

Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-graduação em Antropologia Social

“Por aqui, todo mundo é parente”:
Estudo Etnográfico da Comunidade Quilombola São Domingos/GO.

Momade Saide Aiúba

Brasília/DF, março de 2025

Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-graduação em Antropologia Social

“Por aqui, todo mundo é parente”:

Estudo Etnográfico da Comunidade Quilombola São Domingos/GO.

Momade Saide Aiúba

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador:

Prof. Dr. Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos

Brasília/DF, março de 2025

Dados da defesa

Título da dissertação: “*Por aqui, todo mundo é parente*”: estudo etnográfico da comunidade quilombola São Domingos/GO.

Aluno: Momade Saide Aiúba

Banca de defesa:

- Prof. Dr. Carlos Alexandre B. Plínio dos Santos –PPGAS/DAN/UnB (Presidente)
- Profa. Dra. Márcia Leila de Castro Pereira - Departamento de Ciências Sociais/UFPI (Membro externo)
- Profa. Dra. Sílvia Maria Ferreira Guimarães - PPGAS/DAN/UnB (Membro interno)
- Profa. Dra. Andrea de Souza Lobo - PPGAS/DAN/UnB (Suplente)

Data da defesa: 11 de março, às 10:00.

Local: plataforma zoom

DEDICATÓRIA

À memória de meu pai, Saide Aiúba, que me ensinou a olhar o espaço do outro com sensibilidade e responsabilidade. Esse ensinamento tornou-se a base da minha trajetória na Antropologia, guiando-me na compreensão de que o espaço etnográfico, ou a tentativa de etnografar o mundo do outro, deve ser abordado, antes de tudo, com envolvimento. Assim, esta dissertação é, em essência, um reflexo desse aprendizado.

AGRADECIMENTOS

Escrever esta dissertação foi uma experiência intensa, que exigiu dedicação, paciência e coragem para enfrentar desafios acadêmicos e pessoais. No entanto, essa caminhada não foi solitária. Muitas mãos me apoiaram, muitas vozes me incentivaram e muitos olhares atentos acompanharam cada etapa. Este trabalho é, portanto, resultado de uma construção coletiva, e minha gratidão se estende a todos que, de alguma forma, fizeram parte dessa jornada.

A primeira e mais profunda gratidão vai para meu orientador, Prof. Dr. Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos, que esteve ao meu lado não apenas como professor, mas como um verdadeiro guia. Em momentos de incerteza e dificuldades, sua tranquilidade e confiança foram essenciais para que eu reencontrasse o foco e seguisse adiante. Seu apoio foi muito além das correções e orientações acadêmicas – foi um suporte humano e inspirador, algo que levarei comigo para além deste trabalho.

Agradeço também aos professores do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, que contribuíram para a minha formação com debates instigantes e novas perspectivas. Aos funcionários da secretaria do departamento, Rosa Venina Macedo Cordeiro, Kedma Vieira Pinto e Branca Antonia Herculana da Silva Vale, minha gratidão por toda a atenção e disponibilidade, garantindo que as questões burocráticas nunca se tornassem um obstáculo intransponível.

À minha mãe, Fátima Mualimo, que caminhou comigo em cada passo desta jornada, meu mais profundo agradecimento. Sua presença, mesmo à distância, sempre foi um porto seguro, um lembrete constante de que eu nunca estava sozinho.

Aos meus irmãos, Faída Saide Aiúba, Nfarança Saide Aiúba, Rosa Saide Aiúba, Amina Saide Aiúba e Mualimo Saide Aiúba, que compartilham comigo o laço profundo de nossa origem no Ibo, nossa ilha natal. Somos ilhéus, e essa identidade nos define e nos fortalece. Ao meu tio, Anaja Aiúba, que sempre esteve presente, acompanhando minha trajetória e honrando o legado de meu pai, minha gratidão sincera.

Aos colegas de turma e dos intensos debates antropológicos, que tanto enriqueceram minha visão acadêmica e pessoal, deixo um agradecimento especial à Janaína de Alencar Ribeiro, Emilly Costa Carvalho Souza e a todos que compartilharam essa caminhada comigo. Ao meu amigo de infância, Lourenço Armando, que percorreu comigo tantos caminhos e que, com sua leitura crítica, ajudou a tornar este trabalho mais refinado. Ao meu colega desde os

tempos da licenciatura, agora antropólogo, Carlitos Romão Tomé, agradeço pelas inúmeras leituras, sugestões e ideias, que sempre ampliaram meus horizontes.

À minha querida amiga e companheira de tantas reflexões, Ofélia José Mula, que leu este trabalho pacientemente e me ajudou a aprimorá-lo com sua sensibilidade. Ao Igor Fernando Xanthopulo, que fez da revisão um processo de aprendizado, tornando cada ajuste e correção uma oportunidade de crescimento. À Estela Aguiar, que teve um papel fundamental na minha inserção no campo, facilitando caminhos e tornando minha experiência mais enriquecedora.

Aos meus colegas do apartamento, vulgo República, com quem compartilhei todo momento e cuja convivência marcou profundamente essa trajetória: Jairo Macedo Jr, Sander Oliveira Macedo, Vantuyler Borges de Moraes e Igor Borges Cunha. Estar nessa casa com vocês tornou os desafios mais leves e os dias mais significativos.

Aos colegas do grupo de estudantes moçambicanos da Universidade de Brasília, MOZ-UnB, pela recepção calorosa e apoio ao longo da minha trajetória. Em especial, agradeço a Isidoro Valia e Tomás de Azevedo Júlia pela leitura atenta e pelas sugestões valiosas que contribuíram para o aprimoramento deste trabalho.

Minha mais profunda gratidão aos moradores do Quilombo São Domingos, que abriram suas casas e compartilharam suas histórias comigo. Cada conversa, cada gesto de acolhimento e cada detalhe que me confiaram fazem parte deste trabalho. Em especial, agradeço ao Sr. Fidelino Eustáquio e à Dona Ovidia Ferreira, que me receberam em sua casa com imensa generosidade; ao Sr. Adiro Soares de Sousa e à Dona Clarinda Gonçalves dos Santos, ao presidente da Associação Quilombola São Domingos, Moisés Paulino, e à Ivanete Soares, por suas contribuições e pelo compromisso com a história e a luta de sua comunidade. Meu respeito e gratidão a todos que, direta ou indiretamente, participaram dessa experiência no campo.

Agradeço ainda ao Conselho Nacional de Pesquisa Científica e Tecnológica – CNPq, pelo financiamento da bolsa de estudos entre março de 2023 e março de 2025, sem o qual esta pesquisa não teria sido possível.

Por fim, reconheço que ao longo dessa caminhada, muitas outras pessoas contribuíram de formas diversas – com conversas esclarecedoras, com palavras de incentivo, com gestos de apoio nos momentos difíceis. Talvez nem todos os nomes estejam aqui mencionados, mas saibam que suas presenças foram sentidas e que, de alguma maneira, deixaram marcas neste

trabalho. Se esta dissertação se concretizou, é porque foi construída com muitas mãos, corações e mentes. A todos vocês, meu mais profundo e sincero agradecimento.

RESUMO

A crescente visibilidade dos grupos quilombolas deve-se, em grande parte, à intensificação das lutas pelo reconhecimento de seus direitos territoriais. Os estudos recentes evidenciam as diferenças culturais, conferindo às comunidades quilombolas o status de grupos étnicos distintos das comunidades negras rurais. Este trabalho propõe, por meio da análise da comunidade São Domingos, situada em Cavalcante/GO, investigar o processo de transição identitária dos “Gonçalves dos Santos” – enquanto comunidade rural – para a configuração da identidade quilombola São Domingos, fundamentado nas narrativas de seus moradores. A pesquisa busca reconstruir o percurso histórico desse grupo social, destacando suas principais marcas até a consolidação da categoria identitária quilombola, enfatizando o papel do limite étnico na transformação dos camponeses em quilombolas.

Palavras-chaves: Territorialidade quilombola, Campesinidade, Parentesco, Memória.

ABSTRACT

The increasing visibility of *quilombola* groups is largely due to the intensification of struggles for the recognition of their territorial rights. Recent studies highlight cultural differences, granting *quilombola* communities the status of distinct ethnic groups, separate from rural black communities. This work proposes, through the analysis of the São Domingos community located in Cavalcante/GO, to investigate the identity transition process of the “*Gonçalves dos Santos*”—initially a rural community—toward the formation of the São Domingos *quilombola* identity, based on the narratives of its residents. The research aims to reconstruct the historical trajectory of this social group, highlighting its main markers until the consolidation of the *quilombola* identity category, while emphasizing the role of ethnic boundaries in the transformation of peasants into *quilombolas*.

Keywords: Quilombola Territoriality, Peasantry, Kinship, Memory.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
A pesquisa.....	25
Metodologia do trabalho.....	28
O NASCER DO MUNICÍPIO DE CAVALCANTE-GO: ONDE SÃO DOMINGOS SE ENCONTRA.....	34
Descrição do Município de Cavalcante.....	35
Comunidade Quilombola São Domingos.....	40
1- CAPÍTULO: A CHEGADA DO NEGRO NA FAZENDA SÃO DOMINGOS: TEMPO, ESPAÇO E MEMÓRIA.....	55
1. 1. As Comunidades Negras no estado de Goiás.....	63
1. 2. Resumo Histórico do Município de Cavalcante.....	70
1. 3. A Origem da Comunidade Quilombola São Domingos.....	73
2- CAPÍTULO: OS TRONCOS DA TERRA DE MEMÓRIA.....	87
2. 1. Organização Social da Comunidade São Domingos.....	89
2. 2. Manifestações Culturais e Religiosas do Quilombo São Domingos.....	101
3- CAPÍTULO: CAMPESINIDADE DO QUILOMBO SÃO DOMINGOS.....	110
3. 1. Organização Territorial e Modos de Produção.....	111
3. 2. Memória, Território e Resistência Quilombola.....	132
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	137
BIBLIOGRAFIA.....	140

LISTA DE FIGURAS

Fotos

1. Entrada do Município de Cavalcante.....	36
2. Mercadinho São Domingos.....	42
3. A família do Sr. Fidelino raspando mandioca.....	44
4. Casa do Sr. Fidelino Eustáquio.....	47
5. Cozinha da Dona Almerinda Ferreira.....	47
6. Fogão <i>Caipira</i>	48
7. Posto de Saúde de São Domingos.....	51
8. O cemitério de São Domingos.....	52
9. Escola São Domingos.....	53
10. Campo da Escola de São Domingos.....	53
11. Casa de Bernardo Gonçalves dos Santos.....	79
12. Entrada do Cativoiro.....	81
13. Cerca de pedra construída pelos negros escravizados na antiga fazenda São Domingos...83	
14. Sepultura de Benedito Bandeira e Dona Ambrosa.....	84
15. O sítio do Sr. Gezi Gonçalves dos Santos, em Tabatinga.....	97
16. Capela São Domingos.....	104
17. Interior da Capela.....	104
18. Igreja da Assembleia de Deus.....	105
19. Igreja Congregação Cristã no Brasil.....	105
20. Bandeira do Divino.....	115
21. Cachoeira Boa Ventura, São Domingos.....	116
22. Nascente/Brejo.....	117
23. O Sr. Francisco Gonçalves dos Santos, torturando cana-de-açúcar para gado.....	117
24. Gados do Sr. Francisco.....	118
25. Cavalos.....	119
26. Burro.....	124
27. O quintal do Sr. Gezi Gonçalves dos Santos.....	125
28. Coca.....	129

29. A preparação da roça para o período de plantação.....	127
30. A roça do milho da Dona Adenete Damião.....	129

Tabelas

1. Calendário de atividades de inverno do sítio.....	132
2. Calendário de atividades de verão do sítio.....	132

Desenhos

1. Croqui da Casa mais antiga do povoado São Domingos.....	80
--	----

Gráficos

1. Árvore Genealógica dos descendentes Gonçalves dos Santos.....	92
2. Árvore genealógica da família do Sr. Gezi Gonçalves dos Santos.....	97

Mapas

1. Localização da comunidade São Domingos no município de Cavalcante.....	37
2. Território da comunidade São Domingos.....	42

INTRODUÇÃO

O estado de Goiás foi palco de “*grandes transformações*” (POLANY, 2000) nas estruturas econômicas agrárias ao longo da história brasileira, sendo um território onde distintos modelos de exploração da terra e formas de organização social se sobrepõem e se reconfiguram conforme os contextos políticos e econômicos. Como Polany (2000) argumenta, as mudanças estruturais nos sistemas produtivos não ocorrem de maneira linear, mas através de processos de deslocamento e reorganização que, frequentemente, resultam na expropriação de comunidades tradicionais e na mercantilização da terra. No Cerrado goiano, tais dinâmicas atingiram com especial intensidade a população negra rural, historicamente submetida a processos de exploração e exclusão fundiária.

Nesse cenário, a Comunidade Quilombola São Domingos, situada no município de Cavalcante, ilustra as contradições e resistências que emergem desta realidade. Formada por descendentes de trabalhadores escravizados e camponeses negros, historicamente identificados como “*Os Gonçalves dos Santos*”, essa população consolidou laços profundos com o território. Contudo, a permanência nesse espaço foi constantemente desafiada pelas reconfigurações do sistema agrário regional, que intensificaram a pressão sobre a terra e a marginalização social desse grupo étnico. Frente a esses desafios, a comunidade reconstruiu sua identidade ao longo das décadas, deixando de ser vista apenas como uma coletividade de trabalhadores rurais para se afirmar politicamente como quilombola, reivindicando seus direitos territoriais e o reconhecimento de sua ancestralidade.

Esse processo de afirmação identitária está intrinsecamente ligado à luta por território, tornando-se um eixo central na trajetória da comunidade. A promulgação da Constituição Federal de 1988 representou um marco nesse percurso, garantindo, por meio do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, o direito dos remanescentes de quilombos à propriedade definitiva de suas terras. A partir desse marco jurídico, a relação entre o Estado e essas comunidades passou a ser institucionalizada, proporcionando um amparo legal para a regularização fundiária quilombola. No entanto, a efetivação desse direito tem sido um processo complexo e permeado por obstáculos administrativos e políticos.

Antes desse reconhecimento constitucional, essas populações eram amplamente identificadas como comunidades rurais negras, sem um estatuto jurídico que reconhecesse sua ancestralidade e suas especificidades territoriais. A partir da institucionalização dos

direitos quilombolas, esses grupos passaram a ser oficialmente denominados e a se autodenominarem quilombolas, reforçando uma identidade coletiva pautada na territorialidade, na memória histórica e na resistência frente às ameaças de expropriação (PLÍNIO DOS SANTOS, 2006).

A implementação dessa política de reconhecimento não ocorreu de maneira imediata, mas se consolidou progressivamente com a criação de instituições voltadas à promoção da igualdade racial e à regularização fundiária quilombola. Em 1988, foi instituída a Fundação Cultural Palmares¹ (FCP), vinculada ao Ministério da Cultura, como a primeira instância oficial responsável pela certificação dessas comunidades. Posteriormente, em 2003, foi criada a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), vinculada à Presidência da República, ampliando a articulação institucional e o fortalecimento dessas populações.

A regularização fundiária das terras quilombolas foi inicialmente atribuída ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), conforme o Decreto nº 4.887/03². No entanto, esse processo passou por atualizações, e o Decreto nº 10.932, de 10 de janeiro de 2022, reforçou a competência do INCRA na titulação dessas terras, estabelecendo novas diretrizes para a tramitação dos processos. Ainda assim, muitas comunidades enfrentam desafios burocráticos que dificultam o reconhecimento efetivo de seus territórios e o acesso aos direitos garantidos pela Constituição.

Apesar do reconhecimento legal da autoatribuição como critério fundamental da identidade quilombola, as comunidades precisam percorrer um longo caminho burocrático para obter a titulação de suas terras³. Inicialmente, devem constituir uma associação legalmente registrada e, em seguida, solicitar à Fundação Cultural Palmares sua certificação como comunidade quilombola. Após a publicação deste ato no Diário Oficial da União e no Diário Oficial do Estado, a FCP encaminha a solicitação ao INCRA, iniciando assim o processo de regularização fundiária.

Independentemente do reconhecimento administrativo, a trajetória das comunidades quilombolas é marcada por um contínuo processo de reconstrução identitária. A Comunidade

¹ A criação da Fundação Cultural Palmares foi autorizada pela Lei nº 7.668/88 e materializada pelo Decreto nº 418/92, com a finalidade de promover a cultura negra e suas várias expressões no seio da sociedade brasileira (SUNDFELD, 2002, p. 15).

² Conforme previsto pelo Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, “*são terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural*”.

³ A Comunidade São Domingos foi cadastrada pela Fundação Cultural Palmares no Livro de Registro Geral nº 018, sob o nº 2.503, f. 124, com a respectiva certidão publicada no DOU nº 228, Seção 1, f. 29, em 28/11/2007.

Quilombola São Domingos, outrora identificada como camponesa, passou a se afirmar enquanto comunidade quilombola, ressignificando sua história de luta por meio da memória coletiva e da resistência dos descendentes dos Gonçalves dos Santos. Esta dissertação propõe a analisar essa transição identitária e os desafios enfrentados pela comunidade no processo de reivindicação territorial, evidenciando a relação entre história, terra e resistência (PLÍNIO DOS SANTOS, 2006).

Não pretendo, nesta dissertação, apresentar uma descrição exaustiva das inúmeras obras escritas sobre a questão racial, tampouco um levantamento detalhado das etnografias e estudos sobre comunidades negras rurais e quilombolas. No entanto, ao longo do texto, indico referências fundamentais que aprofundam esses debates e fornecem subsídios teóricos para uma compreensão mais ampla do tema. Ainda assim, para demonstrar as diferentes abordagens que influenciaram os estudos sobre as comunidades negras rurais no Brasil, faço aqui um panorama sintético das principais contribuições acadêmicas que, cada uma dentro de sua perspectiva, ajudaram a construir esse campo de pesquisa.

Os primeiros estudos sobre a população negra no Brasil estavam fortemente ancorados na perspectiva da diferença racial, sendo influenciados por teorias deterministas e biologizantes. Raimundo Nina Rodrigues⁴ (1988), seguindo as ideias de Gobineau (s.d. [1854]), foi um dos expoentes desse pensamento, abordando a “*influência patológica da etnologia*” e argumentando sobre a necessidade de critérios rigorosos para a classificação racial. Para ele, as desigualdades sociais resultavam de fatores biológicos e hereditários, combinando-se a outros indicadores para justificar disparidades na sociedade brasileira (CORRÊA, 2001).

Entre as décadas de 1930 e 1950, ocorreu uma virada interpretativa nos estudos sobre a questão racial, com a emergência de novas leituras que deslocaram o debate da biologia para a cultura e as relações sociais. Obras como *Casa-Grande & Senzala* (FREYRE, 1994), *The City of Women* (LANDES, 1947) e *A Integração do Negro na Sociedade de Classes* (FERNANDES, 1978) foram marcos nesse processo.

⁴ Para uma análise aprofundada sobre o pensamento de Raimundo Nina Rodrigues e sua influência na formação da antropologia no Brasil, ver a obra clássica de Mariza Corrêa, *As ilusões da liberdade: A escola Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil* (2001). Neste trabalho, Corrêa examina criticamente como as ideias de Nina Rodrigues ajudaram a consolidar uma abordagem racista nas Ciências Sociais brasileiras, ao mesmo tempo em que revela as contradições e os desdobramentos desse pensamento no campo antropológico. A autora traça um panorama sobre a Escola Nina Rodrigues, demonstrando como seus discípulos, em diferentes momentos históricos, reformularam suas premissas e abriram caminho para novas interpretações sobre raça, cultura e desigualdade no Brasil.

