande desafio da comunidade do Quilombo Mesquita é garantir a demarcação e a titulação, visando a manter o seu território original e a sua identidade, bem como recuperar as áreas ocupadas. A comunidade do Quilombo Mesquita teve seu Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) publicado em Diário Oficial em 2011. Define-se seu território em uma área com cerca 4.292 hectares, contudo, essa publicação também assinala que mais de 80% deste território se encontra ocupado por não-quilombolas, entre loteamentos urbanos e área de agricultura intensiva.

De acordo com o RTID (INCRA, 2011), a preservação e a manutenção do bioma é uma condição *sine qua non* na vivência comunitária no Mesquita, em que com base nos quantitativos da exploração da vegetação nativa e no uso do solo, em média, 50% do território que cada família ocupa corresponde a vegetação nativa do Cerrado e a outra parte significativa se concentra no uso, como a agricultura familiar.

De acordo com Lima e Querino (2011), as culturas agrícolas da ocupação quilombola do Quilombo Mesquita tratam de cultivo simples sem manejo em contraposição aos territórios ocupados por não-quilombolas, em especial, proprietários de amplas áreas com provavelmente grande utilização de insumos químicos e/ou implementos sofisticados. O uso maciço de tecnologia mecânica e insumos agrícolas sintéticos aliados ao processo de urbanização presente no território através do Jardim Edite, loteamentos Bem-Te-Vi e Nova Canaã, contribuíram para uma alteração significativa na paisagem natural.

Portanto, torna-se importante verificar e demonstrar como os princípios e parâmetros do Bem Viver podem ser identificados no Quilombo Mesquita para contribuir na luta pela demarca-

cação e titulação do território.

Antes de apresentar os resultados da pesquisa sobre princípios e parâmetros do Bem Viver é importante contextualizar os resultados do Projeto de Extensão de Ação Contínua – “PEAC Periférico, trabalhos emergentes no território do Quilombo Mesquita - Tecnologia Social pela preservação comunitária dos recursos hídricos contra o racismo ambiental”

No processo metodológico foi utilizada a técnica de cartografia social integrada ao autodiagnóstico do Diagnóstico Rural Participativo - ferramenta de autodeterminação sobre o estado dos recursos naturais e aspectos ambientais de uma comunidade (os problemas e as oportunidades). Este levantamento com a autodenominação das regiões será útil para gerar um futuro endereçamento no território.

Foi utilizada a caracterização dos 83 núcleos familiares presentes no Levantamento das Propriedades do Quilombolas – Uso das Terras (Planilhas de N° 1A a 17A) parte integrante do RTID (INCRA, 2011) para o levantamento de dados do coletivo e das pessoas (individualmente) sobre impressões, sentimentos, histórias e etc. Segundo o autodiagnóstico e relatos, a área ocupada pelos quilombolas foram divididas em 5 regiões denominadas por eles: Saltador, Furquia, Rabeira, Cascalheira e Atoleiro.

A pesquisa foi realizada através de formulário do *Google Forms*, o qual ficou aberto para respostas durante o período de dois meses. A divulgação da pesquisa<sup>1</sup> foi realizada pelos pesquisadores quilombolas Danusa Lisboa e Wallisson Braga, a fim de obter as respostas para o questionário. Esse questionário de autodiagnóstico foi desenvolvido com base nos parâmetros e princípios do Bem Viver, tais como: liberdade, boa saúde, sustentabilidade, equidade e segurança. O formulário coletou respostas de 40 pessoas, sendo 45% dos participantes residentes no Furquia; 37,5% residentes na Rabeira e 17,5 no Atoleiro.

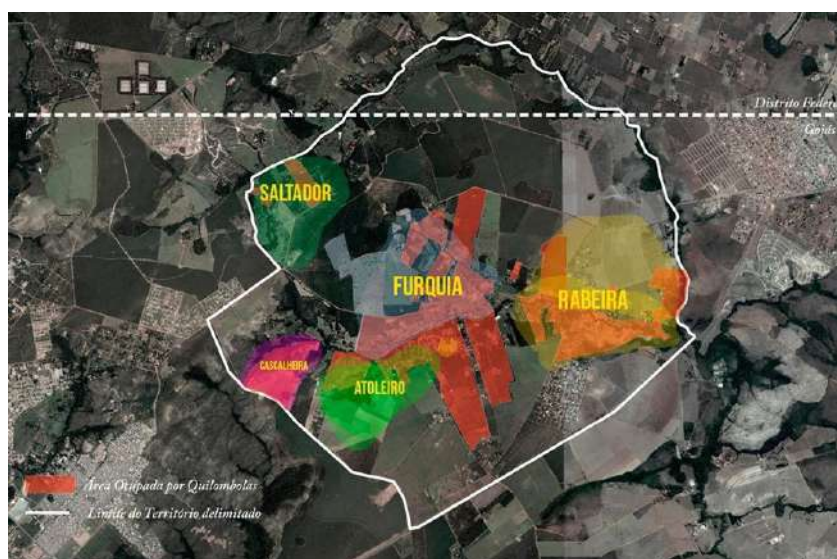


Imagem 6.

<sup>1</sup> Esta pesquisa se insere na pesquisa maior de PIBITI, coordenada pela professora Liza Souza de Andrade e a mestranda Mariane da Silva Paulino intitulada Racismo Ambiental.

---

Os resultados do questionário autodiagnóstico mostraram que a comunidade preza pela preservação do meio ambiente, vive em núcleos familiares (52,5% das famílias tem 5 ou mais moradias) e suas tradições e modo de vida estão alinhados com os princípios de sustentabilidade (75% ainda mantém a mata nativa, 97,5% preservam ao redor e 47,5% tem água dos canais e córregos na propriedade). 80% ainda mantém a tradição de plantio/produção, 85% acham que os córregos e canais de água estão ameaçados e 94,9% acham que a vegetação nativa está ameaçada. A comunidade se identifica com os Festejos: Festa do Marmelo; Folias; Missas tradicionais; Cavalgadas; Danças (catira/raposa); Festa do N'golo.

Com a visão de observação participante e com os resultados da pesquisa realizada através da aplicação do questionário, foi possível observar, portanto, a aproximação da comunidade quilombola do Mesquita dos princípios do Bem Viver, principalmente, quando se trata da sua proximidade com a terra e a sua subsistência a partir dela.