Gilberto Freyre (1994), em *Casa-Grande & Senzala*, enfatizou a miscigenação como um elemento estruturante da sociedade brasileira. Sua análise parte do contato sexual entre senhores brancos e escravizadas negras, sugerindo que essa fusão cultural teria resultado em uma sociedade caracterizada pela informalidade e flexibilidade racial. O mulato, segundo Freyre, seria o símbolo dessa suposta “democracia racial”, um conceito que sustentava a ideia de uma sociedade harmoniosa, sem segregação formalizada. Para ele, a *casa-grande* e a *senzala* não eram apenas espaços físicos, mas estruturavam um sistema econômico, social e político que teria sido central na formação da identidade nacional brasileira.

Ruth Landes trouxe uma perspectiva distinta ao estudo das comunidades afro-brasileiras, especialmente ao considerar o papel das mulheres no candomblé baiano. Sua obra *The City of Women* (1947), baseada em pesquisa realizada no Brasil em 1938, foi inovadora por abordar a interseção entre raça, gênero e sexualidade. Landes utilizou a noção de “*ciência da cultura*”, comum na antropologia norte-americana entre os anos 1930 e 1960, para deslocar a centralidade da raça como categoria de análise. No entanto, seu trabalho foi considerado problemático na época, tanto por seu interesse em questões que fugiam ao debate principal da disciplina quanto por inserir sua própria experiência nas descrições etnográficas (ABREU, 2003, p. 152).

Já na década de 1950, um marco nos estudos raciais foi a crítica ao mito da democracia racial, promovida por sociólogos como Florestan Fernandes. Em *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*, Fernandes desmontou a tese da harmonia racial no Brasil ao demonstrar como o racismo estrutural impediu a inclusão plena dos negros na sociedade pós-abolicionista. Sua análise, ancorada no materialismo histórico, revelou que a desigualdade racial não era apenas um legado da escravidão, mas um produto das relações de classe, reforçadas pelo racismo institucional. Fernandes argumentou que, com a abolição, os negros foram excluídos da economia formal e deixados à margem da competição social, enquanto imigrantes europeus receberam incentivos para sua integração no mercado de trabalho (PLÍNIO DOS SANTOS, 2006).

Embora divergissem significativamente em suas interpretações, Freyre e Fernandes compartilhavam dois pontos fundamentais em suas análises sobre a formação social brasileira: ambos reconheciam a escravidão como elemento estruturante das relações raciais no país e enfatizavam a centralidade desse processo na construção do Estado-nação (PLÍNIO DOS SANTOS, 2006).

Nos anos de 1951 e 1952, o projeto da UNESCO⁵ patrocinou uma série de pesquisas sobre as relações raciais no Brasil, partindo da hipótese de que o país poderia ser um modelo bem-sucedido de integração racial. Para testar essa tese, estudiosos como Ruy Coelho, Alfred Métraux, Thales de Azevedo, Charles Wagley, Roger Bastide, Costa Pinto e Gilberto Freyre conduziram investigações nas regiões Nordeste e Sudeste. Contudo, os resultados apontaram para a existência de discriminação racial e desigualdade social, desmontando a narrativa da democracia racial (MAIO, 1999).

O Projeto UNESCO e seus desdobramentos nos estudos sobre relações raciais no Brasil também contribuíram para a consolidação das Ciências Sociais no país. Em 1959, foi publicado “*Cor e Mobilidade Social*” de Fernando Henrique Cardoso e Octávio Ianni, com a participação de Anísio Teixeira e Charles Wagley. Essa obra é considerada uma das principais referências para compreender como a sociologia brasileira passou a abordar a desigualdade racial e a mobilidade social na segunda metade do século XX (MAIO, 1999).

Outro estudo que merece atenção é a dissertação de mestrado *Cor, Profissão e Mobilidade: O Negro e o Rádio de São Paulo* (1966), de João Baptista Borges Pereira, defendida na Universidade de São Paulo sob a orientação de Edgar Schaden. O autor procurou entender como a cor da pele influenciava as trajetórias ocupacionais e os deslocamentos dentro da estrutura social da cidade, em um período marcado pela consolidação da radiodifusão como um dos principais meios de comunicação e influência cultural no Brasil.

A dissertação de Borges Pereira dialoga com os debates sociológicos sobre mobilidade social e discriminação racial, demonstrando como os trabalhadores negros enfrentavam barreiras que restringiam seu acesso a funções de maior prestígio dentro das emissoras. O autor identificou que, embora houvesse uma presença negra nos bastidores e em cargos técnicos, a visibilidade pública e a ocupação de posições de destaque eram limitadas por estereótipos raciais e pelo racismo estrutural, que restringia suas oportunidades de ascensão profissional.

⁵ Entre as obras fundamentais para compreender a história e os desdobramentos do Projeto UNESCO no Brasil, destaca-se *História da Antropologia no Brasil (1930-1960)*, de Mariza Corrêa (1987). A autora investiga como esse projeto moldou os rumos da antropologia e das ciências sociais no país, analisando os impactos das pesquisas sobre relações raciais na década de 1950. O livro explora, ainda, as disputas teóricas e metodológicas que permearam os estudos encomendados pela UNESCO, bem como os desafios enfrentados pelos pesquisadores na construção de narrativas sobre a questão racial no Brasil. Trata-se de uma leitura essencial para aqueles que desejam aprofundar-se no debate sobre raça, identidade e institucionalização do conhecimento antropológico.

Além disso, sua pesquisa revela como as dinâmicas raciais na indústria radiofônica refletiam tensões mais amplas da sociedade brasileira da época, evidenciando as desigualdades persistentes mesmo em setores considerados inovadores e modernos. Ao examinar os desafios enfrentados pelos profissionais negros nesse meio, Borges Pereira contribuiu para um debate mais amplo sobre a exclusão racial nos espaços midiáticos e sobre as dificuldades de representação da população negra nos meios de comunicação, questões que permanecem relevantes nas discussões contemporâneas sobre mídia, identidade e poder no Brasil.

O exame dessas produções acadêmicas evidencia que, na primeira metade do século XX, os estudos sobre a questão racial no Brasil se concentravam predominantemente nas dinâmicas urbanas e na mobilidade social dos negros, sem dar grande atenção às comunidades negras rurais. Esse quadro começou a se modificar a partir da década de 1970, quando a antropologia passou a incorporar as populações camponesas negras em suas análises, deslocando o foco para suas formas de organização social, relações de parentesco e práticas produtivas.

Foi nesse contexto que algumas dessas comunidades passaram a ser caracterizadas como “*bairros rurais*” um enquadramento que, ainda que reconhecesse sua presença no campo brasileiro, não necessariamente atribuía a essas populações uma identidade étnica diferenciada. Esse conceito foi amplamente utilizado para descrever assentamentos negros rurais sem considerar suas dinâmicas sociais e narrativas de pertencimento. Um dos primeiros estudos a questionar essa classificação foi *Peões, Pretos e Congos* (BRANDÃO, 1977), no qual o autor examina as relações de produção na cidade de Goiás, a percepção de etnia entre brancos e negros, e o congo como uma expressão ritual que evidencia as tensões e continuidades nas relações raciais locais, além de demonstrar como essas manifestações culturais funcionavam como um mecanismo de resistência simbólica e social.

No mesmo ano, Maria Otilia Telles (1977), em *Produção Camponesa em Lagoa da Pedra: Etnia e Patronagem*, investigou uma comunidade negra no município de Arraias, Goiás. Sua pesquisa analisou as redes de parentesco, a estrutura fundiária e os mecanismos sociais que distinguiam essa população das demais formas de organização camponesa, evidenciando como a etnicidade se manifestava no cotidiano.

Entre os estudos que contribuíram para a compreensão das dinâmicas sociais e econômicas das comunidades negras rurais no Brasil, destaca-se a pesquisa de Renato da Silva Queiroz (1983) sobre os negros de Ivaporanduva, no Vale do Ribeira, São Paulo. Em

Caipiras Negros do Vale do Ribeira, o autor analisou como essas populações estruturavam suas relações sociais e econômicas dentro de um contexto marcado pela permanência em territórios tradicionalmente ocupados por seus ancestrais. Ao longo dos anos, a comunidade de Ivaporanduva consolidou sua reivindicação territorial, culminando no reconhecimento de suas terras como território quilombola, um processo que evidencia a centralidade da posse da terra na construção das identidades coletivas dessas populações.

No mesmo período, Mari Baiocchi (1983), em *Negros do Cedro*, realizou um estudo etnográfico sobre uma comunidade negra rural no estado de Goiás. Em sua análise, a autora questionou a ideia de que a especificidade das comunidades negras rurais se restringia a traços culturais visíveis, afirmando que “*a não ser pela cor, não se pode perceber de forma clara, no estilo de vida do grupo, aspectos culturais que lhe sejam específicos e que não façam parte do universo cultural de largas camadas da população rural brasileira*” (BAIOCCHI, 1983, p. 43).

Esse argumento instiga reflexões sobre a maneira como as comunidades quilombolas foram historicamente categorizadas, muitas vezes baseando-se apenas em elementos culturais superficiais, sem considerar as redes de parentesco, as práticas econômicas e a territorialidade como fundamentos essenciais para sua distinção. Atualmente, essa comunidade é reconhecida pela Fundação Cultural Palmares como quilombola, o que demonstra como o reconhecimento estatal dessas populações foi se expandindo ao longo das décadas, em diálogo com as pesquisas antropológicas e as reivindicações dos próprios grupos étnicos.

Essa abordagem metodológica, que enquadrava as comunidades negras rurais dentro da categoria analítica de *bairros rurais*, foi problematizada por Aniceto Cantanhede Filho (1996), que observou como essa classificação limitava a compreensão da identidade e da agência social dessas populações. A concepção de bairros rurais ignorava as particularidades culturais e históricas dessas comunidades, reduzindo-as a meros segmentos do campesinato sem considerar suas especificidades enquanto grupos étnicos. Um caso ilustrativo dessa transformação foi o da comunidade de Castainho, localizada no agreste pernambucano, estudada por Anita Maria de Queiroz Monteiro (1985). Os moradores, que inicialmente eram descritos sob essa lógica, passaram a se reconhecer como quilombolas, o que posteriormente levou ao reconhecimento oficial da comunidade. Esse processo reflete não apenas uma mudança na forma como esses grupos passaram a se definir, mas também como o Estado e a academia reformularam suas concepções sobre identidade quilombola.

Outro estudo significativo desse período foi conduzido por Maria de Lourdes Bandeira (1988), que analisou a comunidade negra de Vila Bela, no Mato Grosso. Em *Território Negro em Espaço Branco*, a autora explorou as formas de organização social e produtiva dessa população, descendente de escravizados que permaneceram na região após a abolição. Ela argumenta que “*em termos mais amplos, Vila Bela dos Pretos configurou-se como comunidade camponesa*” (BANDEIRA, 1988, p. 140), destacando como esses grupos desenvolveram modos de vida que, embora próximos a outras populações camponesas, possuíam particularidades relacionadas à história da escravidão e à resistência territorial. Assim como outras comunidades estudadas nesse período, Vila Bela dos Pretos também foi reconhecida posteriormente como quilombola pela Fundação Cultural Palmares, reforçando a importância dos estudos etnográficos para a formulação de políticas de reconhecimento e demarcação territorial.

Nos anos seguintes, as pesquisas sobre língua, identidade e território passaram a ganhar maior espaço dentro da antropologia, como demonstram os estudos de Carlos Vogt e Peter Fry (1996) sobre a comunidade de Cafundó, em São Paulo. Em *Cafundó: A África no Brasil: Linguagem e Sociedade*, os autores analisam o uso de um léxico de origem banto por essa comunidade, ressaltando como a língua era um marcador identitário que ajudava a delimitar as fronteiras sociais do grupo. Cafundó também foi posteriormente reconhecido como uma comunidade quilombola.

Outro exemplo de pesquisa que contribuiu para a compreensão das comunidades negras rurais no Brasil é o estudo de Luiz Eduardo Soares (1981), realizado entre 1978 e 1980 na comunidade negra rural de Bom Jesus, no Maranhão. Em sua obra *Campesinato: Ideologia e Política*, Soares propôs uma análise crítica das relações entre estrutura agrária, organização social e identidade étnica, enfatizando que era essencial “*apreender o circuito dinâmico das determinações recíprocas das experiências sociais*”, assim como discutir “*as relações entre a pequena produção agrícola e o desenvolvimento do capitalismo*” (SOARES, 1981, p. 15).

Ao investigar as formas de organização produtiva da comunidade, o autor observou que a identidade social dos moradores não poderia ser compreendida exclusivamente a partir das categorias tradicionais do campesinato, uma vez que suas dinâmicas de trabalho, laços de parentesco e modos de ocupação territorial eram atravessados por processos históricos específicos relacionados à escravidão e à resistência coletiva. Seu estudo demonstrou como essas comunidades mantinham uma economia baseada na pequena produção agrícola e em

redes de solidariedade familiar, ao mesmo tempo em que enfrentavam desafios impostos pela expansão do agronegócio e pela concentração fundiária.

Além disso, Soares problematizou a relação entre classe e etnicidade, questionando as leituras economicistas que reduziam essas populações a meros segmentos do campesinato sem considerar suas dimensões culturais e históricas. Sua pesquisa contribuiu para um entendimento mais amplo das estratégias de reprodução social desses grupos, evidenciando a coexistência de práticas de resistência e adaptação ao sistema econômico dominante.

Atualmente, Bom Jesus dos Pretos é reconhecido como uma comunidade quilombola, o que demonstra a continuidade das reivindicações territoriais e do fortalecimento da identidade coletiva ao longo das décadas. A titulação da comunidade reflete não apenas uma conquista política, mas também o reconhecimento da trajetória histórica desses grupos, cujas lutas por terra e autonomia foram frequentemente invisibilizadas nos discursos oficiais sobre o meio rural brasileiro.

No final da década de 1990, os estudos sobre comunidades negras rurais começaram a expandir suas abordagens, incorporando perspectivas que enfatizavam a construção identitária e os processos históricos de formação desses grupos. Um dos trabalhos fundamentais nesse contexto foi o de Mari Baiocchi (1999), que estudou os Kalunga, grupo localizado ao norte do estado de Goiás. Em sua obra *Kalunga: Povo da Terra*, a autora apresenta uma análise detalhada sobre essa comunidade, descrevendo suas características identitárias, culturais, econômicas e históricas, com base em pesquisa de campo e levantamento documental realizado desde a década de 1980. Seu trabalho não apenas evidencia as especificidades desse grupo, mas também discute os possíveis traços de herança africana que permeiam sua organização social e práticas cotidianas.

A consolidação das pesquisas sobre comunidades negras rurais nas décadas de 1980 e 1990 também foi acompanhada por uma reavaliação teórica do conceito de *quilombo*. Até então, prevalecia uma abordagem que restringia o termo a uma definição histórica e arqueológica, centrada na ideia de refúgios de escravizados fugidos. Essa perspectiva foi amplamente questionada por autores como Almeida (2002) e O'Dwyer (2002), que defenderam a necessidade de reformulação do conceito para abarcar as formas contemporâneas de existência quilombola. Almeida (2002) argumenta que:

É necessário que nos libertemos da definição arqueológica, da definição histórica *stricto sensu* e das outras definições que estão frigidificadas e

funcionam como uma camisa-de-força, ou seja, da definição jurídica dos períodos colonial e imperial e até daquela que a legislação republicana não produziu, por achar que tinha encerrado o problema com a abolição da escravatura (ALMEIDA, 2002, p. 63).

A mudança na concepção de quilombo exigiu um deslocamento analítico que permitisse compreender como essas comunidades continuam a reivindicar territórios e a construir suas formas de organização social no presente. Nesse sentido, O'Dwyer (2002, p. 38) reafirma a importância da análise antropológica frente à “*análise historiográfica (e arqueológica) e dos modelos interpretativos do discurso jurídico dominante sobre quilombo*”. Essa abordagem abriu novas possibilidades para a pesquisa antropológica e fortaleceu a luta dessas comunidades pelo reconhecimento territorial e político.

A identidade étnica das comunidades negras rurais passou a ser discutida em termos de agência e historicidade, considerando a continuidade de práticas culturais e a ressignificação de laços de pertencimento. O'Dwyer (2002, p. 16) destaca que “*as identidades étnicas são igualmente imperativas, não podendo ser suprimidas temporariamente por outras definições mais favoráveis da situação de contato interétnico*”. Essa perspectiva ajuda a entender como esses grupos constroem suas fronteiras identitárias, muitas vezes em contraste com a sociedade envolvente.

Os estudos de Anita Monteiro (1981) também apontam para a sutileza na diferenciação cultural dentro dessas comunidades, indicando que “*há uma diferença sutil, que se manifesta no plano da intensidade ou ritmo em que são usados os elementos culturais comuns*”. Da mesma forma, Aniceto Cantanhede Filho (1996) analisou diversas etnografias sobre grupos negros rurais e destacou a importância das noções de etnia, grupo étnico e etnicidade na compreensão das diferenças entre essas populações e a sociedade ao seu redor.

A partir da década de 1980, a organização política do movimento negro proporcionou maior visibilidade jurídica e social às reivindicações territoriais das comunidades quilombolas. Paul Little (2002, p. 14) observa que, nesse período, várias comunidades negras rurais passaram a ser estudadas pelo viés quilombola, impulsionando a criação de associações regionais e a realização de encontros e seminários que fortaleceram suas lutas. Ele destaca a formação de entidades como a Associação de Moradores das Comunidades Rumo-Flexal, no Maranhão (1985), e a Associação de Comunidades Remanescentes de Quilombos do Município de Oriximiná, no Pará (1990).

Eventos nacionais também desempenharam um papel crucial no fortalecimento das demandas quilombolas, como o *II Seminário Nacional Sobre Sítios Históricos e Monumentos Negros em Goiás* (1992) e o *I Seminário Nacional de Comunidades Remanescentes de Quilombos* (1994). Essas mobilizações culminaram, em 1995, nas comemorações dos 300 anos da morte de Zumbi dos Palmares, um marco simbólico na luta por direitos territoriais e reconhecimento jurídico (LITTLE, 2002).

O reconhecimento legal das comunidades quilombolas no Brasil teve um marco significativo com a Constituição de 1988, que formalizou a categoria “remanescente de quilombo⁶” e estabeleceu a necessidade de regularização fundiária desses territórios. Entretanto, a regulamentação específica dessa modalidade territorial demorou sete anos para ser implementada. Somente em 1995, a Comunidade Boa Vista, localizada em Oriximiná, no Vale do Trombetas (PA), tornou-se a primeira a receber a titulação oficial pelo Estado. Nos sete anos subsequentes, 29 outros territórios quilombolas obtiveram reconhecimento formal, sendo 18 pelo governo federal e 11 por órgãos estaduais (LITTLE, 2002, p.14).

Desde então, o número de comunidades quilombolas que reivindicam a regularização de seus territórios têm crescido constantemente. De acordo com o Censo Demográfico de 2022, realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a população quilombola no Brasil é de 1.327.802 pessoas, representando 0,65% da população total do país, distribuídas em 1.696 municípios. O censo também identificou 7.666 comunidades quilombolas habitando 8.441 localidades em 25 unidades da federação. No entanto, a titulação das terras continua avançando lentamente. Até dezembro de 2024, o governo federal regularizou 31 territórios quilombolas, incluindo o território Minador, localizado em Novo Oriente, no Ceará. Apesar desses avanços, muitas comunidades ainda aguardam a regularização efetiva de seus territórios pelo Estado.

O processo de regularização dos territórios quilombolas segue quatro etapas principais: abertura de processo (identificação), reconhecimento, delimitação e demarcação, culminando na titulação. Embora haja um número crescente de comunidades reconhecidas, a efetivação da titulação permanece um desafio, refletindo as complexidades institucionais e políticas envolvidas na implementação dessa política pública.

⁶ A definição de quilombo adotada nesta dissertação segue a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), que o caracteriza como “toda comunidade negra rural que agrupe descendentes de escravos vivendo da cultura de subsistência e onde as manifestações culturais têm forte vínculo com o passado” (*Boletim Informativo do Núcleo de Estudos de Relações Interétnicas - NUER*, Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina, 1996, p. 81-82).

Além da luta pela regularização fundiária, o movimento quilombola também encontrou suporte na academia, com a criação, em 1994, do Grupo de Trabalho Terras de Quilombo pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Esse grupo foi ampliado em 1996 com a criação da Comissão de Terras de Quilombo, cuja finalidade era

organizar e planejar as ações da ABA com relação a essa problemática, bem como assessorar a diretoria em ações externas que exigissem contato com órgãos do Judiciário e do Ministério Público, visando a garantir o cumprimento das recomendações constantes em laudos antropológicos-periciais nos processos de reconhecimento e demarcação desses territórios (LEITE & OLIVEN, 2002, p. 10)

Atualmente, no estado de Goiás, a titulação de terras para comunidades quilombolas avança lentamente. Até o momento, apenas algumas comunidades receberam certificação da FCP. Um dos casos de destaque é o da Comunidade Quilombola Tomás Cardoso, situada entre os municípios de Barro Alto e Santa Rita do Novo Destino, cujo território foi reconhecido pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incrá) em setembro de 2015. Essa comunidade ocupa uma área de 1,9 mil hectares, abrigando 41 famílias que vivem da agricultura, pecuária e criação de pequenos animais. Além disso, no final de 2024, o Incra publicou a portaria de reconhecimento da Comunidade e do Território Quilombola Cedro, localizado no município de Mineiros, consolidando o direito territorial de aproximadamente 60 famílias.

Outro grupo de grande relevância no estado são os Kalungas, considerados a maior comunidade quilombola do Brasil. O território Kalunga se espalha pelos municípios de Cavalcante, Teresina de Goiás e Monte Alegre de Goiás. Em 2015, foi concedido um título parcial para parte desse território, abrangendo cerca de 10% da área reivindicada, mas a titulação completa ainda não foi finalizada. Esse contexto reflete o desafio enfrentado pelas comunidades quilombolas em Goiás na busca pela regularização fundiária, evidenciando tanto avanços pontuais quanto entraves burocráticos e políticos que dificultam o pleno reconhecimento de seus direitos.

Embora o estado possua 59 comunidades quilombolas reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares, a maioria delas ainda aguarda a conclusão dos processos de titulação. Um exemplo é a Comunidade Quilombola São Domingos, localizada no município de Cavalcante

– a mesma comunidade que está sendo analisada nesta dissertação. Até o momento, essa comunidade não recebeu a titulação definitiva de suas terras, permanecendo em um cenário de luta e reivindicação territorial semelhante ao de várias outras comunidades quilombolas em Goiás. A ausência dessa titulação implica desafios significativos para a segurança da posse da terra e para o fortalecimento da identidade e autonomia dessas populações.

Ao longo dos anos, diversos estudos foram desenvolvidos sobre as comunidades quilombolas, contribuindo para a compreensão de suas dinâmicas históricas, sociais e culturais. Entre essas pesquisas, destacam-se as obras organizadas por Eliane Cantarino O’Dwyer, *Terra de Quilombo* (1995), Leonor Franco Araújo, *O projeto Quilombo: Estudos de Caso em Cacimbinha e Boa Esperança, Município de Presidente Kennedy/ES* (1995), Hermes Leal, *Quilombo: Uma aventura no Vão das Almas* (1995) e Alfredo Wagner B. de Almeida, *Quilombos: Sematologia Face a Novas Identidades* (1996). Outros trabalhos relevantes incluem os estudos coordenados por José Jorge de Carvalho, *O quilombo do Rio das Rãs: histórias, tradições e lutas* (1996), Tania Andrade, *Quilombos em São Paulo* (1997) e as pesquisas antropológicas conduzidas por Angela M. Baptista e Elaine de Amorim Carreira, *Laudo antropológico de Identificação dos Remanescentes de Quilombo do Curiaú/Amapá* (1997).

O campo de estudos sobre quilombos também foi ampliado por Rosa Acevedo e Edna Castro, *Negros do Trombetas: guardiães de matas e rios* (1998), João Batista de Almeida Costa, *Do tempo da fartura dos crioulos ao tempo de penúria dos morenos: a identidade através de um rito em Brejo dos Crioulos – MG* (1999), e Miriam Virginia R. Rosa, *Espinho: A desconstrução da racialização negra da escravidão* (2000). Além disso, pesquisas sobre comunidades quilombolas em diferentes estados do Brasil foram realizadas por Sheila Brasileiro e José A. Sampaio, *Sacutiaba e Riacho de Sacutiaba: uma comunidade negra rural no oeste baiano* (2002), Vânia R. F. de P. e Souza, *Conceição das Crioulas, Salgueiro – PE* (2002) e Oswaldo Martins de Oliveira, *Quilombo do Laudêncio, município de São Mateus – ES* (2002). Estudos complementares foram organizados por Eliane Cantarino O’Dwyer e José P. F. de Carvalho, *Jamary dos Pretos, município de Turiaçu – MA* (2002) ; e Maria de Lourdes Bandeira e Triana de V. S. e Dantas, *Furnas de Dionísio* (2002).

Nos anos seguintes, novas pesquisas deram continuidade às investigações sobre as comunidades quilombolas e suas relações com a territorialidade, identidade e ancestralidade. Entre esses estudos, destacam-se os laudos antropológicos conduzidos por Carlos Alexandre B. Plínio dos Santos, como o *Laudo antropológico de Identificação do Quilombo Santa*

Maria dos Pretos, município de Itapecuru-Mirim – MA (2004) e o *Laudo antropológico de Identificação Quilombo Saracura, município de Santarém – PA (2004)*, além das pesquisas de José Carlos G. dos Anjos e Sérgio B. da Silva sobre *São Miguel e Rincão dos Martimianos: ancestralidade negra e direitos territoriais (2004)* e de Rosa Elizabeth A. Marin, com o estudo *Julgados da Terra: cadeia de apropriação e atores sociais em conflito na Ilha de Colares – PA (2004)*. Essas investigações consolidaram novas abordagens sobre a territorialização quilombola, evidenciando os desafios enfrentados pelos grupos no processo de reconhecimento oficial e na disputa por seus territórios tradicionais.

Nesse contexto, a dissertação de mestrado de Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos, *Quilombo Tapuio (PI): terra de memória e identidade (2006)*⁷, surge como uma contribuição fundamental para o aprofundamento da análise da construção identitária em comunidades quilombolas. Desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, a pesquisa se insere no debate sobre a relação entre memória coletiva, território e identidade, destacando as especificidades da comunidade quilombola de Tapuio, no Piauí.

A partir de uma abordagem etnográfica, Plínio dos Santos investiga como as narrativas e práticas culturais dos habitantes do Tapuio desempenham um papel central na constituição da identidade coletiva, enraizada nos laços de ancestralidade e na relação histórica com o território. O estudo enfatiza a importância da memória compartilhada não apenas como um mecanismo de resistência frente às adversidades socioeconômicas e políticas, mas também como um elemento estruturante da territorialidade quilombola.

Além de explorar a trajetória histórica do grupo, a pesquisa discute os processos de formação dos camponeses negros e as estratégias mobilizadas para a manutenção de seus territórios. O trabalho de Plínio dos Santos contribui para a ampliação do campo de estudos sobre quilombos ao examinar as interseções entre memória, identidade e territorialidade, reforçando a centralidade das lutas quilombolas no contexto brasileiro contemporâneo. A dissertação, portanto, não apenas dialoga com pesquisas anteriores sobre a regularização fundiária e os direitos quilombolas, mas também oferece uma análise detalhada sobre a dimensão simbólica e política da identidade quilombola, consolidando-se como uma referência acadêmica essencial sobre o tema.

⁷ O estudo de Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos (2006) representou uma importante referência teórica e metodológica para a presente dissertação. Sua abordagem etnográfica e a forma como articulou memória, identidade e territorialidade foram fundamentais para a construção das reflexões aqui desenvolvidas, servindo tanto como inspiração quanto como modelo para a estruturação desta pesquisa.

A crescente visibilidade das comunidades quilombolas na contemporaneidade está intrinsecamente vinculada às lutas pelo reconhecimento de seus direitos territoriais. Esse processo, amplamente documentado por diversas pesquisas, reflete não apenas a mobilização política desses grupos, mas também uma reconfiguração epistemológica na forma como são compreendidos no campo acadêmico e jurídico. O deslocamento do paradigma interpretativo tem se concentrado na valorização das diferenças culturais e na consolidação do reconhecimento dos quilombolas enquanto grupos étnicos específicos, cujas identidades são construídas em articulação com suas trajetórias históricas e suas formas de organização social.

Neste cenário, esta dissertação propõe analisar, a partir do caso do Quilombo São Domingos, os processos de transição identitária vivenciados pela comunidade. Historicamente identificada como “*Os Gonçalves dos Santos*”, a comunidade passou por um processo de ressignificação, reconstruindo sua identidade enquanto quilombola. A investigação centra-se nas narrativas dos moradores, compreendendo-as como discursos que articulam pertencimento, memória e reivindicação política. Ao explorar essas trajetórias, busca-se compreender as implicações da autoafirmação quilombola e suas ressonâncias na configuração social e territorial da comunidade.

O termo nativo *os Gonçalves dos Santos* carrega significações que transcendem a simples designação de um grupo familiar. Ele estrutura uma identidade coletiva enraizada em relações de parentesco e no compartilhamento de práticas culturais que caracterizam uma comunidade camponesa específica. Como argumenta O’Dwyer (2002), essa denominação expressa um pertencimento social fundamentado na ancestralidade e na comunhão de laços históricos e simbólicos. Além de configurar um horizonte comum de identificação, esse termo insere a comunidade em uma lógica de diferenciação social, delimitando tanto os contornos internos do grupo quanto suas interações com outros segmentos da sociedade.

A transformação da identidade camponesa em identidade quilombola implica uma disputa simbólica e política pelo território. O reconhecimento quilombola não se dá apenas no plano discursivo, mas materializa-se na luta pela terra como espaço de reprodução social, agência e memória. Os elementos que outrora estruturavam a condição camponesa da comunidade reconfiguram-se nos rearranjos sociais locais, ressignificando os marcos de pertencimento e reforçando a reivindicação coletiva por direitos territoriais. Neste contexto, a identidade situacional torna-se um recurso fundamental, permitindo ao grupo transitar entre

distintas formas de identificação e mobilização, conforme as demandas e desafios impostos pelo processo de reconhecimento oficial.

Por fim, a análise da territorialidade na experiência do Quilombo São Domingos será conduzida à luz do conceito formulado por Paul Little (2002), que a define como “*o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu território*” (LITTLE, 2002, p. 3). Essa perspectiva permite compreender como a relação entre território e identidade se estabelece de forma dinâmica, atravessada por disputas políticas e por processos de resistência. Dessa maneira, a investigação pretende contribuir para o debate sobre a territorialização quilombola e os desafios enfrentados pelos grupos na consolidação de seus direitos e na manutenção de suas formas de vida.

A pesquisa

Em 2023, iniciei minha trajetória no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (UnB), no Instituto de Ciências Sociais. Meu ingresso no mestrado foi impulsionado por um desejo de aprofundar investigações sobre identidade e territorialidade, temas que já vinham sendo construídos ao longo de minha formação acadêmica. Minha experiência na Universidade Eduardo Mondlane (UEM), em Moçambique, onde concluí a Licenciatura em Antropologia em 2022, foi marcada por pesquisas voltadas às práticas corporais e suas implicações socioculturais.

Durante a graduação, desenvolvi a monografia *Entre os Arredores e o Centro da Cidade de Maputo: Percepções e Significados na Indústria do Fisiculturismo em Moçambique*, sob a orientação do professor Danúbio Walter Afonso Lihaha. A pesquisa teve como foco a análise das percepções e significados atribuídos ao fisiculturismo em Maputo, explorando a interseção entre corpo, identidade e espaço urbano. Por meio de uma abordagem etnográfica, investiguei como as narrativas e práticas dos fisiculturistas revelavam dinâmicas de pertencimento social. Essa experiência foi fundamental para minha formação antropológica e consolidou meu interesse em compreender processos identitários em diferentes contextos sociais.

Foi nesse percurso que me aproximei da temática quilombola. Ainda no primeiro semestre do mestrado, em discussões com colegas de turma, manifestei o interesse em pesquisar comunidades camponesas e quilombolas, buscando compreender os processos de construção da identidade quilombola e suas relações com o território. No entanto, naquele momento, eu ainda não havia definido qual grupo específico seria o foco da pesquisa.

Essa definição começou a se delinear quando Estela Aguiar, colega quilombola da comunidade Kalunga, sugeriu que eu realizasse minha investigação no Complexo do Prata, no município de Cavalcante (GO). Segundo Estela, minhas reflexões dialogavam diretamente com as dinâmicas identitárias e territoriais vividas pelos Kalungas, e minha pesquisa poderia contribuir com os debates em curso na comunidade. Esse direcionamento foi posteriormente reforçado por Rosieni dos Santos, também quilombola Kalunga e doutoranda na UnB. Durante as aulas da disciplina *Laudos Antropológicos e Comunidade Quilombola*, ministrada pelo professor Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos, tive contato com sua dissertação *Quilombo Tapuio (PI): terra de memória e identidade* (2006), cujo formato e abordagem etnográfica fortaleceram minha identificação com essa linha de investigação.

Ainda em processo de amadurecimento da pesquisa, participei de diversas interações acadêmicas que me fizeram refletir sobre os desafios metodológicos e epistemológicos da antropologia. Em conversas com colegas do mestrado e doutorado, deparei-me com questionamentos sobre minha escolha de estudar comunidades quilombolas no Brasil. Algumas pessoas indagavam por que eu não conduzia minha pesquisa em meu país de origem, insinuando que minha etnografia poderia se assemelhar a práticas coloniais, nas quais pesquisadores de fora estudavam populações distantes, concebidas como “o outro”.

Essas interpelações me levaram a refletir sobre debates já consolidados na antropologia, especialmente aqueles que emergiram na década de 1970, quando se questionava quem pode pesquisar quem. Ao longo da história da disciplina, tais discussões foram sendo superadas, mas o fato de eu ser um pesquisador africano estudando quilombos no Brasil parecia reativar essas tensões. Nesse sentido, percebi que a questão central não era a legitimidade da pesquisa em si, mas a minha posição enquanto pesquisador africano no campo antropológico brasileiro.

Essa percepção se tornou ainda mais evidente quando comparei as reações dos meus colegas a outros pesquisadores estrangeiros que estudavam comunidades quilombolas ou indígenas no Brasil. Muitos desses pesquisadores não eram questionados sobre sua

capacidade de interpretar tais realidades, enquanto minha presença gerava uma espécie de estranhamento epistemológico. Em alguns momentos, invertia a provocação: se um pesquisador estadunidense ou europeu estivesse conduzindo um estudo semelhante, vocês fariam a mesma pergunta? O silêncio que essa questão gerava era revelador.

Consciente dessas tensões, decidi seguir com minha pesquisa, consolidando-a no Quilombo São Domingos, também localizado no município de Cavalcante. A escolha desse território ocorreu quando, em conversas com o professor Carlos Alexandre, tomei conhecimento da necessidade da comunidade por um Relatório Antropológico, documento fundamental para o processo de regularização fundiária junto ao INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária). Segundo o presidente da Associação Quilombola São Domingos (AQSD), Moisés Paulino, a comunidade enfrentava dificuldades na tramitação do processo de reconhecimento territorial, devido à ausência de antropólogos disponíveis no órgão.

Dessa forma, minha pesquisa passou a cumprir uma dupla função: além da investigação acadêmica sobre identidade e territorialidade, também serviria como um documento que subsidiaria a luta da comunidade por seu reconhecimento legal. Essa necessidade se tornou ainda mais evidente quando, em novembro de 2023, visitei Cavalcante pela primeira vez. Durante essa viagem, participei da celebração do aniversário do município e visitei o território do Engenho II, onde acompanhei uma reunião comunitária sobre a regularização fundiária e a ocupação de terras recuperadas. Foi nesse momento que compreendi, com maior profundidade, a centralidade das disputas territoriais nas discussões políticas das comunidades quilombolas.

Durante o trabalho de campo, percebi que minha identidade africana assumia diferentes significados na comunidade. Ao me apresentar como moçambicano, muitas pessoas passaram a me chamar de “África”, em vez de pelo meu nome. Inicialmente, essa nomeação me causou desconforto, pois parecia reduzir a complexidade do continente africano a um único termo. No entanto, ao longo das interações, compreendi que essa designação não era uma tentativa de me essencializar, mas sim um gesto de aproximação e pertencimento.

Dessa forma, minha pesquisa se consolidou como um desdobramento natural de minha trajetória acadêmica, reafirmando meu interesse pelos processos identitários e territoriais. Se no início do mestrado minha pesquisa ainda não possuía um recorte claro, as

interações com colegas, professores e lideranças quilombolas foram decisivas para sua definição.

Agora, imerso no cotidiano da comunidade, busco compreender como os moradores de São Domingos constroem, reivindicam e vivenciam sua identidade quilombola, ancorados na relação com o território e na luta pelo reconhecimento de seus direitos. Minha dissertação não apenas investiga essas dinâmicas, mas também cumpre uma função social, ao fornecer subsídios para que a comunidade encaminhe o Relatório Antropológico ao INCRA. Dessa maneira, este trabalho se insere na interseção entre a antropologia acadêmica e o compromisso ético com as comunidades pesquisadas, reafirmando o papel do antropólogo como agente de escuta, mediação e produção de conhecimento comprometido.

Metodologia do trabalho

Busquei realizar leituras historiográficas com o objetivo de entender o processo de colonização do estado de Goiás, dando ênfase à escravidão e ao campesinato que surgiu. Como apontado por Paul Little, para “*analisar o território de qualquer grupo precisa-se de uma abordagem histórica que trata do contexto específico em que surgiu e dos contextos em que foi defendido e/ou reafirmado*” (2002, p. 3). Deste modo, foram consultadas fontes no banco de dados do município de Cavalcante, no cartório local, na biblioteca da Universidade de Brasília (UnB) e no Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Sobre a utilização dessa metodologia nos trabalhos com os grupos quilombolas, Almeida (1998, p. 25) afirma que:

As fontes documentais e arquivísticas, nos cartórios e bibliotecas, bem atestam isto. De igual modo, o comprovam as técnicas de história oral e de história de vida, que tanto têm enriquecido as possibilidades analíticas de também se enxergar o quilombo como forma de resistência e de produção autônoma dentro do próprio domínio das grandes plantações, muitas vezes avançando nos chamados sítios.