Imagem 7.

Neste projeto foi utilizada o método da cartografia social e afetiva que é utilizada com a participação da comunidade no processo de produção de mapas georreferenciados para contemplar as representações dos indivíduos e permitir um melhor entendimento das múltiplas realidades que existem dentro de uma comunidade.

Em paralelo, foram realizadas duas pesquisas sobre análise temporal da mudança da vegetação e análise morfométrica das microbacias. A primeira analisou os mapas de uso e cobertura do solo e do Índice de Vegetação da Diferença Normalizada (NDVI) dos anos de 1985, 1999 e 2011 (valores mínimos de máximos), com base na Coleção 5.0 do *MapBiomas* e imagens do satélite *Landsat 5TM*. Essa análise comparou as áreas de ocupação quilombola e

---

de invasão não quilombola, identificando os padrões de ocupação e as áreas de desmatamento para produção agrícola e formações vegetais naturais. Foi possível observar que, embora desde 1985 os índices de vegetação saudável tenham aumentado, os valores negativos tiveram uma elevação ainda mais significativa.

A análise morfométrica como um arranjo de análises que caracterizam parâmetros geométricos permitiu classificar o potencial de poluição difusa (em baixo, médio e alto) a fim de gerar comparações entre os tipos de ocupação quilombola e não quilombola. A delimitação das microbacias resultou em 3 microbacias: a do Ribeirão Mesquita com 24.299.790m<sup>2</sup>, a do Ribeirão Santana com 15.941.632m<sup>2</sup> e a do Ribeirão Saia Velha com 2.673.132m<sup>2</sup> de áreas totais. Analisando-se apenas o percentual das áreas onde existem as ocupações do Quilombo, obteve-se 42% de superfícies com baixa impermeabilidade, 35% com média e apenas 23% com alta, demonstrando uma melhor utilização da terra por parte do povo quilombola em relação às existentes invasões no território. Foram realizadas também um aerolevante com um drone junto com a comunidade, objetivando registrar as discrepâncias entre os tipos de ocupações no território.

Portanto, mesmo sem a identificação de princípios e parâmetros do Bem Viver, pode-se afirmar que com o aumento das invasões no território quilombola, houve também um prejuízo ambiental.

## **5. Princípios e parâmetros da comunidade do Bem Viver no Quilombo Mesquita**

O bem viver tem como objetivo construir uma sociedade mais igualitária e justa usando as políticas sociais para que então possam garantir os direitos fundamentais de todos os cidadãos. Propondo, assim, que os recursos de educação, saúde e pesquisa sejam amplamente direcionadas para os cidadãos menos favorecidos. Também é de suma importância priorizar a democratização do acesso à água, à terra, ao crédito e ao conhecimento. Os princípios do bem viver podem ser destacados como: saber comer, saber beber, saber dançar, saber dormir, saber trabalhar, saber meditar, saber pensar, saber amar e ser amado, saber escutar, falar bem, saber sonhar, saber caminhar e saber dar e receber.

Os moradores do Quilombo Mesquita construíram uma maneira de viver e conviver em sociedade e possuem características bem peculiares na forma de habitar, de distribuição de território, das tradições, das festas, da culinária, do trabalho, da produção agrícola e da forma de enxergar o mundo. As famílias se dividem em um mesmo terreno, no qual existe a casa principal, que é dos pais. Os filhos, por sua vez, vão construindo suas casas ao redor da casa de seus pais. A alimentação das famílias no Quilombo Mesquita se deu pela produção agrícola e foi, durante anos, a única fonte de subsistência. Hoje esse cenário mudou. Existem grandes produtores que plantam seus alimentos diários e vendem a produção que sobra para mercados fora da comunidade e para outros moradores que não fazem o plantio.



**Imagem 8.**

Quanto às festas, elas são um dos momentos mais aguardados pelos moradores da comunidade, visto que são momentos de confraternização e união na comunidade. Existem vários tipos de comemorações, sendo as principais a Festa do Marmelo, as folias em honra e devoção às divindades católicas, a festa do Divino Espírito Santo que ocorre em maio e a festa de Nossa Senhora da Abadia que acontece em agosto. Todas com mais de 60 anos de tradição. Nessas festas as doações são bem grandes, sendo elas de quantias em dinheiro, alimentos ou trabalho gratuito, tudo feito com prazer pelas pessoas da comunidade. E se uma pessoa não puder comparecer, um membro da família que seja irá para poder representar essa pessoa que não pôde ir. Trata-se, pois, de um momento único da comunidade.

De acordo com Paulino et al. (2019), nos resultados da pesquisa etnográfica apresentados no Calendário 2020, a festa do Marmelo ocorre geralmente em janeiro. Ela foi criada com o intuito de reformar a igreja da comunidade, mas tomou uma proporção maior e foi integrada aos festejos anuais da comunidade, mantendo sempre os objetivos de arrecadar recursos para a construção das necessidades coletivas vinculadas à paróquia local como, por exemplo, a construção do Santuário de Nossa Senhora D'Abadia. Em janeiro também ocorre a Folia de Reis, que está na sua quarta edição. Essa comemoração é um resgate que vem acontecendo na comunidade. São feitas visitas noturnas por toda comunidade e ao final da festa ocorre a desalvorada e é oferecido um almoço no Santuário de Nossa Senhora D' Abadia.

Outra festa que acontece no mês de janeiro é a Folia de São Sebastião que deixou de a-

---

contecer por muitos anos e teve seu retorno no ano de 2019. O objetivo da folia é abençoar as casas do Quilombo. Ao final de toda caminhada acontece um pouso de folia e é servido um jantar geralmente com as comidas típicas da comunidade. Esse jantar é preparado pela família e por membros da comunidade que vão ajudar na preparação das comidas que serão servidas gratuitamente aos foliões e à comunidade. O pouso é esperado pelas famílias com grande alegria, pois é um momento em que se agradece ou se pede graças à divindade da bandeira. São oferecidas três refeições no pouso, a saber: o jantar, o café da manhã e o almoço respectivamente.

No mês de junho acontecem as tradicionais fogueiras de Santo Antônio, São João e São Pedro. As fogueiras acontecem em várias casas da comunidade e são regadas a muitas comidas típicas da comunidade. No mês de julho acontece a Festa N'Golo que visa resgatar as raízes ancestrais angolana. Na primeira edição, foi batizada a bebida à base de quiabo da angola. Já no mês de agosto ocorre a tradicional Festa de Nossa Senhora D'Abadia, a qual ocorre nos mesmos moldes que todas as folias, porém essa comemoração tem uma proporção maior. Também acontece a novena de Nossa Senhora D'Abadia que é uma reza da ladainha de Nossa Senhora e, ao final é servido um lanche aos participantes. No mês de outubro acontece a Folia de Nossa Senhora Aparecida, a qual encerra os festejos de folias na comunidade (PAULINO et al, 2019).

As comidas típicas da comunidade são outro ponto bastante importante e em todas as famílias existe alguém que tem o prazer de cozinhar nas festas tradicionais e possui receitas que são passadas de geração para geração.

A culinária na comunidade é rica em comidas doces e salgadas. Tudo dentro da comunidade está ligado às festas que, por sua vez, estão ligadas às comidas típicas, as quais estão ligadas à agricultura e pecuária da comunidade. Nos pousos de folia as comidas mais encontradas são: o quibebe (carne de boi com mandioca), frango caipira, gueiroba (espécie de coco que possui uma raiz amarga), angu (feito de milho verde), mamão verde com carne de porco e o feijão tropeiro. Os doces também possuem grande importância, sendo eles: o doce de leite, o doce de goiaba, o doce de marmelo e a rapadura. Esses doces por terem muito prestígio fazem com que os produtores consigam obter uma renda com a venda de produtos.

Os biscoitos de queijo que são servidos nas festas também fazem parte da culinária tradicional da comunidade. Os biscoitos são famosos na região e têm um sabor incomparável, sendo ele servido no café da manhã e nos lanches. A distância dos centros incentivou sua produção e, por isso, em todas as casas possui um familiar que sabe como fazer os biscoitos (PAULINO et al, 2019).

A produção ainda utiliza algumas técnicas rudimentares que diminui a produção, porém existem alguns produtores que têm buscado maneiras de melhorar o manejo da produção. Como, por exemplo, a aplicação de insumos que diminui o processo de capina e outras técnicas importantes. Os produtores de hortaliças utilizam bastantes técnicas agrícolas em sua produção,

---

porém, ainda acontecem perdas significativas por falta de manejo adequado e falta de um calendário de produção. Esses produtores foram os primeiros a investirem em uma nova produção e vem resgatando cada dia mais a produção orgânica. Essa, por sua vez, tem venda certa nas feiras livres, entregas programadas e vendas as margens da rodovia GO-521.

Os produtores de frutíferas ainda são bem resistentes às novas técnicas de produção orgânica e ainda fazem a utilização de agroquímicos. O marmelo é cultivado de modo rústico com o uso apenas da calda bordalesa como defensivo e a poda de frutificação. Conforme relatado anteriormente, o marmelo possui grande importância na comunidade e a época da colheita é celebrada com alegria. A mexerica ponkam é produzida em grande escala por muitos produtores, sendo também encontrados pequenos pomares da fruta quase que em todas as residências da comunidade. A cana-de-açúcar foi amplamente disseminada na comunidade, mas foram deixadas de lado e hoje poucos produtores ainda a cultivam. Com isso, a produção de rapadura e melado diminuíram bastante.

A mandioca também possui grande expressividade na comunidade, existindo grandes plantios. Atualmente nota-se que os produtores começaram a processar a mandioca, sendo que antes ela era apenas vendida nas feiras. Hoje fazem entregas das raízes descascadas e embaladas a vácuo. A farinha também é feita na comunidade de modo rústico e possui grande apresso. Os produtos que são cultivados no Quilombo Mesquita são frutos da tradição que perpetua por anos. Por isso, é importante que essa agricultura se mantenha e alcance outras comunidades de modo a fortalecer a agricultura de subsistência (PAULINO et al, 2019).

Ainda vale ressaltar que existem os curandeiros e benzedores dentro da comunidade que fazem raizadas para tratamentos de doentes. As plantas medicinais foram por muito tempo o único recurso da comunidade, visto que o quilombo se localiza numa região distante dos centros urbanos. Então, os casos mais simples eram tratados em casa e os casos mais graves eram levados para Luziânia ou para Brasília. Hoje, poucas pessoas ainda fazem as raizadas curativas na comunidade. Mas ainda ocorre uma boa procura pela bebida milagrosa. Tem também um preconceito com as raizadas por elas estarem ligadas às religiões de matrizes africanas. As plantas medicinais simples são encontradas em todos os quintais. São plantas que curam gripes, resfriados, febres, dores de cabeça e dor de barriga, sendo facilmente encontradas. É difícil não conversar com alguém que não saiba uma receitinha caseira para curar algum desses males (PAULINO et al, 2019).

Aos poucos a comunidade foi construindo suas características básicas e um modo de vida típico da região, em que o membro mais velho da família deve ser respeitado e sempre deve ser ouvido, pois é ele quem passa os ensinamentos para as novas gerações. Existe uma admiração das pessoas pela comunidade e essas se reúnem sempre que podem para comemorar o nascimento de uma criança, sendo a coletividade percebida como uma conquista muito grande.

Outra característica percebida no Quilombo Mesquita são os lugares de memória, como

---

o casarão de Aleixo Pereira Braga que é considerado um marco histórico, um símbolo de resistência e referência para os moradores do Quilombo Mesquita. Localizado na área central da comunidade, é de fácil acesso e próximo à Igreja de Nossa Senhora da Abadia. O casarão traz consigo marcas do passado e histórias fundamentais para a preservação da memória local. Considerado uns dos mais antigos, o casarão centenário é uma casa térrea, possui vedações em adobe, estrutura em madeira, assoalhos de tábuas corridas, telhado colonial com estrutura de madeira (cobertura mais comum para o período). As esquadrias, janela e portas simples de apenas uma folha são de madeira aroeira, recursos e matéria-prima que foram retirados do próprio local (PAULINO et al, 2019).