A pesquisa realizada no Quilombo São Domingos, no município de Cavalcante, foi construída a partir de um processo contínuo de negociações, adaptações e interações com a

comunidade, consolidando-se como um estudo etnográfico comprometido com a escuta e a mediação. O percurso metodológico se desenvolveu desde os primeiros contatos institucionais até a experiência do trabalho de campo, destacando as estratégias adotadas para a inserção na comunidade, a organização das entrevistas e os desafios enfrentados ao longo da pesquisa.

No dia 02 de agosto de 2024, viajei com meu orientador, Professor Carlos Alexandre B. P. dos Santos, para o município de Cavalcante com o objetivo de nos encontrarmos com o Sr. Moisés Paulino, presidente da Associação Quilombola São Domingos (AQSD). Essa reunião era fundamental, pois caberia ao Sr. Moisés Paulino aprovar ou não a realização da pesquisa na comunidade, uma vez que não seria possível conduzir o estudo sem a permissão da liderança local. O Professor Carlos Alexandre e o Sr. Moisés Paulino já se conheciam devido à pesquisa do professor sobre as Raizeiras em São Domingos. Durante suas conversas, o Sr. Moisés Paulino expressou preocupação com a ausência de um estudo antropológico sobre a comunidade e mencionou que esse tipo de pesquisa poderia contribuir para a regularização fundiária da comunidade junto ao INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária).

Segundo o Sr. Moisés Paulino, a AQSD já havia solicitado ao INCRA a designação de um antropólogo para a elaboração do Relatório Antropológico, documento essencial para a produção do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), primeira etapa do processo de regularização territorial quilombola. Entretanto, o INCRA informou que não havia profissionais disponíveis para essa tarefa. Diante desse cenário, o Professor Carlos Alexandre propôs que eu realizasse minha pesquisa em São Domingos, unindo minha investigação acadêmica ao interesse da comunidade. Aceitei imediatamente.

No dia 03 de agosto de 2024, nos reunimos novamente com o Sr. Moisés Paulino, e o Professor Carlos Alexandre intermediou a conversa, apresentando oficialmente minha pesquisa. O Sr. Moisés Paulino autorizou a realização do estudo e ressaltou: *“Tudo bem, ele pode fazer essa pesquisa na comunidade. Mas tem que saber que São Domingos tem várias outras comunidades espalhadas pelo território.”* Esse comentário evidenciou um desafio metodológico crucial: a necessidade de compreender as diversas localidades que compõem São Domingos. O Professor Carlos Alexandre explicou que esse seria um dos eixos da pesquisa, destacando a complexidade territorial e social do quilombo.

Além da autorização para a pesquisa, o Sr. Moisés Paulino expressou outra preocupação: a preservação da cultura artesanal da comunidade. Perguntou se poderíamos ajudá-los a escrever um projeto para a captação de recursos voltados a essa iniciativa. O Professor Carlos Alexandre sugeriu que eu poderia contribuir, e caso necessário, ele também auxiliaria no processo.

Com a aprovação da pesquisa, discutimos a melhor época para o início do trabalho de campo, as opções de hospedagem e a logística de transporte entre Cavalcante e São Domingos. O Sr. Moisés Paulino recomendou que eu ficasse hospedado na casa de alguém da comunidade, evitando deslocamentos diários. Além disso, informou que o transporte entre Cavalcante e São Domingos circulava apenas três vezes por semana, o que exigia planejamento prévio.

A lista inicial de entrevistados foi fornecida pela Associação Quilombola São Domingos, composta por 14 lideranças do povoado. Importa destacar que, ao realizar as entrevistas nas casas, a participação do casal era comum: enquanto o homem relatava eventos, a esposa frequentemente complementava informações ou enfatizava detalhes esquecidos. Apenas duas entrevistas foram realizadas individualmente com mulheres viúvas. Essa lista se expandiu conforme a pesquisa avançava, pois algumas questões ligadas à história da comunidade eram enriquecidas por relatos de novos informantes indicados pelos próprios entrevistados. Muitas vezes, as lideranças diziam: *“Diz para ele quando chegar lá que fui eu (X) que disse para falar com ele (Y).”* Esse processo revelou a existência de uma hierarquia de conhecimento dentro da comunidade, onde algumas pessoas eram referências legítimas para determinados temas. Assim, compreendi que a lista de entrevistados não foi construída pelo pesquisador, mas pelo próprio campo.

Durante o trabalho de campo, também enfrentei desconfianças por parte de alguns moradores, que acreditavam que eu poderia estar ali para prejudicar a comunidade em relação às terras. Ao tomar conhecimento dessas interpretações, conversei com o Sr. Moisés Paulino e Rozembergue Dias, que sugeriram uma reunião para esclarecer a pesquisa. O Sr. Moisés Paulino tranquilizou a situação, dizendo: *“Não é necessário, meu chefe. As pessoas que pensam assim não sabem a importância desse trabalho para nossa comunidade. Mas não se preocupe, a liderança tem esse conhecimento.”* Foi nesse momento que Rozembergue Dias propôs uma estratégia de aproximação: *“Manda-me fotos da sua comunidade na África. Vou mandar no grupo de WhatsApp da comunidade para eles saberem que você não é estranho e*

é gente boa, faz parte da família.” Segui sua sugestão, e nos dias seguintes percebi uma mudança na forma como as pessoas me tratavam. Já não era mais visto como um estranho e, curiosamente, muitas pessoas passaram a me chamar de “África”, pois consideravam meu nome difícil de pronunciar.

Talvez seja importante destacar que a pesquisa foi realizada durante o período eleitoral para prefeitos e vereadores. Muitas das entrevistas foram atravessadas por discussões políticas, onde os moradores frequentemente me perguntavam sobre minha opinião em relação aos candidatos. Havia dois principais concorrentes: Vilmar Kalunga, reeleito pelo Partido Socialista Brasileiro (PSB), e Suzudarley Nunes Bandeira, conhecido como “Paradão”, candidato pelo Partido Revolução Democrática (PRD). Vilmar Kalunga pertencia à comunidade Quilombola Kalunga, enquanto Paradão era oriundo da comunidade São Domingos e descendente da família dos bandeirantes, “Os Gonçalves dos Santos”.

Ao longo das entrevistas, percebi que as decisões eleitorais estavam profundamente ligadas a narrativas sobre pertencimento e identidade. Alguns moradores diziam: *“Eu irei votar no Paradão porque ele é dessa comunidade e nunca se envolveu com política. O Vilmar é dos Kalungas, por isso nunca fez algo para nós.”* Outros justificavam: *“Prefiro o Paradão como prefeito porque ele é da família bandeirante que fundou São Domingos. Ele conhece a história daqui.”* Essas narrativas revelavam fronteiras étnicas e disputas políticas locais. A pesquisa, portanto, revelou que as eleições eram um momento-chave para compreender como a identidade quilombola se articulava com processos históricos e políticos dentro da comunidade.

Procurei trabalhar nesta dissertação com duas abordagens: a diacrônica; por meio da memória social, de documentos cartoriais e historiográficos, e a sincrônica com o estudo do tempo presente, através do registro fotográfico e do registro etnográfico de algumas das principais práticas e concepções da comunidade São Domingos, nesse sentido procurei entender o seu universo social, como afirma Ellen Woortmann (2004, p. 141),

Para entender o mundo camponês é necessário realizar o que GEERTZ (1975) chamou de “descrição densa”, é preciso acompanhar o sitiante na roça. É preciso se colocar na situação de aprendiz e deixar claro que *“aqui o senhor é meu professor. Por favor, me explique o trabalho na roça e desculpe alguma pergunta boba”*.

A presente dissertação está dividida em três capítulos. No primeiro capítulo, “A chegada do Negro na Fazenda São Domingos: Tempo, Espaço e Memória”, trabalho com a noção de temporalidade, não com a mera intenção de apresentar cronologicamente os dados históricos, mas sim de, a partir deles, pensar o tempo como um elemento para a observação do real. Para Maurice Halbwachs, os eventos históricos devem deixar de ser vistos apenas como situados em uma linha do tempo para serem problematizados em função de um contexto mais amplo de rupturas, transformações sociais e mudanças culturais. A memória, para ele, está ligada a processos históricos mais amplos (HALBWACHS, 2004).

Sendo assim, este capítulo está dividido em três partes: A primeira, “As Comunidades Negras no Estado de Goiás”, busca contextualizar o processo de colonização do estado de Goiás, o tráfico de escravizados, a formação do campesinato negro e a construção territorial do quilombo, a partir de memórias, documentos e bibliografia selecionada. A segunda, “Resumo Histórico do Município de Cavalcante”, apresenta uma breve introdução à história do município que, em diferentes épocas, englobava a região onde se localiza o quilombo São Domingos. A terceira parte, “A Origem da Comunidade Quilombola São Domingos”, desenvolve, a partir de depoimentos de seus moradores, a construção de seu território, partindo dos primeiros negros trazidos para trabalhar na antiga Fazenda São Domingos até os dias de hoje.

Analiso, por um lado, a história escrita sobre a colonização do estado de Goiás e a introdução do escravizado negro nesse estado como uma história cultural. Por outro, compreendo a construção do território São Domingos a partir da história oral de sua comunidade também como uma história cultural. Ambas as histórias são ordens culturais distintas, que possuem modos próprios de produção histórica. Como afirmou Sahlins (1990): “*Culturas diferentes, historicidades diferentes*”.

O segundo capítulo, intitulado “Os Troncos da Terra de Memória”, tem como foco central a organização social da comunidade quilombola São Domingos e a relação entre memória, território e pertencimento. Ele parte do conceito de que a terra não é apenas um espaço físico, mas um lugar de memória (HALBWACHS, 2004), onde a história dos ancestrais e as narrativas sobre parentesco e identidade são continuamente atualizadas.

O capítulo está estruturado em duas partes: A primeira, “Organização Social da Comunidade São Domingos”, busca explorar alguns aspectos da organização social da comunidade, o parentesco e as categorias de pertencimento — os “de dentro” e os “de fora”

—, encontradas também em muitas outras comunidades, como as de Olhos d'Água e Lagoa da Mata, descritas por Cardel (1992) e Woortmann E. (1995), respectivamente. Na segunda parte, “Manifestações Culturais e Religiosas do Quilombo São Domingos”, faço uma descrição das festas de cunho religioso realizadas no quilombo, como a Folia de Santos Reis, a Folia de São João e a Folia de São Sebastião, que são rituais de interação que agrupam pessoas por interesses comuns.

O terceiro e último capítulo, “Campesinidade do Quilombo São Domingos”, aborda a relação entre a comunidade quilombola e sua territorialidade, destacando como as práticas produtivas e os saberes tradicionais estruturam sua identidade. A campesinidade na comunidade não se limita às atividades agrícolas, mas envolve também um modo de vida que reforça laços de parentesco, solidariedade e resistência frente aos desafios fundiários. Dessa forma, o capítulo está estruturado em duas partes: A primeira, “Organização Territorial e Modos de Produção”, evidencia a relação entre terra, trabalho e família. A segunda, “Memória, Território e Resistência Quilombola”, trata das transformações históricas do território e dos desafios enfrentados pelos quilombolas para garantir sua permanência.

Proponho, então, investigar a construção do processo histórico deste grupo social, analisando os principais elementos que contribuíram para sua configuração ao longo do tempo. Busco compreender a transição de uma identidade camponesa para uma identidade quilombola, destacando os fatores sociais, culturais e históricos que impulsionaram essa transformação. Essa mudança não se dá de forma linear ou homogênea, mas por meio de um complexo processo de ressignificação, no qual memórias coletivas, práticas produtivas, relações de parentesco e lutas pelo território desempenham um papel central.

A investigação se ancora na noção de limite étnico, entendido como um elemento fundamental na definição e na autoafirmação do grupo, diferenciando-o de outros contextos rurais e reforçando sua especificidade enquanto comunidade quilombola. Além disso, em diversas partes desta dissertação, incorporo a temática da memória, pois o “*trabalho da memória*” não apenas preserva e atualiza a trajetória coletiva, mas também opera como um eixo estruturante da campesinidade quilombola, fortalecendo vínculos identitários e possibilitando a construção de um discurso próprio sobre pertencimento e ancestralidade.

O NASCER DO MUNICÍPIO DE CAVALCANTE-GO: ONDE SÃO DOMINGOS SE ENCONTRA

Este capítulo tem como objetivo apresentar um panorama socio econômico da comunidade quilombola de São Domingos, localizada no município de Cavalcante, Goiás. Serão abordados aspectos como sua formação, características, localização, demografia, condições sociais e infraestrutura. Em seguida, o município de Cavalcante será analisado com foco em sua fundação, seus principais atores históricos e as relações estabelecidas com regiões vizinhas. Além disso, serão apresentados dados censitários sobre a demografia, a socioeconomia e a questão fundiária da região.

Descrição do Município de Cavalcante

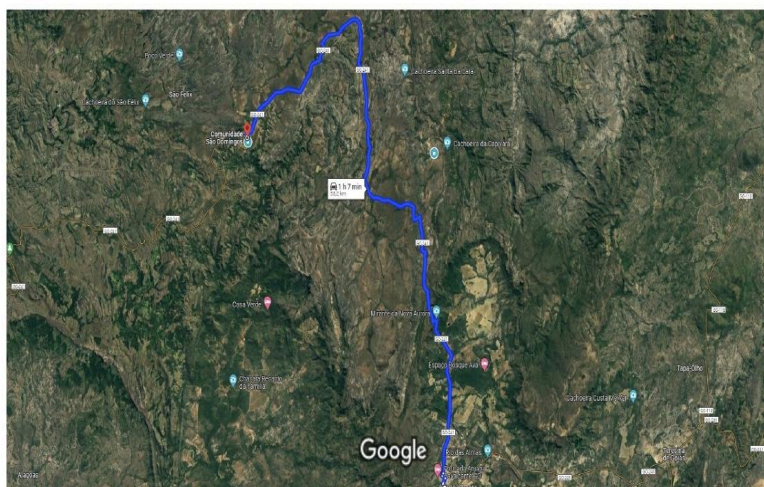
Cavalcante é um município brasileiro situado no estado de Goiás, ao norte da Chapada dos Veadeiros, a aproximadamente 500 km da capital estadual, Goiânia, e a 320 km de Brasília. Em 2023, a extensão da área do município era de 6. 948,78 km², limitando-se aos seguintes municípios: Alto Paraíso de Goiás, Colinas do Sul, Minaçu, Monte Alegre de Goiás e Teresina de Goiás. Conforme Souza Vilmar Costa (2013),

Cavalcante é uma das cidades históricas de Goiás. Com uma população de aproximadamente 10.000 habitantes, surgiu em 1740, como vila, fundada por Diogo Teles Cavalcante, numa região cercada por morros e serras, conhecida pela grande quantidade de ouro, explorada durante muitos anos. (COSTA, 2013. p. 53).

Figura-1: Entrada do Município de Cavalcante



Mapa nº 1- localização da comunidade São Domingos no município de Cavalcante



Fonte: Trabalho de Campo 2024

A Comunidade São Domingos está localizada a 57 km da sede do município. Em todo o território municipal, destacam-se diversas atrações turísticas, incluindo cachoeiras como a do Rio Prata de Santa Bárbara, da Capivara, além das várias quedas d'água na Fazenda Veredas e a imponente Ponte de Pedra. A região abriga atualmente mais de 120 cachoeiras registradas, além de belos mirantes, cavernas e um grande potencial para o turismo de aventura. Muitas dessas paisagens naturais ainda permanecem intocadas e inacessíveis ao público, não sendo frequentadas por turistas (COSTA, 2013).

Neste momento, o município destaca-se pela presença das comunidades quilombolas. Conforme o Censo Demográfico de 2022 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), Cavalcante é a terceira cidade do país com a maior proporção de habitantes quilombolas, representando 57% da população local.

De acordo com o Censo Demográfico de 2010 do IBGE, Cavalcante, em Goiás, apresentava uma população total de 9. 286 habitantes, dos quais 4. 915 eram do sexo masculino (52,33%) e 4. 371 do sexo feminino (47,67%). Dentre a população, 83,55% é negra, sendo 28,44% preta e 55,1% parda; 0,36% indígena, 12,6% branca e 3,40% amarela. A distinção entre as áreas urbana e rural era a seguinte:

→ Área Urbana: 4. 715 habitantes (50,79%)

→ Área Rural: 4. 571 habitantes (49,21%)

No Censo Demográfico de 2022, o IBGE contabilizou uma população total de 9.589 habitantes, sendo que 3.367 pessoas se autodeclararam pretas, representando 35,14% da população municipal, com uma densidade populacional de 1,38 habitantes por quilômetro quadrado. No entanto, até o presente momento, os dados pormenorizados sobre a distribuição da população entre as áreas urbana e rural para 2022 não foram divulgados. Consequentemente, para adquirir informações atualizadas a respeito dessa distribuição, é imprescindível aguardar a divulgação dos dados completos do Censo 2022 pelo IBGE. Para 2024, a estimativa é que a população tenha crescido para 9.721 habitantes⁸.

Acredita-se que a primeira ocupação de Cavalcante ocorreu em São Félix, onde existia uma mina de ouro e cerca de 9 mil trabalhadores por volta de 1722 (COSTA, 2013).

Tendo-se algum mapa antigo de Goiás-Tocantins sob os olhos, pode-se verificar com clareza e uma lógica impressionante o formato linear e ganglionar da rede de arraiais e vilarejos coloniais pontuando os caminhos que levavam a Vila Boa (cidade de Goiás), Cuiabá, Trayras (Tupiraçaba, hoje distrito de Niquelândia), Cavalcante, Arraias, Natividade e Porto Real. (TEIXEIRA, 2006. p.22).

O arraial de São Félix aparenta ter sido bastante significativo, pois suas menções aparecem em diversos registros. Ouvi relatos de moradores mais antigos da região que afirmam que esse arraial era extremamente populoso e grande, com um número considerável de pessoas. Entretanto, a chegada de um padre negro trouxe descontentamento, e muitos moradores se mostraram hostis à sua presença. Em algumas narrativas, ele teria sido assassinado; em outras, apenas expulso e forçado a deixar o local.

Entre os 9.589 habitantes que participaram do Censo do IBGE em 2022, a renda média mensal dos trabalhadores formais de Cavalcante é de cerca de 2 salários mínimos, o que equivale a aproximadamente R\$ 2.400,00. Esse valor é inferior à média do estado de Goiás, que é de R\$ 3.000,00. No município, há 1.259 pessoas empregadas, o que representa 13,14% da população. Embora os dados sobre a quantidade de pessoas sem rendimento mensal não estejam disponíveis nos resultados preliminares do censo, as informações mencionadas já oferecem algumas perspectivas. De acordo com o relatório “Desenvolvimento Social na cidade de Cavalcante/GO”, elaborado pelo ChildFund Brasil, cerca de 67% da população local vive com até meio salário mínimo por mês. Adicionalmente,

⁸Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/go/cavalcante/panorama>.

o Índice de Desenvolvimento Humano Municipal (IDHM) de Cavalcante é considerado baixo, tendo sido registrado em 0,584 no ano de 2010⁹.

A atividade laboral predominante documentada no município é a agricultura, pecuária, produção florestal, pesca e aquicultura (32,88%), seguida pela administração pública, defesa e seguridade social (10,02%); construção e educação, ambas com 8,48%, serviços domésticos com 8,35%, atividades mal especificadas com 4,1% e todas as demais atividades indicadas pelo IBGE somam juntas 27,69% (IBGE, 2010).