O casarão, quando ainda se encontrava em uso, era um dos principais pontos de encontro comunitário. As portas se encontravam sempre abertas para os demais moradores do quilombo e para todos aqueles envolvidos no desenvolvimento do local. D. Elpídia Braga, filha de Sr. Aleixo, conta também que além das aulas que aconteciam no casarão, o local também era ponto de pouso dos padres e missionários que ficavam hospedados por meses para organização e preparação dos casamentos comunitários e batizados. Aconteciam também os mutirões de fiadeira pelo menos uma vez por mês, mutirões para o feitiço de farinha, rapadura e a famosa marmelada, eventos que ocorriam no quintal do casarão. No local ainda existe o antigo forno de barro que é utilizado para assar biscoitos, bolos, entre outros. Havia também engenhos de cana de açúcar e monjolos. O casarão era referência para todos da comunidade, sendo um lugar que sempre recebia visitas.

A antiga Capela de Nossa Senhora da Abadia foi construída pelos membros da comunidade quilombola na década de 1960, em terreno doado por Sr. Aleixo Pereira Braga, e que por muito anos esteve em desuso, servindo de depósito, desde agosto de 2013. Transformou-se em “Espaço Memória” pela iniciativa de Célia Pereira Braga, quilombola e moradora do Quilombo Mesquita. Célia contou com o apoio da comunidade e da antiga coordenação da Igreja Nossa Senhora da Abadia para a nova finalidade do local. O espaço memória não possui fins lucrativos e recebe visitas de escolas, pesquisadores, moradores da comunidade e pessoas que possuem interesse em conhecer mais sobre a história e a cultura do quilombo através dos artefatos ancestrais. Os objetos que compõem o acervo foram coletados entre as próprias famílias da comunidade, os quais são dispositivos que marcaram a cultura e o modo de vida de seus antepassados, incluindo utensílios domésticos, fotografias, tachos de cobre utilizados na produção do marmelo, artesanatos, entre outros, sendo essenciais para manter viva a memória, história e cultura local (PAULINO et al, 2019).

No entanto, mesmo com tanta riqueza o Quilombo Mesquita sofre com o descaso e a falta de políticas sociais voltadas para as comunidades tradicionais. A falta de demarcação é o maior problema enfrentado pelos moradores, pois a todo o momento eles sofrem ameaças e problemas judiciais movidos por grileiros que se instalaram na comunidade. A falta de apoio político também é muito grande. O desenvolvimento da comunidade só é possível graças a co-

letividade de seus moradores e pelos parceiros que querem preservar e lutar pela comunidade e pela tradição.

**Quadro 2:** Princípios e Parâmetros do Bem Viver.

| Parâmetros e Princípios                      | O Bem Viver no Quilombo Mesquita                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |
|----------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Território                                   | Os moradores do Quilombo Mesquita que se declaram quilombolas apresentam um sentimento de orgulho pelo território quilombola, pois é uma forma de demonstrar que são filhos dessa terra. Terra onde nasceram, cresceram e construíram suas famílias, os quais no fim da vida são enterrados neste solo sagrado.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  |
| Convívio familiar                            | As moradias do Quilombo Mesquita são coletivas, na qual foi constituída de uma casa central e, com o passar dos tempos, os filhos já crescidos vão construindo suas casas ao redor da casa sede. Sendo assim, o convívio entre as famílias é sempre constante, sendo um lugar também em que é respeitada a soberania do membro mais velho da família.                                                                                                                                                                                                                                                                                            |
| Tradições                                    | A comunidade do Quilombo Mesquita tem várias tradições, dentre elas a Festa do Marmelo que é a celebração da colheita desse fruto tão importante para o desenvolvimento e crescimento da comunidade. Mas também faz parte da tradição da comunidade as Folias em homenagem aos Santos católicos. Mesmo o Quilombo Mesquita sendo uma comunidade tradicional quilombola, a religião predominante é o catolicismo e por isso as festas tradicionais possuem ligação direta com a Igreja Católica. Em todas as festas da comunidade é possível encontrar e conhecer as comidas típicas da região, sendo as receitas passadas de geração em geração. |
| Relação com o meio                           | Os povos quilombolas possuem ligação direta com o meio ambiente e no Quilombo Mesquita não é diferente. É notório que todos os moradores que nasceram na comunidade têm respeito pela fauna e flora do território e estão em constatare luta para defender a preservação dos rios e nascentes da comunidade.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |
| Problemas e falta de estrutura na comunidade | O quilombo Mesquita é uma comunidade rica de saberes, cultura, diversidade e tradições. Porém, ainda sofre muito com o descaso e a falta de políticas públicas voltadas para as comunidades tradicionais. A comunidade possui uma escola de ensino fundamental, mas não possui uma escola de nível médio. Possui um pequeno posto de saúde, mas não possui nenhum posto policial. E o maior problema é não ter nenhuma área de lazer ou ponto de encontro comunitário que possa beneficiar os moradores da comunidade.                                                                                                                           |

**Fonte:** Elaboração própria.

---

## 6. Considerações Finais

Ao longo deste artigo ficou evidente encontrar características do bem viver no território do Quilombo Mesquita, tais como os processos sociais, a cultura, produção, alimentação e sua forma de moradia. Analisando os saberes científicos e culturais da comunidade foi demonstrado seus valores e interesses no saber e conhecer do bem viver, ainda que o conceito não seja conhecido.

O modo de vida da comunidade alinha indivíduos, meio ambiente e modo de vida, buscando uma alternativa de vida ao desenvolvimento neoliberal que cerca as terras da comunidade. As manutenções das tradições ancestrais são um modo de resistência e luta dos quilombolas, além de uma forma coletiva de vida que busca cumprir também com o papel que o Estado deveria representar para populações em situação de vulnerabilidade.

Segundo a Fundação Palmares, as comunidades quilombolas contribuem para a preservação ambiental, mesmo na região metropolitana das cidades e entorno, considerando as áreas rurais que compõem o cinturão verde do mosaico da paisagem periurbana. Portanto, espera-se com este artigo conscientizar as autoridades locais para a necessidade de reconhecer a contribuição do Quilombo Mesquita para a manutenção do cinturão verde “Afrorrural” em torno da Cidade Ocidental, bem como do Distrito Federal e a preservação dos recursos hídricos.

## Referências

ACOSTA Alberto. **O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos**. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária/Elefante, 2016.