Conforme os dados do IBGE de 2022, o PIB per capita de Cavalcante foi de R\$39.322,37, um número que ultrapassa a média do estado de Goiás, fixada em R\$37.400,00. Quando analisado em relação a outros municípios goianos, Cavalcante ocupava a 90ª posição entre 246 municípios do Estado e a 1477 entre 5570 municípios no Brasil. Já em 2023, o percentual de receitas externas alcançou 85,84%, posicionando a cidade na 78ª colocação entre os municípios goianos e em 2871 no total nacional. Naquele ano, o valor total das receitas confirmou-se em R\$38.009.913,76 (x 1000), enquanto as despesas empenhadas totalizaram R\$56.162.663,81 (x 1000). Isso posicionou Cavalcante nas colocações 147 e 98 entre os 246 municípios do estado, e nas posições 4207 e 2939 entre todos os 5570 municípios do país.

Cavalcante oferece diversos serviços públicos de saúde para atender às necessidades de sua população. A Secretaria Municipal de Saúde é o órgão responsável pela coordenação dessa atividade de saúde. Entre as unidades de saúde disponíveis no município, destaca-se a Unidade Básica de Saúde (UBS) II, situada na Rua Guilhermino Magalhães, S/N, no centro Cavalcante. O horário de funcionamento é de segunda a sexta-feira, das 7h às 11h e das 13h às 18h. Além disso, o município conta com o Centro de Atenção Psicossocial Quinca Ferreira (CAPS I), que oferece suporte especializado em saúde mental para a comunidade.

De acordo com o IBGE de 2022, a taxa média de mortalidade infantil no município é de 13,7 para cada 1.000 nascidos vivos. As internações ocasionadas por diarreias totalizam (não há dados) para cada 1.000 habitantes. O município conta com um necrotério, que é o Cemitério Municipal de Cavalcante. Segundo a Dona Deuselina Francisco Maia de Sousa, de 66 anos,

⁹ Esses indicadores sugerem que uma parcela significativa da população enfrenta desafios econômicos, possivelmente incluindo aqueles sem rendimento mensal. Para adquirir informações mais recentes e específicas acerca da distribuição de renda e do número de indivíduos sem rendimento em Cavalcante, é aconselhável aguardar a divulgação integral dos resultados do Censo de 2022 pelo IBGE ou consultar investigações socioeconômicas mais atuais conduzidas na região.

Eu não consigo te dizer quantos cemitérios existem no município, pois varia muito. Às vezes, em uma mesma região, podem haver dois ou três cemitérios, já que a área é bastante extensa. Por exemplo, uma pessoa pode ter um cemitério aqui e, a cerca de 10 quilômetros, 4 ou 6 quilômetros adiante, pode haver outro. Normalmente, esses locais são chamados de Campo Santo, que é o termo que conheço para os cemitérios dentro do quilombo. É a expressão mais usada e não cemiterio.

A educação em Cavalcante é administrada pela Secretaria Municipal de Educação, que implementa políticas educacionais em conformidade com o Plano Municipal de Educação. O município dispõe de diversas instituições de ensino, englobando escolas públicas e privadas. Entre as escolas públicas, destacam-se: Pré-Escolar David José Vidal, Escola Municipal Santo Antônio, Escola Municipal Choco, Escola Municipal Morro Encantado e Escola Municipal Corrente. No setor privado, a Escola Janela se apresenta como uma instituição comunitária que oferece educação transformadora para crianças de 3 a 10 anos. Recentemente, a Escola Joselina Francisco Maia, situada na comunidade Kalunga Engenho II, foi reconhecida como uma das 150 melhores escolas do país, representando uma significativa conquista para a educação local¹⁰.

Ademais, o Governo de Goiás tem investido em programas educacionais direcionados às comunidades quilombolas, incluindo a Comunidade Quilombola São Domingos, promovendo a inclusão e o desenvolvimento educacional nessas áreas. Essas iniciativas refletem o compromisso de Cavalcante em aperfeiçoar a qualidade da educação e promover o desenvolvimento integral de seus alunos.

Em 2010, a taxa de escolarização de crianças de 6 a 14 anos era de 92,9%. Em comparação com outros municípios do estado, ocupou a posição 240 de 246. Já na comparação com municípios de todo o país, ficou na posição 5.342 de 5.570. Em relação ao Índice de Desenvolvimento da Educação Básica (IDEB), no ano de 2023, o IDEB para os anos iniciais do ensino fundamental na rede pública era 4,8 e para os anos finais, 4,7. O total de matrículas no ensino fundamental na rede pública era de 1.635 e no ensino médio 378 (IBGE, 2023).

De acordo com o IBGE de 2010, O ambiente do município exibe 15% de residências com sistema de esgotamento sanitário apropriado, 45% de residências urbanas em vias

¹⁰ As informações foram extraídas em: <https://cavalcante.go.gov.br>. Acessado no dia 05 de Janeiro de 2025.

públicas com vegetação e 0% de residências urbanas em vias públicas com urbanização apropriada (presença de bueiro, calçada, pavimentação e meio-fio).

A problemática fundiária no município de Cavalcante está envolta por desafios históricos relacionados à posse e à regularização de terras, especialmente nas áreas habitadas pelas comunidades quilombolas Kalunga e São Domingos. A configuração fundiária é caracterizada por uma concentração considerável de terras em grandes propriedades rurais. Pesquisas apontam que cerca de 80% das terras do município estão sob controle de latifúndios, apesar de estes representarem aproximadamente 21,4% do total de imóveis rurais (SILVA, 2023).

Em 28 de maio de 2021, foi inaugurado em Cavalcante o Escritório de Regularização Fundiária do Estado, visando acelerar o processo de titulação de terras para os residentes locais. O governo de Goiás, por intermédio da Agência Goiana de Assistência Técnica, Extensão Rural e Pesquisa Agropecuária (Emater), implementou ações na localidade de São José, em Cavalcante, para orientar os agricultores acerca do processo de regularização fundiária. Muitos foram contemplados há décadas com títulos de propriedade de suas terras, fundamentais para o acesso a políticas públicas e financiamentos¹¹.

Entre os dias 29 e 31 de outubro de 2024, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) efetuou uma reintegração de posse de áreas totalizando 10 mil hectares dentro do território quilombola Kalunga, abrangendo os municípios de Cavalcante, Monte Alegre e Teresina de Goiás. As propriedades Moleque, Fonte das Águas e Panorama foram restituídas à comunidade Kalunga, beneficiando aproximadamente 400 famílias. Essas áreas serão destinadas ao turismo sustentável e ao extrativismo de frutas nativas do Cerrado.

O governo de Goiás, por meio da Agência Goiana de Assistência Técnica, Extensão Rural e Pesquisa Agropecuária (Emater), realizou ações no povoado de São José, em Cavalcante, para orientar os agricultores sobre o processo de regularização fundiária. Muitos foram apreciados há décadas pelos títulos de propriedade de suas terras, essenciais para o acesso a políticas públicas e financiamentos. Atualmente, no município de Cavalcante, especificamente no território quilombola São Domingos, enfrenta dificuldades para a aquisição e a regularização de sua terra.

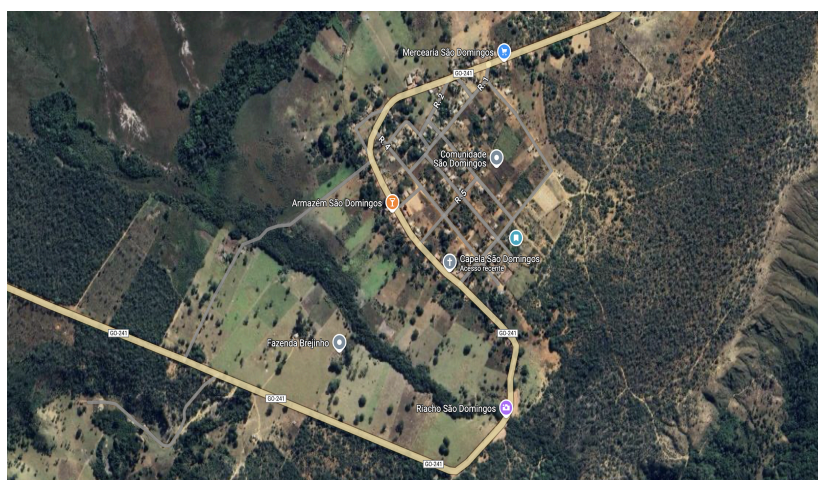
¹¹ As informações foram extraídas em: <https://www.emater.go.gov.br>. Acessado no dia 05 de Janeiro de 2025.

Comunidade Quilombola São Domingos

A Comunidade Quilombola São Domingos está localizada a 57 km da sede municipal e mantém vivas suas tradições e modos de vida. Seu acesso se dá pela rodovia GO-241, um caminho de terra que, durante o período chuvoso, torna-se desafiador devido ao acúmulo de lama, conforme relata o senhor Adiro Soares de Sousa¹², de 65 anos,

Quando sai de Cavalcante você vem direto. Aí, você sobe a serra depois de passar duas pontes, a última ponte encontra a primeira placa que vai para Engenho-II. Aí, vira para esquerda e segue para frente a 15 km encontra a segunda placa de São José. Aí vira para direita e segue estrada até aqui, no início do povoado tem um mercado. A estrada é de terra, quando chove só tem lama.

Mapa nº 2- Território da comunidade São Domingos



Fonte: Trabalho de Campo 2024

Na chegada ao povoado, alguns marcos auxiliam na orientação dos visitantes, como a Fazenda Ulissia, situada a cerca de 300 metros da entrada, e o Mercadinho São Domingos, primeiro comércio da comunidade, inaugurado em 2024. A abertura desse estabelecimento representa um avanço significativo para os moradores, que antes precisavam percorrer longas distâncias até Cavalcante ou até o município de Formosa/BA para suprir suas necessidades básicas. Além disso, a rodovia GO-241 atravessa a comunidade, ligando-a a outras

¹² Entrevista realizada no dia 11 de Setembro de 2024.

localidades, como Minaçu, reforçando sua importância para a mobilidade e o desenvolvimento local.

Conforme podemos observar na *figura-2*, na frente do estabelecimento fica a rodovia GO-241 que sai da sede de Cavalcante, atravessa o povoado e vai até o município de Minaçu.

Figura-2: Mercadinho São Domingos



Nesse povoado, o qual é o centro do quilombo São Domingos, os quilombolas lutam pela sobrevivência e manutenção do seu território, que lhe foi deixado pelos seus antepassados, fruto de uma longa história da escravidão, que acompanhou essa comunidade, como veremos no capítulo 1.

O território do quilombo São Domingos limita-se com a comunidade quilombola Engenho-II, que faz parte do território Quilombola Kalunga, além de estar próximo da comunidade São José, que mantém laços estreitos de parentesco com São Domingos e com os Kalunga. São Domingos é composta por seis povoados: Katingueiro (também conhecido como Tiririca), Tatu, Francês, Santa Rita, Tabatinga e Engenho-III, totalizando uma extensão de 54.968,3743 hectares (RAMALHO, 2018¹³).

De acordo com a Associação Quilombola São Domingos (AQSD), em 2024, a população dentro do território é composta por 880 pessoas, sendo 550 homens e 330 mulheres. A comunidade de São Domingos possui um total de 220 habitações, das quais 140 estão localizadas na sede de São Domingos, sem contar os povoados. Além dessas 880

¹³ Este estudo foi desenvolvido com base nos arquivos do Projeto 9.000/2005, estabelecido por meio de parceria entre o INCRA SR-28 e a Agência Rural do Estado de Goiás. Os documentos encontram-se arquivados no Acervo Quilombola São Domingos, localizado no município de Cavalcante-GO. O responsável técnico pelo projeto é José Luiz de Lima Ramalho Luiz de Lima Ramalho.

peças residentes na comunidade, há moradores fora dela, embora o número exato não seja conhecido; todos pertencem ao quilombo São Domingos. Segundo o Senhor Moisés Paulino da Costa¹⁴, de 32 anos

Esse povoado tem muita gente morando por aí, que a gente nem sabe quantos são, mas todos são daqui e conhecemos. Outros moram em Goiânia, outros moram em Brasília, onde o senhor vem, outros moram em Cavalcante. Tem gente por aí, todos são, quilombos são domingos.

Das 880 pessoas que habitam o quilombo São Domingos, 120 são crianças com idades entre 0 e 14 anos. Para compreender a quantidade de pessoas acima de 16 anos, em 2024 foram registrados 320 eleitores que participaram das eleições para a Prefeitura e para a Câmara de Vereadores. O território é composto por 220 famílias, equivalente ao número de residências existentes na totalidade da região (AQSD, 2024)¹⁵.

O território de São Domingos enfrenta, atualmente, ocupações ilegais por pessoas que não pertencem a esse grupo. Esse quilombo é constituído por pequenos agricultores que cultivam a terra para sua subsistência, embora o espaço disponível seja insuficiente para garantir sua reprodução tanto física quanto cultural. A divisão sexual do trabalho, que anteriormente atribuía ao homem a função produtiva e à mulher a esfera doméstica, já não corresponde à realidade dessa comunidade. Observa-se um aumento significativo da participação feminina, incluindo mulheres casadas, em diversas atividades econômicas essenciais para a manutenção do grupo familiar.

O trabalho doméstico deixou de ser a única responsabilidade da mulher. Mesmo em contextos rurais, suas atribuições extrapolam o espaço doméstico e o quintal. Com a saída do homem para o trabalho fora do sítio, a mulher passou a assumir grande parte das atividades que antes eram desempenhadas por ele. Em algumas situações, ambos os cônjuges necessitam trabalhar fora da propriedade familiar, uma vez que a área disponível para cultivo é insuficiente para garantir o sustento do núcleo familiar. Segundo Dona Valdei Soares de Sousa¹⁶, de 44 anos,

¹⁴ Presidente da Associação Quilombola São Domingos (AQSD). Entrevista realizada no dia 26 de Janeiro de 2025.

¹⁵ É importante ressaltar que essas informações foram disponibilizadas pela Associação Quilombola São Domingos (AQSD).

¹⁶ Entrevista realizada no dia 13 de Setembro de 2024.

Aqui na nossa comunidade, muita coisa mudou. As mulheres já não dependem só da terra, do quintal ou da roça, até porque hoje quase não tem mais roça. O pessoal tomou praticamente todas as terras. Agora, muitas mulheres trabalham na escola aqui do povoado. Desde que abriram essa escola, a maioria delas conseguiu emprego lá. Só não trabalha quem não tem estudo, porque, infelizmente, não tem muita gente aqui que teve oportunidade de estudar. Hoje, várias mulheres da comunidade trabalham na escola, principalmente cozinhando para as crianças. É aquela merenda que dão todos os dias. Elas também cuidam da limpeza e da organização da escola. Já os homens, muitos acabam trabalhando nessas fazendas dos fazendeiros que invadiram nosso território. Não tem muita escolha. Tem que fazer uma diária para ganhar uns 100 conto e outros continuam cuidando de roças para aqueles que ainda não perderam. É assim que está hoje.

Figura-3: A família do Sr. Fidelino raspando mandioca¹⁷.



No território quilombola, o trabalho agrícola realizado nas roças familiares constitui a principal atividade econômica das famílias. Nessas roças, cultiva-se uma diversidade de gêneros alimentícios, incluindo milho, feijão, abóbora, cana-de-açúcar, batata-doce, melancia, banana, mandioca e pimenta. A produção é destinada, predominantemente, ao autoconsumo, enquanto uma parte é reservada como semente para o próximo plantio, e o excedente é comercializado na sede do município de Cavalcante.

Além da dimensão econômica e alimentar, a produção agrícola também desempenha um papel social, visto que parte dos alimentos é distribuída entre familiares em situação de maior vulnerabilidade que residem fora da comunidade. Paralelamente às atividades agrícolas, observa-se a prática da criação de animais, como galináceos, algumas cabeças de

¹⁷ A presente fotografia foi tirada no dia 27 de Setembro de 2024.

gado e suínos. Esses animais são, em sua maioria, destinados ao consumo doméstico; no entanto, em momentos de necessidade financeira, algumas dessas criações são vendidas, contribuindo para a sustentabilidade econômica das famílias quilombolas.

Neste quilombo, a regra predominante de residência é a “matrilocalidade temporária”, na qual o homem, após o casamento, deixa a casa paterna para residir com a família da esposa até que possua condições financeiras para construir sua própria moradia. Além desse padrão, há também casos em que homens oriundos de outras localidades, ao se casarem com mulheres pertencentes à comunidade, passam a residir na casa dos pais da esposa.

As famílias nesse contexto são extensas¹⁸ e estruturadas a partir de laços de parentesco, sendo subdivididas em unidades nucleares compostas por pai, mãe e filhos, que compartilham um mesmo espaço residencial dentro de sítios familiares comuns. Essas unidades nucleares formam redes familiares interconectadas, cuja continuidade genealógica é assegurada por uma família mais antiga. Essa família, por sua vez, desempenha um papel central na preservação da memória coletiva, funcionando como elo entre as gerações e sendo responsável pela transmissão dos saberes e tradições familiares.

Cada núcleo familiar, que compõe a Comunidade Quilombola São Domingos, possui um pedaço de terra, caracterizado aqui como “sítio”. A união dos núcleos compõe o atual território quilombola. Nesse sentido, afirma O’Dwyer (1995: 2),

No que diz respeito à territorialidade desses grupos, a ocupação não é feita em termos de lotes individuais, predominando seu uso comum. A utilização dessas áreas obedece a sazonalização das atividades, seja agrícola, extrativista ou outras, caracterizando diferentes formas de uso e ocupação dos elementos essenciais ao ecossistema, que tomam por base laços de parentesco e vizinhança, assentados em relações de solidariedade e reciprocidade.

Neste quilombo, cada núcleo familiar tem seu sítio, o espaço é caracterizado por uma casa com três cômodos¹⁹, dois quartos são direcionados para dormitório e uma dispensa, onde normalmente guardam vários itens do seu dia-a-dia, e uma sala. As casas são compostas

¹⁸ Segundo Woortmann K. (1998), a família extensa é composta por duas ou mais famílias nucleares unidas por laços consanguíneos. Nesse contexto, o arranjo residencial é caracterizado pela coabitação de múltiplas famílias nucleares consanguíneas em um mesmo espaço, comumente denominado sítio.

¹⁹ Depende do número que compõe a família.

por uma família e o número das pessoas que moram na casa depende; algumas casas, em que eu apliquei questionários²⁰, possuem até 5 pessoas por família.

As paredes da sala, em algumas casas, fixam fotos dos seus entes queridos, que já perderam a vida ou fotos de crianças, que algumas já se tornaram pessoas adultas. As fotos na parede fazem parte das memórias acionada por cada família, seja para se lembrar da história do núcleo familiar ou do povoado.

No espaço construído em frente da casa principal, no quintal, cerca de 1 metro de distância aproximadamente, constroem uma cozinha e o banheiro fica a cerca de 4 metros de distância entre a casa e a cozinha. O espaço do sítio também é composto por uma capoeira para criação de porco, galinha e o resto do espaço é aproveitado para fazer roça de quintal. Nesse quilombo, cada casa tem no seu quintal um espaço para plantação.

As casas dessa comunidade são feitas de parede do tijolo do adobe, o reboco interno e externo cimento de areia, o piso é cimentado e o alicerce é na base de pedra. Existem algumas casas atualmente no povoado que foram rebocadas de cimento somente nas margens das janelas e portas, porque são regiões que precisam estar fortificadas para segurar a janela e porta, já que o adobe não seguraria por muito tempo, enquanto outras casas são feitas de adobe até o reboco. Em algumas casas dessa comunidade, o telhado é coberto de palha e madeira; zincos e outras telhas de fibrocimento e madeira. Como pode se observar na *figura-4*.

Figura-4: Casa do Sr. Fidelino Eustáquio



²⁰ Não apliquei o inquérito em todas as casas, por isso, não trago cálculo total que compõem cada núcleo familiar dessa comunidade. Portanto, o número de pessoas apresentadas é referente às casas onde foi aplicado o questionário.

Os materiais da cozinha (panela, pratos, talheres...); alimentos e água ficam guardados no interior da cozinha. Nesse quilombo, prepara-se duas garrafas térmicas, uma de café e outra de chá. As visitas quando chegam são recebidas e levadas para a cozinha, onde são oferecidas chá ou café para tomar. O piso da cozinha é de terra batida, como pode se observar na *figura-5* abaixo,

Figura-5: Cozinha da Dona Almerinda Ferreira



Aspecto importante desse quilombo: quem convida para cozinha é a esposa, a Dona da casa. Os homens recebem as visitas e levam para a sala, aguardando a voz da mulher autorizar entrar na cozinha. Por outro lado, essa autorização significa ter algo para se comer ou para se oferecer à visita.

As paredes das cozinhas dessa comunidade são construídas de tijolo de adobe e não são rebocadas; no interior da cozinha uma parte das paredes que fica ao lado fogão é coberta de pano e por cima são fixadas as panelas para não ter acesso à poeira da parede. Em algumas casas, as paredes da cozinha são rebocadas de cimento e piso também. Em São Domingos, se usa fogão “*Caipira*²¹” e fogão a gás, porém, maioritariamente usa-se fogão *Caipira* para a preparação dos alimentos. O fogão *Caipira* funciona à base de lenha, conforme Dona Almerinda Ferreira, de 73 anos,

Nós construímos a casa separada da cozinha para evitar que a fumaça não entre nos quartos, porque pode cheirar a roupa e a casa toda, até mesmo quando pegar fogo. Como pode ver, a gente usa fogão *Caipira* e tira muita fumaça, porque funciona com pedaços de madeira, que nós apanhamos na

²¹ Fogão à lenha.

mata quando cai de uma árvore e usamos para cozinhar. Eu uso fogão a gás para fazer café ou chá para visita, porque não é bom para fazer comida, não coze bem e a comida fica estranha.

A construção da cozinha separada da casa está associada à prevenção de fumaça, porque pode poluir o interior da casa devido ao uso de fogão à lenha. Normalmente, as lenhas são retiradas no cerrado após uma parte da árvore secar e cair para ser utilizada. Para essa comunidade quilombola, o fogão a gás é utilizado quando se recebe uma visita e, muitas das vezes, para preparar alimentos rápidos, como café e chá. Mas quando se prepara as refeições da casa, usa-se fogão à lenha, ver a *figura-6*.

Figura-6: Fogão Caipira



Este fogão tem uma entrada no meio onde são introduzidas as lenhas, após ser aceso o fogo, na parte de cima, como se fosse uma grelha, é deixada a panela em utilização. O fogão é composto por duas bocas normalmente, nas extremidades do fogão são deixadas panelas com refeições que já estão prontas para serem servidas. Cada panela é composta de alimentos diferentes como, macarrão, feijão, arroz, carne (seja de gado, galinha ou porco) e salada. Essa alimentação não é fixa, ela varia diariamente.

Cada refeição do dia é acompanhada de suco natural, feito de frutas da localidade que aparecem em épocas do ano. Os meses de agosto e setembro são épocas de tamarindo; caju²², de outubro até novembro predomina a fruta pequi; manga e abacate têm nos meses de

²² Por ser frutas do cerrado que predomina no tempo da seca.

junho ou dezembro²³. O limão, em São Domingos, tem em todas as épocas do ano, a maioria das casas dessa comunidade se planta nos seus quintais.

O lixo produzido nesse povoado é queimado no buraco ou no terreno no quintal das casas. Existem lugares específicos escolhidos por cada família para queimar o seu lixo e normalmente acontece no fundo do quintal, distante da casa e cozinha. Com relação às instalações sanitárias, cada casa possui um buraco e o esgoto da casa vai diretamente para fossa e sumidouro.

A respeito das questões de saúde nesse quilombo, atualmente não tem um Posto de Saúde que possa responder os problemas de saúde das pessoas desse povoado. Nessa comunidade, quando as pessoas estão doentes, vão para a cidade de Cavalcante; alguns, dependendo da gravidade da doença, vão para Goiânia ou Brasília. Como explica o Sr. Paulino da Costa²⁴, 70 anos,

Quando ficava doente, quem não morria tinha que ir para Cavalcante na rede. Os homens tinham que sair com a pessoa caminhando até Cavalcante, porque antigamente não tinha estrada e nem carro, carregava a pessoa na rede. Aqui tem um postinho de saúde com 23 salas, que o pessoal não terminou até hoje, já passaram 12 anos desde que parou. Aqui cura as doenças com cascas de paus ou vai para Cavalcante, porque tem cascas de paus que são boas em remédios, as doenças mais simples como dor de cabeça, febre, barriga podem curar, mas se ser doenças grande tem que sair para Cavalcante, Goiânia e outros chegam até Brasília.

Devido à ausência do Posto de Saúde no território de São Domingos, as doenças como dor de cabeça, dor de barriga e febre são tratadas dentro da comunidade com remédios de cascas de paus. Por outro lado, antes da construção da estrada, as pessoas doentes eram levadas na rede²⁵ e percorriam longas horas a pé para chegar no Hospital Municipal de Cavalcante; alguns morriam pelo caminho porque não tinha carro.

Atualmente, com a construção da estrada rodovia estadual GO-241, que passa pelo território e vai até ao município de Minaçu, tem se permitido a circulação de carros dentro do povoado de São Domingos, assim, as pessoas doentes conseguem chegar a tempo em

²³ Depende do mês que começar a chuva.

²⁴ Entrevista realizada no dia 13 de Setembro de 2024.

²⁵ Se usava dois paus de madeira e a rede, o corpo da pessoa doente era colocado no meio da rede. Os paus eram carregados nos ombros pelos homens.

Cavalcante. Como alguns membros da comunidade já têm carros, esses, muita das vezes, têm ajudado a levar os doentes para o hospital.

No entanto, na comunidade de São Domingos, tem uma obra inacabada de um Posto de Saúde avaliada em 500 mil reais, tendo como seu financiador o Ministério de Saúde. Essa obra tem 25 salas e foi paralisada em 2012. A sua construção não terminou até esse momento e estima-se que já se passaram 12 anos desde a sua paralisação.

O conhecimento que as pessoas desta comunidade têm inerente à paralisação da obra é que o empreiteiro responsável pela construção fez um orçamento e o valor investido não foi suficiente. Há outras abordagens que dizem que o valor investido foi desviado pela Prefeitura de Cavalcante da época, o que não permitiu a sua finalização. Conforme expõe o Sr. Moises Paulino²⁶, de 32 anos,

Pois é, meu amigo, o que eu tenho pra falar pra você é que o problema foi, para meu pensar, eu acho que é verba desviada, entendeu? Para meu entendimento é verba desviada, porque eles pararam a obra sem falar direito o motivo, mas acredito que diz que a verba não deu, aí não completou o trabalho, mas a verba que estava era de quinhentos e poucos mil. Não é possível, quer dizer, gastar essas verbas de quinhentos e poucos mil e não deu para terminar a obra. Acredito eu que dava pra terminar. Aí parou, Eu sei que o empreiteiro foi de São João da Aliança, de Formosa. Agora o que ele fez com a emenda do dinheiro, eu não sei.

Como podemos ver, a obra na *figura-7*: Posto de Saúde de São Domingos



²⁶ Entrevista realizada no dia 13 de Setembro de 2024 com o Presidente da Associação da Comunidade Quilombola de São Domingos. Portanto, sobre a AQSD irei desenvolver mais na frente.

Com relação aos partos, as mulheres dessa comunidade têm tido seus filhos na maternidade de Cavalcante, mas à maioria das mulheres seus partos acontecem dentro do povoado de São Domingos, nas suas casas. As mulheres mais velhas da comunidade, devido à sua vasta experiência, são as parteiras que fazem o processo do parto. Como explica Dona Valdei Soares de Sousa²⁷, de 44 anos,

Aqui as mulheres para ganhar bebê primeiramente era Deus e depois avó minha Ramira, porque era parteira e teve filhos, ela pegou mais de 190 meninos. Quantas pessoas morreram no parto, quantas crianças nasceram e não sobreviveram e outras pessoas morreram doentes, porque não tinha estrada para a pessoa ir a Cavalcante. Às vezes, saía uma pessoa com burro ou cavalo para comprar remédio e quando voltava, não conseguia socorrer, a pessoa morria, era sofrido aqui.

Os partos nessa comunidade são assistidos pelas mulheres mais velhas que já passaram pela experiência. Dona Ramira Soares de Sousa²⁸ foi uma das mulheres mais velhas da comunidade, que ajudou muitas outras mulheres na realização do parto nesse povoado de São Domingos. Ela morreu aos 90 anos de idade, era considerada a parteira da comunidade e sua família era descendente dos bandeirantes.

Nesse sentido, após a morte do Chico Bandeira em 1995, a Dona Ramira, sua filha, passou a cuidar da casa mais antiga desse território quilombola, deixada pelos seus avós. Ainda em vida, a Dona Ramira fazia parto das mulheres da comunidade na antiga casa dos seus avós.

Por outro lado, a casa serviu de espaço para disciplinar os adolescentes, que se envolviam em brigas na comunidade, porque havia um cativeiro onde eram mantidos os negros escravizados, na época do colonizador Bernardo Gonçalves dos Santos. Portanto, quando a Dona Ramira passou a morar na casa, o antigo cativeiro foi transformado em cadeia. De outro modo, passou a ser utilizado como um lugar de aprendizagem aos adolescentes, na qual apresentavam comportamentos reprovados no seio desta comunidade e eram colocados dentro do recinto como forma de discipliná-los.

Os restos mortais da Dona Ramira foram enterrados no cemitério local. Nesse quilombo, o cemitério é dividido em duas partes, uma parte para a família Gonçalves dos

²⁷ Entrevista realizada no dia 15 de Setembro de 2024.

²⁸ Nascida no dia 13 de janeiro de 1934, morreu no dia 24 de junho de 2024. A Dona Ramira Soares de Sousa foi a filha do Chico Bandeira. Benedito Bandeira e Dona Ambrosa foram avós paternos da Dona Ramira.

Santos (os nativos do povoado) e outra parte fica reservada para pessoas que não pertencem a esse grupo étnico. Atualmente, no cemitério desta comunidade, foram enterradas duas pessoas que moravam no povoado, mas que vinham do estado de Pernambuco (são chamados de sepulturas de pernambucanos). Aliás, as suas sepulturas foram feitas à parte, afastada das restantes, que são das pessoas da comunidade, os Gonçalves dos Santos.

Figura-8: O cemitério de São Domingos,



Este cemitério está localizado no sítio do Sr. Durval Paulino da Costa, que fica aproximadamente a 150 metros do centro do povoado de São Domingos que, por outro lado, avizinha-se do povoado de Tabatinga, a aproximadamente 100 metros. Entretanto, conforme comenta o Sr. Durval Paulino da Costa, de 70 anos, “Quando entendi como gente aqui já era cemitério, porque quem viveu antes foi meu pai, aí eu fiquei com a terra e o cemitério continua aí. Como o Senhor viu, este cemitério é pequeno, porque gente das antigas dizia que cemitério grande aumenta número de mortos. Aí nós não podemos aumentar, mas o povoado está cada vez mais crescendo”.

O território de São Domingos conta com uma escola da Educação Básica, que inclui o Ensino Fundamental e Ensino Médio. No período da manhã, fica reservada à Escola Municipal Vereador Anedino de Deus Coutinho. No período da tarde, o Colégio Estadual Quilombola Kalunga Professor José Cabral De Araújo. Ver a *figura-9* da Escola de São Domingos,



As crianças do povoado de São Domingos jogam bola no intervalo das aulas.

Figura-10: Campo da Escola de São Domingos



Nessa comunidade quilombola, existe uma igreja católica, designada por Capela São Domingos e duas igrejas evangélicas, Assembleia de Deus e Congregação Cristã no Brasil.

O território de São Domingos realiza três festas religiosas por ano, iniciando a Folia de Santos Reis, que começa no mês de janeiro e acontece entre os dias 4 e 6. A Folia de São João é a segunda festa, que começa no dia 23 de junho e termina no dia 24. E por fim, a Folia de São Sebastião, que acontece em agosto dos dias 11 até 20, quando as celebrações se encerram. Essa festa aconteceu em janeiro, mas chegou um período em que a comunidade enfrentava fome e os moradores foram obrigados a mudar a festividade para agosto, porque não tinham o que comer na época da festa.

Em 1995, o território de São Domingo foi a localidade designada de Araí, que continua até hoje. Conforme narra Dona Rosa Alves dos Santos, de 53 anos, “Aqui sempre foi chamado por São Domingos, mas tinha um pastor que andava por aqui, que botou no mapa Araí, ele era chamado por Reverendo Alberto. Para nós, ele era o Prefeito e Governo na época, ele morava lá nos Estados Unidos, mas morreu quando vinha de Brasília e bateu o carro”.

Entretanto, devido a várias dificuldades que esse quilombo passou e passa, viram que foram obrigados a criar uma associação para reivindicar seus direitos, como uma vida digna. Porque, antes da criação da Associação Quilombola de São Domingos (AQSD) em 2016, a comunidade não tinha água, energia e não era certificada como um quilombo. As pessoas do povoado de São Domingos lavavam roupa nas nascentes dos rios e tiravam água delas. Normalmente, esses trabalhos eram realizados por mulheres e crianças.

Após a criação da Associação Quilombola de São Domingos, em 2017, essa comunidade quilombola recebeu da Fundação Cultural Palmares, vinculada ao Ministério da Cultura, a Certidão de Auto-Reconhecimento. Isto quer dizer que o Estado brasileiro certificou para todos os fins legais, que a comunidade quilombola acima “É REMANESCENTE DAS COMUNIDADES DOS QUILOMBOS”. O documento é assinado pelo Presidente da Fundação Cultural Palmares, Sr. Edvaldo Oliveira da Silva.

Em 2021, chegou água e energia no povoado de São Domingos e mais de 130 famílias se beneficiaram. A Empresa Saneamento de Goiás Sociedade Anônima (SANEAGO) foi responsável pelas instalações e redistribuição da água nas casas e a Empresa Enel Distribuição em Goiás (ENEL), responsável pela energia.

Atualmente, todas as casas dessa comunidade têm água encanada, que está canalizada no terreno fora de casa, vindo do poço artesiano. A água que abastece o povoado de São Domingos sai uma vez por dia e a comunidade a conserva nos tanques de polietilenos. Inerente à energia elétrica, antigamente, as pessoas dessa comunidade usavam Lampião e Candeeiro para iluminar a casa de noite, algo que hoje tornou-se uma lembrança, porque as ruas estão iluminadas e todas casas foram equipadas com energia elétrica.

Atualmente, na região em que está localizado o território da comunidade de São Domingos, verifica-se uma preocupação pela posse da Fazenda São Domingos, motivada pela grilagem que tem assolado o território, uma vez que as terras dessa fazenda não foram regularizadas em termos fundiários, ou seja, não foram demarcadas.

1- CAPÍTULO:

A CHEGADA DO NEGRO NA FAZENDA SÃO DOMINGOS: TEMPO, ESPAÇO E MEMÓRIA

As relações que atravessam a história dos negros trazidos do continente africano para a colônia brasileira nos fazem refletir sobre a amplitude de barbaridades que esses povos sofreram e sofrem desde a seu exílio e chegada ao continente americano. Nesse sentido, não há como negar ou separar a historiografia do povo quilombola, e do povo negro de forma geral, da realidade atual vivida por tal população.

Ao expor sobre a temática do negro na sociedade brasileira, é inevitável nos remetermos ao passado escravista do país. É fato que não se pretende elaborar um trabalho exaustivo sobre a história da colonização do Brasil, entretanto, deve-se destacar a importância substancial desta história, que não se mostra esgotada e que tanto influenciou a sociedade brasileira.

O presente capítulo tem como objetivo demonstrar, por meio da historiografia, o processo histórico de colonização, a introdução do escravo negro no estado de Goiás e o aparecimento de um protocampesinato. Na mesma empreitada, será demonstrado a origem e construção do território do quilombo São Domingos a partir das memórias de sua comunidade, documentos e de bibliografias selecionadas específicas.

No entanto, ao utilizar a memória como cultura, pretende-se refletir sobre os pressupostos para a construção de uma identidade quilombola, especificamente, a Comunidade Quilombola São Domingos. Deve-se ressaltar que a memória é entendida nesta dissertação como “um fenômeno coletivo e social, ou seja, como um fenômeno construído coletivamente e submetido a flutuações, transformações, mudanças constantes” (POLLAK, 1992, p. 201).

Entende-se que a memória é um fio condutor para se compreender a identidade e a territorialidade. Desta forma, a memória coletiva surge como uma manifestação da alteridade, na qual a posse de uma história e de uma memória dá ao grupo sua identidade e, conseqüentemente, a sua territorialidade. Nesse contexto, a história oral seria a expressão de

uma cultura particularizada que representa uma identidade singular. Para Clifford Geertz, é possível observar a utilização da história como a *Interpretação das Culturas*, definindo o termo cultura como

um padrão, historicamente transmitido, de significados incorporados em símbolos, um sistema de concepções herdadas, expressas em formas simbólicas, por meio das quais os homens se comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atitudes acerca da vida (GEERTZ, 1989, p. 89).

Para esse fim, o seu recorte é definido no tempo e no espaço a partir do recuo histórico, que começa no século XVI com as primeiras incursões portuguesas e espanholas. Posteriormente, por volta do final do século XVIII, começa a história do estado de Goiás, no âmbito das bandeiras colonizadoras, seguindo o movimento minerador do ciclo do ouro e, mais tarde, o movimento migratório dos mineiros e baianos em busca de terras para plantio e pastagens.

Nesse sentido, a partir do recuo da memória coletiva do quilombo São Domingos, que começa na primeira metade do século XVIII, com o fundador colonizador e bandeirante, Bernardo Gonçalves dos Santos, e, mais tarde, continua com a sua esposa, Maria Francisco Maia, que procedeu ao inventário dos bens da Fazenda de São Domingos, em 6 de julho de 1868. Desta forma, ilustra-se o negro no estado goiano a partir daquilo que Connerton (1999) chamou de “memória da injustiça passada”, referindo-se à colonização até a abolição da escravatura em 1888. Em seguida, apresentaremos a formação do território da comunidade quilombola São Domingos até os acontecimentos mais hodiernos.

No início da colonização, os portugueses utilizaram intensamente, como mão-de-obra escrava, as populações indígenas, que já habitavam o território brasileiro. Com o tempo, em razão de perseguição e maus-tratos, além das constantes epidemias trazidas pelos europeus, a população indígena foi sendo exterminada. Desse modo, os que sobraram não eram suficientes para o trabalho. Os colonizadores passaram a introduzir, em escala cada vez maior, a mão de obra escravizada negra, que era trazida de vários cantos do continente africano, considerada a mais adaptável à realidade econômica brasileira. Assim, a partir da metade do século XVI, os portugueses começaram a fazer uso da força do braço negro escravizado na colonização (SILVA, 1998).