AGUIAR, Vinicius Gomes de et al. Conflito territorial e ambiental no quilombo Mesquita/Cidade Ocidental: racismo ambiental na fronteira DF e Goiás. **Tese**. Doutorado. Geografia. Universidade Federal de Goiás (UFG). Goiânia, 2015. Disponível em: <<https://repositorio.bc.ufg.br/tede/bitstream/tede/7942/5/Tese%20-%20Vinicius%20Gomes%20de%20Aguiar%20-%202015.pdf>>. Acesso em 03 de ago. de 2021.

ALCANTARA, Liliane Cristine Schlemer; SAMPAIO, Carlos Alberto Cioce. Bem Viver como paradigma de desenvolvimento: utopia ou alternativa possível?. **Desenvolvimento e meio ambiente**, v. 40, 2017.

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. O Espaço Geográfico dos Remanescentes de Antigos Quilombos no Brasil. **Revista Brasileira de Extensão Universitária**. Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 52-57, jul./ dez. 2003.

---

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. **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 de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Disponível em < [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/2003/d4887.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm)>. Acesso em 03 de ago. de 2021.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. **Decreto nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007**. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm)>. Acesso em 03 de ago. de 2021.

BRASIL. **Fundação Cultural Palmares**. Ministério da Cultura. Relatório de Atividades. Brasília, 2000. Disponível em: < <https://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2013/10/Relat%C3%B3rio-de-Gest%C3%A3o-2000.pdf>>. Acesso em 03 de ago. de 2021.

BRASIL. **Perfil de Pessoas e Famílias no Cadastro Único do Governo Federal 2013 (CadÚnico)**. Disponível em: < [https://www.mds.gov.br/webarquivos/publicacao/cadastro\\_unico/perfil\\_cadastrounico2013.pdf](https://www.mds.gov.br/webarquivos/publicacao/cadastro_unico/perfil_cadastrounico2013.pdf)>. Acesso em 03 de ago. de 2021.

CARVALHO, Vladimir. **QUILOMBO**. You Tube, documentário, Brasil, 1975, 20 min. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=N-CpmMdLSeg>>. Acesso em 03 de ago. de 2019.

CONAQ(a). **Quilombo? Quem Somos Nós!**. Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas. Disponível em: <http://conaq.org.br/quem-somos/>. Acesso em 03 de agosto de 2021.

CUNHA, Antônio Geraldo da. Dicionário etimológico da língua portuguesa. 4 ed. Rio de Janeiro: Lexikon, 2010.

CUBILLO-GUEVARA, Ana Patricia; HIDALGO-CAPITÁN, Antonio Luis; GARCÍA-ÁLVAREZ, Santiago. El Buen Vivir como alternativa al desarrollo para América Latina. **Revista iberoamericana de estudios de desarrollo. Iberoamerican journal of development studies**, v. 5, n. 2, p. 30-57, 2016.

DE LA CUADRA, Fernando. **VIVIR, Buen. ¿Una auténtica alternativa post-capitalista**. Polis [En línea], v. 40, 2015.

---

FREITAS, Tiago Larrosa. As buscas pelo Bem Viver Quilombola: resistências, re-significações e traduções culturais identitárias no Quilombo dos Teixeiras, Mostardas/RS. 2016. 163 f. **Dissertação** (Mestrado em Sociologia) - Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Instituto de Filosofia, Sociologia e Política. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2016.

GUDYNAS, Eduardo; ACOSTA, Alberto. El buen vivir o la disolución de la idea del progreso. In: Rojas, M. (Coord.). **La medición del progreso y del bienestar: propuestas desde América Latina**. Mexico City: Foro Consultivo Científico y Tecnológico, 2011.

JUNIOR, Luiz Gonzaga Firmino; FIRMINO, Matheus Pereira. Do desenvolvimento territorial sustentável à sustentabilidade do Bem Viver territorial: A crise do desenvolvimento, a emergência do Bem Viver e o futuro da questão territorial no Nordeste do Brasil. **II Congresso Internacional da Diversidade do Semiárido**, 2017.

LIMA, Júlio Cesar Patrício; QUERINO, Rondinele Nascimento. **Relatório Ambiental da Área dos Moradores Não Quilombolas do Território Pleiteado pela População do Quilombo Mesquita**. INCRA, 2011

LISBOA, Danusa Benedita. AGRICULTURA E PISCICULTURA FAMILIAR NO POVOADO MESQUITA: UMA COMUNIDADE TRADICIONAL DESCENDENTE DE QUILOMBOLAS. Brasília :Faculdade de Agronomia e Medicina Veterinária, Universidade de Brasília,2018, 41 pág. **Monografia**. Disponível em: [https://bdm.unb.br/bitstream/10483/27748/1/2020\\_DanusaBeneditaLisboa\\_tcc.pdf](https://bdm.unb.br/bitstream/10483/27748/1/2020_DanusaBeneditaLisboa_tcc.pdf).. Acesso em 03 de agos. 2021.

MARX, Janaina. Buen Vivir, hábitat e a questão ambiental. **XVIII Encontro Nacional da Associação Nacional de PósGraduação e Pesquisa em Planejamento Urbano e Regional**, Natal. Anais XVIII ENANPUR, 2019.

REPÚBLICA DEL ECUADOR. **Constitución Política del Ecuador**, 2008. Disponível em: <http://www.mmrree.gob.ec/ministerio/constituciones/2008.pdf>. Acesso em 31 de set. de 2021.

MAMANI, Fernando Huanacuni. **Buen vivir/vivir bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas**. CAOI, 2010.

MB, Neres. **Quilombo Mesquita: história, cultura e resistência**. Brasília, DF: Gráfica Conquista, 2016.

---

PAULINO, Mariane; ANDRADE, Liza Maria Souza. Quilombo Ocupação e Memória: a construção da territorialidade como instrumento identitário. **Arquimemória 5 – Encontro Nacional de Arquitetos sobre preservação do patrimônio edificado**, Salvador, 2017.

PAULINO, Mariane; ANDRADE, Liza Maria Souza; LISBOA, Danusa; PEREIRA, Heloisa; LOUREIRO, Vânia Raquel; LEMOS, Natália da Silva. As diversas dimensões do patrimônio cultural: patrimônio e memória social em solidariedade ao Quilombo Mesquita: produção de materiais gráficos para a divulgação da memória. In: **11º Mestres e Conselheiros: Formação para o Patrimônio**. Belo Horizonte, 2019.

PAULINO, Mariane; ANDRADE, Liza Maria Souza; SICCA, Amanda; SILVA, Cynthia; GORDILHO, Angela. A produção do comum como resistência biopotente afrorrural. **I Seminário Internacional de Urbanismo Biopolítico**. Belo Horizonte, 2017b.

QUIJANO, Aníbal. “BEM VIVER”: ENTRE O “DESENVOLVIMENTO” E A “DES/COLONIALIDADE” DO PODER. **Revista da Faculdade de Direito da UFG**, v. 37, n. 01, p. 46-57, 2013.

SEGATO, Rita; FERREIRA Carneiro, Fernando; PASSOS Nogueira, Roberto; FLORENTINO Pereira, Marcio. **Perspectivas emancipatórias sobre a saúde e o Bem Viver diante das limitações do processo de desenvolvimento brasileiro** *Saúde em Debate*, vol. 36, junho, 2012.



A **Revista de Comunicação Dialógica** (RCD) é editada pela Faculdade de Comunicação Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro e está licenciada sob uma licença Creative Commons Atribuição- Não Comercial- Compartilha Igual 4.0 Não Adaptada.

**Link:** <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>.

*Recebido em: 04/11/2022*

*Aprovado em: 03/02/2023*

**O povo cigano contra o sistema-mundo: reflexões a partir de uma militância feminista e anticapitalista**



**El pueblo gitano contra el sistema-mundo: reflexiones desde una militancia feminista y anticapitalista**

*Sara Macêdo de Paula\**

Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC), Goiás, GO, Brasil.

ORCID: 0000-0003-3367-1479

\*Autor correspondente (e-mail: sara.macedop@gmail.com)

FILIGRANA, Pastora. **El Pueblo Gitano contra el Sistema Mundo: reflexiones desde una militancia feminista y anticapitalista**. Akal, 2020.

Pastora Filigrana é uma estrela no céu dos povos ciganos, onde cada um se destaca com seus brilhos singulares, e ao mesmo tempo tão similares. Ela faz parte de uma elipse territorial cigana em soma constante, representando algo que, mesmo suprimido, tem muito a anunciar. Seu lugar no mundo é a Espanha, nos famosos “guetos” ciganos, com uma ancestralidade sindicalista, conhecedora de como os salários e a renda destinada aos mais pobres são uma espécie de enclausuramento. Seus escritos, a partir dessa elipse presente em sua categoria teórica instrumental do “sistema-mundo”, traduz justamente isso, prova grafada da opressão histórica de quem nunca se dobra: a etnia cigana. Seu livro possibilita o encontro com a ancestralidade em primeira pessoa, assim como uma reflexão teórica profunda com autores críticos e não-ciganos, que possuem elementos da literatura que convergem à perspectiva de mundo cigana.

Assim como outros tantos escritores ciganos (maioria não publicados), sua escrita pretende curar suas próprias feridas e a de sua comunidade. Além disso, visa tornar esse pessoal (identidade) em política (HOOKS, 2020). E fez isso questionando diversos paradigmas do que é diferenciado enquanto antissistêmico ou revolucionário, pois, até aquilo que é dissidente tem cor, etnia, racialidade e gênero. Isso, sem renunciar à escrita acadêmica tão inerente aos *payos*<sup>1</sup>. Ela escreve isso num contexto de pré-pandemia da COVID-19, quando as comunidades precisam estar mais juntas do que nunca. Sua literatura é interessante para compreender os becos no qual se encontram a diversidade cigana. Mas não se tratam de becos sem saídas.

<sup>1</sup> Termo na língua cigana *romani* característica da península ibérica, que descreve um não-cigano.

---

Em escritos recentes que tive a oportunidade de publicar, discuti a respeito de certa magia cigana (MACÊDO, 2022), e da categoria folclore, tão fortemente associada à etnia cigana. Também abordo o território do mito, do misticismo, do "*subdesarollo*"<sup>2</sup> (subdesenvolvimento) e ao primitivo. Nesses escritos, afirmo que existe um uso equivocado desses adjetivos. E nessa mesma perspectiva, Pastora Filigrana coloca que escreve nessa obra como se *payo* fosse. Para quem sabe assim, consiga estima positiva dessa hegemonia branca e não-cigana.

Escolhi o termo da linguística cunhado de eclipse, pois os ciganos estão na estrada e na história há muitos séculos, mas a hegemonia que se declara civilização no capitalismo prefere não mencioná-los. Filigrana começa seu primeiro capítulo delineando isso. No primeiro parágrafo, a autora destaca um de seus maiores incômodos: a renda e o trabalho formal, tão fortemente associados. Assim, ela nos traz uma análise das relações de trabalho com base no conceito marxista do exército industrial de reserva (EIR) (MARX, 1983). Sua percepção [Pastora] é brilhante ao diferenciar o trabalho formal de maneira distinta, e muito bem relacionado à renda e ao salário. E que, para haver acumulação de riqueza na mão de poucos, é preciso que haja pessoas sempre à disposição do trabalho para que possam, no máximo, sobreviver. Trata-se da reserva humana. Tudo isso também é consubstancialmente recortado por território, raça, etnia, classe e gênero. Quem recebe mais ou quem recebe pouco ou realmente nada. Afinal, há a métrica do que é realmente trabalho, e, se deve receber algo por seu desempenho.

Por isso, afirmo que a diferenciação entre trabalho formal e outras formas de trabalho é essencial, pois o território cigano é historicamente ligado a termos como "vadiagem" e seus sinônimos. Essa conexão tem todos os tons do que é tratado pela hegemonia capitalista enquanto trabalho formal e "digno". Pior, essa métrica que separa o trabalho "digno" do indigno, através de sua hegemonia, sussurra que esse esquema é da essência humana. Ou seja, quem não se encaixa, tem pouco de humano, pontua a escritora. Essa mesma métrica trata a natureza como utilitária e a livre disposição monetária, e se insinua subjetivamente na socialização geral. Frantz Fanon aponta um horizonte semelhante, ao dizer que a colonização não teria dado tão certo se também não fosse psicológica (FANON, 2008). E não se encerra se nomeando enquanto padrão de "dignidade", mas também organizando a história, através de contos fundadores. Ou como Pastora salienta, história tratada como natural:

A existência de mitos fundadores na história da humanidade funciona como tentativa de encontrar uma unidade, uma única origem para o humano nos seus diferentes aspectos, estabelecendo um efeito de homogeneização à

---

<sup>2</sup> Conjectura utilizada por Pastora.