Em suma, o sistema escravista foi extensamente aplicado nas Américas. A sua “matéria-prima” eram corpos negros retirados e trazidos do continente africano ao Brasil, o país que mais introduziu mancipio, e lugar onde esse sistema estatal mais durou, sendo o último país a abolir legalmente a escravidão, somente em 1888. Conforme os dados de Flávio dos Santos Gomes (2006), cerca de 40% dos africanos comercializados como cativos tiveram o Brasil como destino. Ele aponta:

No ano de 1583, as estimativas davam à colônia uma população de cerca de 57.000 habitantes. Desse total, 25.000 eram brancos; 18.000 índios e 14.000 negros. Segundo cálculos de Santa Apolônia, para uma população de 3.250,000 habitantes, em 1798, havia um total de 1.582,000 escravos, dos quais 221.000 eram pardos e 1.361,000, negros, sem contarmos os negros libertos que ascendiam a 406.000. Para o biênio 1817-1818, as estimativas de Veloso davam, para um total de 3.817,000 habitantes, a cifra de 1.930,000 escravos, dos quais 202.000 eram pardos e 1.361,000, negros. Havia, também, uma população de negros e pardos livres que chegava a 585.000. (MOURA, 1993, p. 6).

Segundo Ramos (1956), não se sabe em que ano exatamente foram introduzidos no Brasil os primeiros escravizados, mas conforme é situado por historiadores especializados no tema, estima-se que, em 1531, Martins Afonso de Souza mencionara sobre uma caravela usada a serviço do transporte de africanos destinados à escravidão na Bahia. O tráfico de negros através do Atlântico foi um dos grandes empreendimentos comerciais e culturais que marcaram a formação do mundo atual e a criação do sistema econômico mundial (REIS & GOMES, 1996).

O sistema colonial, de modo geral, teve como base para seu desenvolvimento a colonização, motivada pelo comércio de pessoas sequestradas em terras africanas. Esse comércio proporcionava montantes significativos de riquezas e que, certamente, a partir de sua suposta justificativa ideológica, foi um dos grandes motivadores da escravidão africana nas terras americanas. Conforme explica Moura (1987, p. 10),

Assim como na escravidão clássica os escravos eram chamados de bárbaros, e isso justificava-se a sua escravização, na escravidão moderna, pelo fato de escravos serem índios, inicialmente, e, depois, negros, povos divergentes dos padrões estéticos europeus dominantes, a mesma estratégia justificadora era empregada.

No entanto, a lógica imposta pelo mercado de escravos sobrepuja uma tendência de melhoramento máxima da mão de obra, tendo em vista que o cativo, quando não estivesse mais produtivo, poderia, e deveria, ser automaticamente substituído. Por isso, somente o tráfico de escravos dava conta de suprir a mão de obra necessária para a manutenção e o crescimento da produção, tendo em conta a sua alta taxa de mortalidade e baixa taxa de natalidade. A expectativa de vida de um escravo no exercício do trabalho braçal era de sete anos. A mão de obra escravizada era a base da economia nacional: movimentava engenhos, fazendas, minas e cidades. A respeito do assunto, Fausto refere que,

Além da grande necessidade de mão de obra que exigia o cultivo da cana-de-açúcar, única cultura rentável existente no Brasil da época, o tráfico de escravos dava um grande lucro a Portugal, que os aprisiona nas costas da África, depois de conquistá-los com o tabaco, e os vendia aos senhores de engenho no Brasil (FAUSTO, 1996, p. 23).

Por sua vez, Mattoso (1990) destaca que o fato de o africano se tornar uma mercadoria não significa que ele tenha vindo de um continente desorganizado, sem tradições, sem culturas, nem passado. Apesar de ser difundido esse pensamento durante muito tempo pelos colonizadores europeus, na África, havia impérios centralizados com brilho e autoridades incontestáveis.

O tráfico escravista retirou negros de diferentes pontos ou lugares do continente africano para a América. No entanto, os negros escravizados eram aprisionados em seu continente e vendidos em troca de especiarias, tais como fumo, armas, pólvora e tecidos, levados pelos negociantes. Esses negros eram transportados em navios excessivamente sujos e infestados por doenças em condições precárias de higiene, repouso e alimentação, o que fazia com que muitos morressem antes de chegar ao destino, sendo o tráfico dominado por portugueses, ingleses, espanhóis e holandeses (MATTOSO, 1990).

Portanto, ao chegar ao Brasil, os negros escravizados eram tratados como simplesmente uma mercadoria em constante circulação, avaliação e compra. Realizado de forma alheia à sua participação, fortificava-se um comércio lucrativo e vantajoso aos traficantes da Colônia e do Império brasileiro. Os africanos eram separados de seus grupos familiares, seus costumes e idiomas, desse modo, ao perder a liberdade, o Homem negro via-se afastado do que é mais importante na vida das pessoas, a sua identidade. Essa condição

não lhe furta somente do que dispunha antes, mas rouba-lhe o ser que ele era ou representava em sua sociedade natal e transforma-o em um cativo totalmente carente.

Conforme Mattoso (1990), “os negros eram, desde a sua captura na África, tratados como simples mercadoria, inexistindo neles a condição de humanos”. A vida em cativo, nas fazendas ou nas minas de ouro, também não alterou essa desvalorização de sua condição de humanos. Na mesma linha do raciocínio, Munanga relata que os negros eram

tratados como animais, ou seres inferiores, (os escravos) realizavam trabalhos pesados e exaustivos, sem um descanso merecido, recebiam uma alimentação insuficiente e de má qualidade, recebiam também castigos físicos que, em alguns casos, os levavam à morte (MUNANGA, 2004, p. 15).

Na altura, os castigos e sofrimentos eram comuns e permitidos por lei, uma vez que os mais comuns eram a marcação de ferro à brasa pelo corpo e os açoites. Por essa razão, “levando essa vida, um escravo não durava muito tempo no trabalho e acabava morrendo ainda jovem” (BRASIL, 2005). As condições impostas de maus tratos e crueldades submetidas aos negros provocavam um sentimento de revolta e insatisfação contra o sistema que os envolvia.

No entanto, ao contrário do pensamento e crença dos portugueses, de que o negro era diferente do indígena por ser obediente e passível à escravização, o africano nunca aceitou essa conjunção. Posto isso, a escravização era uma realidade que o negro tinha de lidar, cabendo-lhe encontrar saída e inventar soluções para distanciar-se do sofrimento. Vivendo em tais condições desumanas, os negros tentavam de todas as maneiras rebelar-se contra o regime escravocrata, concluindo que uma forma de buscar sua liberdade seria fugindo e organizando-se em comunidades (CARRIL, 1997).

Nesse sentido, a fuga tornou-se uma alternativa para se conseguir a liberdade e “uma forma de luta contra a escravização, como estabelecimento humano, como organização social, como reafirmação dos valores das culturas africanas” (SILVA, 2003, p. 35). Assim sendo, foram surgindo e espalhando vários quilombos pelo interior do Brasil, que se constituíram, em sua maioria, por negros fugidos do trabalho forçado, que era imposto pelos colonizadores brancos. A perseguição aos fugitivos, na tentativa de recuperá-los, era regular, conforme ilustra Apolinário (2007, p. 105),

Entre os mecanismos utilizados pela classe senhorial com o objetivo tácito de fazer frente às fugas dos escravos e aos quilombos, destacou-se a criação de tropas especializadas que, normalmente, eram comandadas por um chefe conhecido como capitão do mato.

No momento em que eram capturados e trazidos de volta, os escravos que haviam fugido sofriam ainda maiores castigos. Em vista disso, para não serem pegos, fugiam para mais longe, lugares onde não pudessem ser apanhados. Em suma, “eles se escondiam nas áreas rurais, em pontos de difícil acesso, longe das cidades, estradas e das fazendas” (MATTOSO, 1990, p. 159). Estes locais se localizavam em áreas afastadas dos centros urbanos.

Na ocasião em que os escravos fugidos conseguiam se reunir em grupos, eles precisavam se organizar para se defender do capitão-do-mato. Esses grupos tinham distinta designação: na inglesa, *maroons*; na América espanhola, *palenques* e *cumbes*; na francesa *grand marronage*. No Brasil eram designados de quilombos e mocambos e seus integrantes de quilombolas, calhambolas ou mocambeiros (REIS & GOMES, 1996). Conforme Apolinário (2007, p. 104) explica,

Quilombo é um termo banto que significa acampamento guerreiro na floresta. Os habitantes dos quilombos eram chamados “quilombolas” ou “calhambolas”, palavras angolanas derivadas de *Ngolo*- “força”; *Nbula* “golpe”; calhambola seria o destino.

Portanto o termo Quilombo é originário dos povos de língua banta e seu significado no Brasil tem relações com povos cujos membros foram escravizados aqui. Esse vocábulo é localizado em diversos grupos quilombolas como *lunda*, *ovimbundu*, *mbundu*, *kongo*, *imbangala*, entre outros, vindos de Angola e do Zaire (MUNANGA, 1995). Aliás, a definição do Quilombo, cunhado pelo Rei de Portugal, em resposta à consulta do Conselho Ultramarino, datada de 2 de dezembro de 1740, primava que quilombo é “toda habitação de negros fugidos que passassem de cinco, em partes despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles” (SILVA, 2003, p. 33).

Essa expressão vem sendo questionada e transformada ao longo dos séculos; no período da colonização era sinônimo de ajuntamento de escravos fugidos. Portanto, o conceito exposto acima está totalmente ultrapassado, porque, além de negar sua verdadeira essência existencial, aparece como forma de omiti-la, caracterizado na época como negação

ou maneira de ocultar o sistema de escravização. A definição não observa, assim, a relação do povo quilombola com sua cultura, resistência e seus movimentos revolucionários contra um sistema escravocrata, que transgride suas origens.

Há várias perspectivas conceituais que têm auxiliado no debate sobre a definição mais adequada do termo Quilombo. Entre elas, deparamo-nos com a seguinte: “sítios historicamente ocupados por negros e que tenham resíduos arqueológicos de sua presença, inclusive as áreas ocupadas ainda hoje por seus descendentes com conteúdos etnográficos e culturais” (SILVA, 1998). Contudo, ela menciona que o termo também tem como sentido um “lugar cercado e fortificado, arraial ou acampamento” ou um “campo de iniciação”.

Em *Quilombos no Brasil: a Memória Como Forma de Reinvenção da Identidade e Territorialidade Negra*, Simone Rezende Silva, por sua vez, conceitua o quilombo como sendo a “materialização da resistência negra à escravização”. Na visão da autora, a “formação de quilombos foi uma das primeiras formas de defesa dos negros, contra não só a escravização, mas também a discriminação racial e o preconceito” (SILVA, 2012, p. 6).

Posto isso, a organização dos quilombos forma-se como estratégia de ordem política, econômica e social no sentido de assegurar a sobrevivência dos grupos. Desse modo, o quilombo, como já mencionado, não foi somente um ajuntamento de negros, índios e outros fugitivos do sistema de escravidão, mas um espaço coletivo e liberto do escravismo. Em relação à constituição política e econômica dos quilombos, Moura nota que

Os quilombos tinham várias formas de organização. Muitos eram pequenos outros maiores, porém todos com mesmo objetivo: fugir do trabalho escravista, reproduzir economia interna com a agricultura, estabelecer uma estrutura de poder interno que dirigisse o quilombo não só para determinar a harmonia da comunidade, mas também se preparar para se defender das investidas inimigas (MOURA, 1981, p. 32).

Em vista disso, tudo indica que nos quilombos, tal e qual outros territórios organizados, as relações sociais se estabeleciam de forma hierárquica, em que a presença de líderes era fundamental para coordenar e fortalecer o grupo no momento de resistência contra o sistema escravista. No contexto histórico da guerra dos escravizados existiram várias lideranças, inclusive Ganga Zumba, mas aquela que se destacou foi Zumbi, do Quilombo dos Palmares, fundado no final do século XVI, na antiga capitania de Pernambuco, considerado o maior movimento de quilombo do Brasil (CAMPOS, 2005, p. 126). O Quilombo dos Palmares localiza-se no atual Estado de Alagoas, no município de União dos Palmares.

Zumbi, com a sua atuação e determinação, dispunha de uma enorme capacidade de liderar o grupo, era considerado e visto como uma espécie de “rei” pelos palmarinos. Em tempo hábil, estruturou a vida de Palmares, retirou todas povoações para lugares mais afastados, incorporou as milícias e submeteu ao treinamento intensivo a todos os homens válidos. Com isso, multiplicou os postos de vigilância e observação na orla das matas (FREITAS, 1978, p.124).

Deste modo, o movimento palmarino desenvolveu maior organização política e social, não apenas por ter tido à frente o grande líder Zumbi, porém por ter se tornado um movimento de massas, em que um grande contingente de homens e mulheres lutou para se defender do regime escravista imposto pelo sistema colonial. Luz (2002, p. 26) destaca que “Palmares exprime a consciência negra no Brasil”, porque o povo negro continua lutando por sua afirmação existencial, que “abrange sua visão de mundo constitutivo de sua identidade, que se descreve pelos princípios da aceitação da pluralidade e seu reconhecimento de complementação, nos planos da vida individual, social e natural”.

Nesse aspecto, os quilombos projetaram e formaram as chamadas comunidades negras rurais ou quilombolas. Essas comunidades lutam continuamente pela preservação de suas tradições religiosas e culturais, reivindicam a efetivação de políticas públicas no sentido de assegurar seus direitos econômicos, sociais e políticos. Entretanto, em 2004, começou a se divulgar trabalhos realizados por antropólogos e historiadores, explicando que a origem dos territórios quilombolas não está fundamentada somente pelas fugas, já que alguns têm origem em doações de terras feitas pela igreja católica, porque na época era detentora de muitas terras.

Outros territórios quilombolas são heranças deixadas pelos senhores colonizadores para alguns escravizados que tinham relações de afinidade; outros são provenientes de ocupação pacífica em regiões abandonadas pelos antigos donos; outras terras são recompensas vindas do Estado a escravizados que prestaram serviços em guerras; ademais, em algumas situações aleatórias, os quilombos são frutos de compras de terras procedidas por escravos alforriado. Conforme Brasil (2005, p. 6),

Atualmente, são considerados territórios de resistência cultural e deles são remanescentes os grupos étnicos raciais que assim se identificam. Com trajetória própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a luta à opressão histórica sofrida, eles se auto determinam comunidades negras de quilombos, dados os

costumes, as tradições e as condições sociais, culturais e econômicas específicas que os distinguem de outros setores da coletividade nacional.

Nessas regiões, muitas comunidades negras conseguiram recriar uma espécie de África dentro do território brasileiro, onde implantaram costumes, tradições, religiões e também uma visão de mundo própria com simbologias de representação que fazem alusão às culturas africanas. Segundo ABA²⁹ (2007), a situação presente dos negros em várias regiões e contextos serve para constituir um legado, ou mesmo, uma herança cultural e material, que lhes confere uma referência presencial para ser e pertencer a um lugar e um grupo específico.

1. 1. As Comunidades Negras no estado de Goiás

As expedições e as bandeiras colonizadoras marcaram todo o século XVII no interior do Brasil. Entretanto, a construção do território e da história nacional resulta do deslocamento espacial e progressivo em direção ao interior do país, das ocupações e das conquistas de terras, que oferecem uma retomada na edificação da identidade. Assim, o começo do quilombo São Domingos está relacionado à história da colonização do estado de Goiás e, de maneira genérica, de todo Centro-oeste.

Segundo Moura (1993), a província de Goyazes era explorada por bandeirantes, que deram começo à colonização do estado goiano, a partir da utilização das minas de ouro, que tiveram o negro como principal mão de obra escravizada. Vale destacar que os negros foram vítimas, sendo usados como base para a manutenção da estrutura colonizadora desde as primeiras lavouras de cana-de-açúcar até o começo do ciclo do ouro.

Portanto, as posições dos grupos no interior da estrutura social no Brasil, a partir do século XIX, não possuíam como referência somente a imagem do senhor branco e do escravo negro e, marginalmente também, do indígena. Elas foram pautadas em relações multifacetadas, que moviam em consideração a uma série de construções simbólicas em volta de uma grande diversidade de figuras e de tipos sociais: homens, mulheres, brancos, negros, “mulatos”, “escravos”, escravos de ganho, libertos, livres, ingênuos, europeus, indígenas, africanos, brasileiros, portugueses, fazendeiros, agregados, assalariados, entre outros.

²⁹ Associação Brasileira de Antropologia

De acordo com Bourdieu (1989), a estrutura social constitui-se como um sistema complexo de relações cujo modelo de segmentação, apesar de ser influenciado pelas relações de trabalho e produção, não se resume a tais relações. Definem, assim, a partir de “um espaço multidimensional de posições”, ou um “campo de forças”, no qual os agentes estão inseridos e são definidos em função de sua posição relativa. Posto isso, as relações que determinam a posição dos grupos na sociedade fundamentam as construções identitárias e são múltiplas, como se pretende demonstrar por meio do decorrer da história das comunidades negras no estado de Goiás.

Como foi apresentado acima, a história do estado de Goiás tem como ponto de partida a segunda metade do século XVII, quando se anuncia a descoberta das primeiras minas de ouro. No entanto, somente a partir do início do século XVIII é que se inicia o processo de exploração mineradora. Fato que está atrelado com a chegada dos bandeirantes colonizadores oriundos de São Paulo por volta de 1722, período no qual se acelera a colonização de algumas regiões do estado goiano. O início da história de Goiás representou uma etapa de investigação das possibilidades econômicas das regiões goianas, durante o qual o seu território passou a ser conhecido.

No século XVIII, em função da expansão do movimento migratório do ouro, o estado goiano foi ocupado por conta da mineração, portanto, o seu povoamento só ocorreu em virtude do descobrimento das minas de ouro, tendo ocorrido de forma irregular e instável, como geralmente acontece em povoamentos auríferos. As primeiras descobertas se deram nas porções sulinas de Goiás, mais tarde sucedidas por outras, ocorrendo penetração rumo ao Tocantins, depositário das mais ricas minas do estado goiano (BAIOCCHI, 2006).

De acordo com Baiocchi (2006), segundo as informações captadas em 1736 sobre a população do estado de Goiás, após dez anos do início da mineração, existiam mais de 10.000 escravizados. O número total da população era em torno de 20.000, à vista disso, os escravizados deveriam constituir mais da metade da população goiana. Portanto, os primeiros dez anos da mineração estabeleceram quase 20.000 pessoas, que abriram caminhos, estradas e cidades, colocando em atividade social e econômica grande parte do território goiano.

Segundo Karash (1996), o censo de 1779 do estado goiano indicava que entre 45% e 80% da população era constituída por pessoas negras. Nas regiões mineradoras como Tocantins, Crixás, Pilar, Arraias e Cavalcante, essa estimativa era em torno de 70%. Porém, os escravizados que mais fugiam, na sua maioria, eram do sexo masculino, diante de função

do trabalho que desempenhava nas fazendas de gado, engenhos de açúcar e campos de mineração. Posto isso, as mulheres e crianças que trabalhavam nas casas dos senhores estavam sendo vigiadas o tempo todo, porque suas tarefas eram realizadas mais de perto dos estratos sociais brancos. Em suma, apesar da invisibilidade dos quilombos na historiografia oficial do local, tais grupos exerceram um papel fundamental na construção e consolidação da economia na sociedade mineradora do estado goiano.