---

condição humana. Esse efeito busca estabelecer totalidades e negar diferenças aplacando, assim, a angústia gerada pelo contato e reconhecimento das diferenças (SOUZA, 2004, p.12).

E veja bem, se esse mito de origem está amarrado ao sistema de produção capitalista, seus efeitos homogeneizam as subordinações não só de classe, mas de categorias sociais, como: mulher, negro, pessoa de etnia, gênero dissidente e sexualidade. A escritora também reflete sobre o trabalho de reprodução social (associado principalmente às mulheres) solidificado nessa narrativa de riqueza e acumulação. Coincidentemente, os trabalhos de cuidado e reprodução da vida são tidos como tarefas e, quase sempre, nunca remuneradas. A métrica persiste em excluir determinadas individualidades, principalmente de territórios considerados de segunda categoria, ou “pouco civilizados”. Isso também é a tal colonização citada anteriormente em Frantz Fanon (2008), braço articulado ao sistema capitalista, e ao que chamamos de modernidade. Sim, o capital tem história datada.

Supremacia racial, patriarcado e colonização se articulam de maneira hegemônica para ditar o padrão de civilidade. E quando não consegue se impor por consenso, coerção é sempre outra carta do baralho (GRAMSCI, 2000). Este esquema, Pastora Filigrana vai cunhar de “sistema-mundo”, uma categoria utilizada por outros autores, e que lhe coube bem pegar emprestada para desvelar desde sua identidade cigana. E ora, esta categoria não é uma casa sem janelas, ela possui saídas.

As saídas começam por arrancar algumas máscaras, e mostrar a cara da violência dessa hegemonia que transforma pessoas em mercadorias, e ainda diz que é bonito e singelo. E descambar a universalidade desse sistema que se porta enquanto único no mundo, pois, hegemonia não significa total aderência. Pelo contrário, “a dominação nunca pode ser tomada como dada, mas deve ser compreendida como constituída de lutas hegemônicas – disputas por liderança moral, intelectual e política” (SILVA BORGES, 2019), a diversidade sempre esteve presente. A falta de limites do próprio capital (HARVEY, 2013) faz com que as dissidências estejam procurando resistir. Pastora afirma substancialmente que as contradições desse esquema capitalista são e serão seu próprio coveiro. Nesse capítulo específico referente às saídas do sistema-mundo, ela traz diversos autores marxistas à berlinda do debate, como a historiadora italiana que adora escrever sobre bruxaria, Silvia Federici, o geógrafo britânico das teorias da acumulação, David Harvey, além do próprio nomeado da corrente de pensamento, Karl Marx. Deste último, ela discorda nominalmente de um de seus prognósticos principais.

A dissidência não seria um problema se o padrão não fosse colonial. Assim, “o direito penal admite e legitima o tratamento de uma pessoa como não pessoa, ou seja, considerada como um ente puro ou coisa perigosa.” (ZAFFARONI, 2007, p. 190). Sim, ele mesmo, o Direito, outra forma tão naturalizada e analisada enquanto legítimo e a-histórico, é o castigo organizado

---

para as vivências dissidências. A partir da leitura de Filigrana, posso refletir que para povos ciganos, que mantêm enquanto tradição, uma perspectiva de comunidade, o saldo de castigos que vemos na maioria dos jornais de maneira estereotipada<sup>3</sup> e racialmente moldada é gigantesca.

“Toda a cosmologia do viver de povos [...], essa constituição que se manifesta nas margens” (MACÊDO, 2021, p. 101), economias solidárias, mulheres organizadas, e tudo que preza pelo comunitário em detrimento ao individual, faz parte das janelas de saídas desse grande buraco do capitalismo. À margem do mundo habitado, apesar de sofrer para permanecer enquanto alteridade, estão as alternativas. E Pastora discorda novamente de Karl Marx, ao sustentar que o cidadão europeu branco que supostamente liderará a vanguarda da revolução que permitirá o acesso de todos aos bens de sobrevivência, se transformou em somente mais um consumidor.

Em seu capítulo dois, Pastora retorna com o título do livro, revidando diversos estereótipos contra a etnia cigana com ensinamentos anti-sistêmicos preciosos. Além de fazer um grande retorno para delimitar historicamente esses povos, que estão em fluxos itinerantes antes mesmo da palavra diáspora existir<sup>4</sup>. Ao ler o livro, um pouco do mistério é contado, mas não todo, pois algumas heranças são proteções. Um exemplo desse perigo é abordado na página 35, que relata o momento da *Gran Redada*<sup>5</sup> (1749) na Espanha, em que rei e Igreja Católica determinaram a prisão de todos os ciganos, quase dez mil, separando homens de mulheres em idade reprodutiva, com o intuito bem percebido de erradicar racialmente uma etnia. Somado a isso, foram apropriados todos os bens deste agrupamento étnico, para que eles mesmos bancassem os meios de seu enclausuramento. Podem-se utilizar termos como limpeza social e higienização étnico-racial para definir essa parte da história espanhola.

Estado, leis, Igreja Católica, heranças monárquicas e instrumentos de coerção social fizeram parte da vida de povos ciganos na Espanha durante séculos, mas não de maneira favorável. Pelo contrário, Filigrana traz um pouco da bagagem histórica de, principalmente, mulheres ciganas, que sofreram, por diversas vezes, esterilizações forçadas com o intuito de aniquilar a etnia em “casas” de fé da Igreja, com nomes como “misericórdia”. Resistir e persistir enquanto povo, nesse contexto, é por demais singulares.

Outra questão interessante abordada pela escritora é sobre a narrativa hegemônica payo sobre a assimilação. Esta narrativa costuma ser contada pelas mesmas pessoas que re-

---

<sup>3</sup> Um exemplo dessa forma estereotipada é a matéria com link a seguir, de suposto sequestro por parte de população cigana em Goiás. Em: ADOLESCENTE mineira foge com garoto e é sequestrada por ciganos em Goiás. O Tempo, [S. l.], p. 1-0, 1 dez. 2021. Disponível em: <https://www.otempo.com.br/cidades/adolescente-mineira-foge-com-garoto-e-e-sequestrada-por-ciganos-em-goias-1.2577611>. Acesso em: 11 de agosto de 2022.

<sup>4</sup> A diáspora, associada à palavra dispersão, é fortemente ligada ao movimento étnico de povos judeus, mas é reaproveitada enquanto metáfora por outros povos racializados, como povos negros e ciganos, afinal “podemos envolver-nos num estudo de como a diáspora nasce ou é formada historicamente, ao invés de presumir que uma diáspora existe e impõe uma hipótese sobre a realidade, deduzindo fatos a partir da teoria” (Morier-Genoud & Cahen, 2013, p. 9).

<sup>5</sup> Nome dado pelos próprios povos ciganos.

---

clamam de agrupamentos ciganos que estão em acampamento por suas cidades. Uma forte ironia. Em face desse conto sobre assimilação, de que povos ciganos não querem fazer parte do mundo considerado civilizado, “os seres embotados, roídos de dentro pelas febres e os «costumes ancestrais», constituem um marco quase mineral do dinamismo inovador do mercantilismo colonial” (FANON, 1968, p. 38). Quem faz o mundo, aparentemente, são somente os payos, em sua maioria, brancos. Ademais, é realmente temerário que a diversidade, as singularidades das tradições, e outras formas de se organizar no mundo, sejam observadas enquanto problemáticas a serem integradas no sentido que significaria um esmagamento cultural. Exceto quando esses mesmos povos servem ao intuito de serem elementos de um espetáculo do diverso, permitido uma ou duas vezes ao ano, com diversos subsídios de apropriação. Pois o diverso, na perspectiva da hegemonia do capital, vai ser apresentado como essa hegemonia acredita que deve ser pronunciado. Filigrana apresenta algumas imagens no percurso de seu livro que explicam didaticamente como a imagem de povos ciganos, no decorrer da história, é majoritariamente anunciada. Não se pode esquecer também que o flamenco, dança e expressão popular que se originou na Espanha, tem raízes ciganas. Mas isso é devidamente colocado?

Pastora Filigrana trabalha também com categorias teóricas como Oriente e Ocidente e os pactos da modernidade histórica, que selaram que a grande história a ser contada, de desenvolvimento e superioridade moral está nesse segundo em menção, o Ocidente. Principalmente se referindo a payos brancos, que nunca se designaram enquanto raça, mas enquanto humano, simples e curto. Em seu terceiro e último capítulo, algumas propostas são feitas, mas sempre pensando que o território a ser pisado, é escorregadio. E desafiar a hegemonia dominante é certamente tarefa histórica e complexa, principalmente se você já vive de maneira que entra em contradição com os planejamentos do capital e da acumulação de riquezas. Se essa hegemonia detém o monopólio da violência, como escrito anteriormente, a situação é alarmante.

O desafio está posto até para quem sustenta que a união das classes trabalhadoras do mundo sanará todos os problemas. Afinal, se a categoria “trabalho formal” foi categorizada por Karl Marx e suas derivações e vertentes enquanto uma problemática, povos ciganos enfrentam no plano presente, os desafios dessa equação. Assim, como por exemplo, os povos originários do Brasil, que são desafiados o tempo todo, a “entrar no mercado de trabalho”. Isso realmente resolveria problemas como marginalização e pobreza? Ou seria somente mais um braço da assimilação? Tomar consciência identitária é um grande passo para se enxergar no mundo com mais singeleza. Enquanto somente parte. As hierarquias criadas pela hegemonia de payos brancos necessitam de óculos bifocais para que se enxerguem todos os seus braços. Assim como a unidade que nega, mesmo que de forma despretensiosa, as diferenças e diversidades entre os povos, é coveira de transformações estruturais. As saídas ao sistema-mundo sempre estiveram acontecendo, e Pastora faz o convite com maior intimidade às singularidades ciganas, tão pouco discutidas em qualquer canto do mundo. Povos ciganos já fazem parte do

---

mundo, só falta que esse espaço seja objeto de dignidade. Para isso, muitas estruturas invisíveis precisam desmoronar, além de muitas máscaras deixarem de existir.

## Referências

BORGES, Samuel Silva da Fonseca. **Imagens da ideologia punitiva**: uma análise de discurso crítica do Movimento Brasil Livre. 2019.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FANON, Frantz. **Pele Negra Máscaras Brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

GRAMSCI, Antonio. Hegemony, Relations of Force, Historical Bloc. In: David Forgacs (ed.). **Gramsci Reader**. Nova Iorque: New York University, 2000.

HARVEY, David. **Os limites do capital**. São Paulo: Boitempo, 2013.

HOOKS, Bell. **Tudo sobre o amor**: novas perspectivas. São Paulo: Elefante, 2020.

MACEDO, Sara P. Lace Dromi é uma borboleta que "Vem me ver" de manhã após uma conversa com Sinvaline. In: PINHEIRO, Sinvaline et al. **Trieiros**: obra reunida de Sinvaline Pinheiro. Ceres: IF Goiano, 2022. Disponível em: <https://informatica.ifgoiano.edu.br/ifemmovimento/index.php/publicacoes-2/>. Acesso em: 3 ago. 2022.

MACEDO, Sara P. Romanipen nas margens: o triângulo marrom, diáspora e a movimentação de mulheres romani. In: Henriques Marques Samyn; Lina Arao. (Org.). **Feminismos dissidentes**: perspectivas interseccionais. São Paulo: Jandaíra, 2021.

MARX, Karl. **O capital**: Crítica da Economia Política. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

MORIER-GENOUD, Eric; CAHEN, Michel. Introduction: Portugal, Empire, and Migrations—Was There Ever an Autonomous Social Imperial Space? In: **Imperial Migrations**. Palgrave Macmillan, London, 2013.

SOUZA, Mériti. Mito fundador, narrativas e história oficial: representações identitárias na cultura brasileira. In: **Anais Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, Coimbra, Portu-**

---

**gal.** 2004. Disponível em:  
<https://www.ces.uc.pt/lab2004/inscricao/pdfs/painel46/MeritiDeSouza.pdf>. Acesso em: 12 de agosto de 2022.



A **Revista de Comunicação Dialógica** (RCD) é editada pela Faculdade de Comunicação Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro e está licenciada sob uma licença Creative Commons Atribuição- Não Comercial- Compartilha Igual 4.0 Não Adaptada.

**Link:** <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>.

*Recebido em: 15/08/2022*

*Aprovado em: 01/09/2022*