Na região norte do estado de Goiás, a partir da década de trinta do século XVIII, fundou-se as “Minas de Tocantins”. Entre 1740 e 1769, o sul de Goiás era mais povoado, mas a expansão em direção ao norte prosseguia com a implantação dos arraiais do Carmo, São Domingos, Conceição, Pilar de Goiás, São José do Duro, Amaro Leite, Palma (Paraná) e Cavalcante. Acerca deste último, nele está localizada a comunidade quilombola São Domingos, que utilizava mão de obra escrava para mineração (BAIOCCHI, 2006).

A princípio, a região passou a funcionar como área fornecedora de metais preciosos à metrópole portuguesa. É por isso que a mineração no estado goiano usufruiu um papel de grande importância, determinante de aspectos peculiares fundamentais do conjunto da capitania. Já em 1750, o atual estado de Goiás se tornou capitania e os habitantes deviam ser pouco menos de 40.000 pessoas. Mesmo assim, a população continuou a aumentar, embora já em menor ritmo e, no ano de 1783, havia no estado goiano quase 60.000 habitantes, o que aponta um aumento de 50% (PALACIN, 1972).

Na fase inicial, as descobertas auríferas proporcionaram elevada onda populacional no estado goiano, porém o território, se observado no seu todo, não chegou a ser efetivamente ocupado. Portanto, os núcleos de povoamento caracterizados pelos arraiais foram acumulações isoladas, seguidas por vastas porções desérticas sob o condicionamento humano “branco”. Baiocchi (1983) explica que, em pleno século XVIII, assistiu-se ao povoamento e à colonização do estado goiano, audaz e violenta, em que a “sede do ouro” movimentava toda a sociedade.

Nesse contexto, a partir do final do século XVIII, a agricultura e a pecuária foram atividades subsidiárias. O comércio, com a exclusão dos metais, acontecia a partir de uma dinâmica interna, baseado na entrada dos gêneros de primeira necessidade e manufaturados, já que as ligações diretas com o exterior do estado goiano foram proibidas. O fechamento do intercâmbio com o exterior através dos portos do Pará e Maranhão, via Tocantins, sucedeu

principalmente pela necessidade de conter o contrabando do ouro. Por isso, Portugal adotou uma política isolacionista em todas as áreas auríferas.

Conforme Palacin (1989, p. 139), a partir de 1778, a produção bruta das minas do estado goiano começou a declinar gradualmente, causando a escassez dos metais das minas conhecidas e a ausência de novas descobertas, bem como a diminuição progressiva do rendimento por escravizados. Antes disso, em 1749, anunciava-se o baixo “rendimento por escravo”, não mais que um oitavo por semana. Já na segunda metade do século XVIII, Portugal começou a entrar em decadência progressiva, que está diretamente relacionado com o decréscimo da produtividade e do volume médio da produção das minas do Brasil.

A primeira menção exata sobre a população no estado goiano, indica Palacin (1994), que se encontra nos registros da cobrança da captação e no primeiro recenseamento geral, foi feita em 1804. Nesse ano, a população de Goiás era composta de 30.000 habitantes, entre os quais, 8.082 habitantes, segundo os dados recenseados, eram definidos como “pretos”, que estavam situados nas minas de Tocantins-São Félix e Arraias. Nessa mesma época, em função da intensa atividade de mineração desempenhada nas localidades vizinhas, como Paranã, Monte Alegre e Cavalcante, 80% da população era constituída por mineradores, sendo 45% dela, 7.604 habitantes, por trabalhadores pretos e escravizados³⁰.

Segundo Karasch (1996), no censo de 1779 e 1781, a comunidade negra goiana era constituída entre 45% e 80% da população. Nas regiões mineradoras, tais como Pilar, São Félix, Carmo, Pontal, Cavalcante, mais de 70% da população era constituída de “pretos”. No entanto, entre 1783 e 1785, é possível perceber que a decadência da mineração se fez notar por meio da diminuição da população em 20%; a população nesse último ano foi a mais baixa da curva censitária, apontando 50.365 habitantes. O baixo número teve várias razões e uma delas seria que o negro ex-escravizado não se importava mais em suprir as mortes de outros trabalhadores e maior número dos brancos e livres migravam para outros territórios. Em consequência, houve diminuição da produtividade de mão de obra escravizada.

Segundo Morais e Palacín (1989), ao se evidenciar a decadência do ouro, diversas providências administrativas foram tomadas por parte do governo colonial brasileiro sem alcançar resultados satisfatórios. No entanto, a economia do ouro não encontrou de imediato

³⁰ Arquivo Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), Rio de Janeiro, arquivo 1.2.7 “Estatística, ofício de Luiz da Cunha Menezes à Martinho de Mello e Castro, remetendo ao mapa da população da Capitania de Goiás, com distinção de classe. Vila Boa, 8 de julho de 1870. fl.246.

uma resposta que a substituísse em nível de vantagem econômica. Ademais, a decadência do ouro afetou o estado goiano, sobretudo, na forma de ruralização e de retorno a uma economia de subsistência. Assim, desaparecia lentamente a economia mineradora de grande dimensão comercial que, por outro lado, marcava o surgimento de uma economia fundamentalmente agrária.

A intensificação das fugas na metade do século XIX, quando os escravocratas viviam o medo do movimento abolicionista, dividia opiniões. Isto porque os negros escravizados contavam com o auxílio de alguns grupos da sociedade, que lhes ofereciam refúgio e os auxiliavam a encontrar quilombos antes de serem capturados pelos capitães do mato. Contudo, o movimento de libertação dos negros escravizados no estado goiano apresenta particularidades distintas de outros estados brasileiros. No caso goiano, os negros que tentavam fugir para formar quilombos; para além de esquivar dos brancos, esses quando se encontravam com indígenas eram penalizados e castigados, porque os viam como inimigos. Sobre esse assunto, Karasch explica, que a “ formação de quilombos em Goiás acabava sempre em tragédias, os derrotados eram mortos ou devolvidos à escravidão”, nesse contexto, a “minoridade conseguia evitar a repressão e a recaptura, permitindo assim, formar pequenas comunidades rurais que perduram até o presente” (KARASCH, 1996, p. 257).

Segundo Moura (1993, p. 14), entre as principais revoltas de resistência dos negros escravizados, aquelas que foram mais noticiadas, para além das fugas, seriam: as insurreições dos negros malês, pertencentes à religião islâmica na Bahia, entre 1807 e 1835; e a insurreição armada de Manuel Balaio, no ano de 1839, no Maranhão. Diante desse contexto, a abolição foi constituída por leis, que permitiam ao escravizado comprar sua própria liberdade, apesar de várias condições. A lei do “ventre livre”, por exemplo, de 28 de setembro de 1871, permitia a liberdade aos filhos de escravizados, que nascessem a partir daquela data. Ainda que houvesse tantas restrições, que provavelmente o nascido liberto jamais gozasse efetivamente dessa lei. Outro documento a se destacar seria a “lei do sexagenário”, de 28 de setembro de 1885, que emancipava todos os adultos com mais de 60 anos. Porém, essa lei pouco ajudava, porque a expectativa de vida do homem escravizado era de 45 anos (MATOSSO, 2003).

Viotti explica que o Brasil foi primeiro país da América a escravizar o negro e o último país a abolir o escravismo negro, que ocorre oficialmente em 13 de maio de 1888. Portanto, com o fim formal da escravização, o negro teve sua liberdade, o que não significou

muito, porque “a abolição não correspondeu nem aos receios dos escravistas, nem às expectativas dos abolicionistas” (VIOTTI, 2010, p. 131).

Entretanto, após um século de invisibilidade e de resistência, o Estado brasileiro faz referência aos povos dos quilombos no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias – ADCT, da Constituição Federal de 1988, que garante aos remanescentes de quilombos o direito à propriedade das terras que ocupassem: “Art. 68 – Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

Mas a conquista da inclusão desse artigo e a criação da Fundação Cultural Palmares, entidade responsável pela sistematização dos problemas sociais encarados pelas comunidades negras rurais e urbanas, incluídas como remanescentes de quilombos no Artigo 68, não significaram a sua aplicação imediata na sociedade brasileira. Sendo assim, houve várias convergências de ações de ativistas do movimento negro, acadêmicos (intelectuais) e militantes de diversos setores, bem como os movimentos sociais urbanos e lideranças quilombolas, que demonstraram disposição de enfrentar os conflitos que a própria existência do artigo fazia surgir³¹.

Entretanto, a partir de 1990, inicia-se a implementação do Artigo 68, época em que o Incra (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária), as Procuradorias Gerais dos Estados, o Ministério Público Federal, e também, a ABA (Associação Brasileira de Antropologia) foram chamados a atuar no sentido de dar maior visibilidade ao reconhecimento identitário das comunidades categorizadas como remanescentes de quilombos.

A denominação “remanescentes” trouxe grande embate nas diferentes áreas da produção do conhecimento, visto que o termo quer dizer, vestígios, resíduo, sobra. Nesse sentido, houve tentativa de acompanhar a aplicação do artigo 68 do ADCT, em 1994, quando a Associação Brasileira de Antropologia publicou um documento elaborado pelo Grupo de Trabalhos sobre Comunidades Negras Rurais, no qual se definiu a palavra remanescente de quilombos da seguinte forma:

³¹ Sobre esse assunto, veja Alfredo Wagner (2002, p. 53) e também o Jornal Popular (Goiânia, de 28 de Julho de 1991), em artigo intitulado “SBPC quer respeito à reserva dos Kalunga”.

Por conseguinte, o termo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma, nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, porém, consistem em grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar. (COMISSÃO, 2014 apud BALDI, 2015, p. 203).

Entretanto, a luta pela preservação e reconhecimento legal das terras onde vivem os descendentes dos habitantes de antigos quilombos foi um desafio ao longo do século XX. Mesmo antes da promulgação da Constituição Brasileira de 1988, alguns dos remanescentes dos quilombos já enfrentavam demandas judiciais em alguns Estados do Brasil, visando evitar que fazendeiros e empresas conseguissem judicialmente ou pelo uso da força bruta, as terras historicamente ocupadas por seus antepassados quilombolas.

As formas de apropriação da terra por negros que passaram a constituir os “quilombos contemporâneos” nos quais se baseia a atual legislação, envolvem diversos meios de aquisição e manutenção, entre eles, doações, heranças, ocupações de terras devolutas, compras de terras. Embora os quilombos mantivessem um processo de resistência antes e pós-abolição questionável, é importante ressaltar que os trabalhos e pesquisas acadêmicas ao longo do século XX sobre as comunidades negras rurais e urbanas quilombolas só adquiriram visibilidade a partir da década de 1980, muito influenciada pela criação do artigo 68. A luta pela preservação e reconhecimento legal das terras, onde vivem os descendentes dos habitantes de antigos quilombos, foi um desafio que marcou todo o século passado até a atualidade.

Segundo dados da Fundação Cultural Palmares³², o estado de Goiás abriga 58 comunidades quilombolas certificadas. Entretanto, estimativas da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (Conaq) sugerem que o número total de comunidades, incluindo as não certificadas, pode alcançar 82. Tais comunidades estão distribuídas em diversos municípios goianos, entre eles Abadia de Goiás, Alto Paraíso de Goiás, Aparecida de Goiânia, Barro Alto, Cachoeira Dourada, Caiapônia, Campos Belos, Cidade Ocidental, Colinas do Sul, Corumbá de Goiás, Cristalina, Cromínia, Divinópolis de Goiás, Faina, Flores de Goiás, Goianésia, Iaciara, Iporá, Itumbiara, Matrinchã, Mimoso de Goiás, Minaçu, Mineiros, Monte Alegre de Goiás, Niquelândia, Nova Roma, Padre Bernardo,

³² As informações foram obtidas em: <https://politizar.ufg.br/n/134790-comunidade-tradicionais>. Na data de 8 de Fevereiro de 2025.

Palmeiras de Goiás, Pilar de Goiás, Piracanjuba, Pirenópolis, Posse, Professor Jamil, Santa Cruz de Goiás, Santa Rita do Novo Destino, São João d’Aliança, São Luiz do Norte, Silvânia, Simolândia, Trindade, Uruaçu, Vila Boa, Vila Propício e Cavalcante.

Entre as comunidades quilombolas de maior relevância no contexto nacional, destaca-se a Comunidade Kalunga, reconhecida como o maior território quilombola do Brasil. Essa comunidade abrange os municípios de Cavalcante, Monte Alegre de Goiás e Teresina de Goiás, situando-se na região da Chapada dos Veadeiros. Em 2021, a Organização das Nações Unidas (ONU) conferiu ao Quilombo Kalunga o reconhecimento como o primeiro território no Brasil conservado por uma comunidade tradicional, destacando sua importância na manutenção de práticas socioculturais e na preservação ambiental.

Além disso, o Censo Demográfico de 2022, realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), revelou que Goiás possui uma população quilombola autodeclarada de 30.387 indivíduos, distribuídos em 64 municípios. Esse dado evidencia a relevância da presença quilombola no estado, bem como a necessidade de políticas públicas voltadas à garantia de seus direitos territoriais, sociais e culturais.

1. 2. Resumo Histórico do Município de Cavalcante

A história de Cavalcante faz parte da formação do estado de Goiás, desde a Capitania de *Goyaz*, quando passou por essa região Bartolomeu Bueno da Silva (O Anhanguera) à procura de novas minas de ouro e de indígenas. Durante suas expedições era acompanhado pelo seu filho, Bartolomeu Bueno da Silva Filho (O Anhanguera Filho), que na época tinha 12 anos de idade aproximadamente, vinculando-se às incursões das bandeiras paulistas.

Carvalho (1989), em *Dicionário de Bandeirantes e Sertanistas do Brasil*, explica que o termo “bandeirante” foi usado para designar os sertanistas³³ do período colonial brasileiro que, a partir do início do século XVI até XIX, adentraram o interior da América do Sul em busca de riquezas minerais como ouro e prata, além de capturar indígenas para

³³ O Sertanismo foi uma atividade que se iniciou durante o século XVII no Brasil, em que homens viajavam para o interior brasileiro com o objetivo de capturar indígenas, explorar metais preciosos e inventariar riquezas naturais e espécies, tanto vegetais quanto animais. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Sertanismo#cite_ref-elaine_1-0, Acesso em: 01 de Janeiro de 2025

escravização ou eliminar quilombos. Os bandeirantes majoritariamente eram descendentes de portugueses, oriundos de São Paulo.

De acordo com Carvalho (1989), o apelido Anhanguera provém de um episódio advindo dessas expedições. Acredita-se que, ao retornar da região do rio Araguaia, Bartolomeu Bueno da Silva (pai) encontrou-se com indígenas da etnia Goyá (ou Goiá, Goyazes). Ao avistar as mulheres Goyá ricamente adornadas com chapas de ouro, o bandeirante colocou fogo em uma tigela e ordenou que os indígenas lhe indicassem a procedência do metal, ameaçando atear fogo nos rios e nas fontes. Daí, foi apelidado de Anhanguera (em tupi, *añã'gwea*, ou seja, diabo velho, alma velha).

Entretanto, durante essa expedição, os bandeirantes não alcançaram a área da Chapada dos Veadeiros, seguindo em direção à região de Meia Ponte (Pirenópolis) e Vila Boa (Cidade de Goiás), retornando, finalmente, a São Paulo. Contudo, era imprescindível encontrar mais jazidas de ouro para a formação da Capitania de Goyaz. Assim, Anhanguera Filho resolveu percorrer novamente o mesmo caminho que seu pai, em busca de novas minas. Ao chegar na cabeceira do rio Tocantins, decidiu se dirigir para a Chapada dos Veadeiros, onde encontrou uma abundante quantidade de minas de ouro. A Capitania de Goyaz foi estabelecida em 9 de maio de 1748, desprendendo-se da Capitania de São Paulo, e sua capital tornou-se a vila de Vila Boa de Goiás, atualmente conhecida apenas como cidade de Goiás. (CAVALCANTE, 2017).

A partir dessas expedições coloniais, a região começou a ser alvo de diversos garimpeiros que vinham para explorar o metal precioso e ajudar na penetração portuguesa com o intuito de “interiorizar” o território da colônia. A primeira viagem ao atual município de Cavalcante ocorreu em 1736 pelo garimpeiro Julião Cavalcante e seus companheiros em busca de novas minas de ouro (CAVALCANTE, 2017).

No entanto, após a divulgação de notícias da maior descoberta incalculável de mina de ouro de grande profundidade à margem do córrego Lava Pés, na serra da Cavahada, foram atraídos numerosos aventureiros provenientes de vários lugares distantes, iniciando-se assim o povoado com o nome de Cavalcante, em homenagem ao fundador e colonizador do local.

No ano de 1740, foi fundado oficialmente o arraial de Cavalcante, pelo bandeirante Diogo Teles Cavalcante e Domingos Pires do Prado, com a presença do Governador da Capitania de São Paulo, D. Luiz de Mascarenhas. Nesta época, as terras de Goyaz pertenciam à Capitania de São Paulo. Em 1759, o arraial foi elevado à freguesia, por ordem do Governador da Capitania de Goyaz, D. João Manoel de Melo. Com a decadência do metal

precioso no arraial de São Félix, em 1794, transferiu-se para Cavalcante a Casa de Fundação de Ouro³⁴. Estima-se que durante a exploração das minas de ouro, havia, na região de Cavalcante, aproximadamente 20.000 escravos, população duas vezes maior do que a atual somente de escravos (CAVALCANTE, 2017).

Com o declínio do ouro, o município dedicou-se a outras atividades econômicas, principalmente à agricultura e à pecuária. Com a produção de açúcar, carne, farinha de mandioca e, posteriormente, de farinha de trigo. Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, IBGE (2019), na época, o território municipal abrangia quase todo o nordeste goiano, desde o município de Formosa até o município de Tocantins.

Conforme o decreto de 11 de novembro de 1831, esse território foi elevado à categoria de vila com a denominação de Cavalcante. Posteriormente, a lei provincial nº 14, de 03 de julho de 1835, criou a freguesia com a denominação de Cavalcante (CAVALCANTE, 2017).

Em divisão administrativa referente ao ano de 1911, o município era constituído por três distritos: Cavalcante, Moinho e Nova Roma. Nos quadros de Apuração do Recenseamento Geral de 1920, o município é formado por quatro distritos: Cavalcante, Moinho, Nova Roma e São Domingos. Na divisão administrativa referente ao ano de 1933, o município é constituído por cinco distritos: Cavalcante, Lajes, Nova Roma, São Domingos do Café e Veadeiros³⁵ (IBGE, 2019).

Pelo Decreto-Lei Estadual nº 557, de 30 de março de 1938, o Distrito de São Domingos do Café passou a denominar-se Cafelândia. Conforme o Decreto-Lei Estadual nº 1233, de 31 de novembro de 1938, o distrito de Lajes foi extinto, seu território se juntou ao Distrito Sede de Cavalcante. Pelo Decreto-Lei Estadual nº 8305, de 31 de dezembro de 1943, o distrito de Cafelândia passou a denominar-se Araí e o distrito de Nova Roma a denominar-se Guataçaba (GOIÁS³⁶, 1938; 1943 *apud* IBGE, 2019).

Em 21 de janeiro de 1949, conforme a Lei Municipal nº 2, o distrito de Guataçaba voltou a denominar-se Lajes. Pela Lei Estadual nº 355, de 30 de novembro de 1949, o distrito de Guataçaba voltou a denominar-se Nova Roma. No dia 12 de outubro de 1953, pela Lei nº 808, desmembraram-se do Município de Cavalcante os distritos de Veadeiros e Nova Roma para formar um novo município, que foi denominado, na altura, como Veadeiros. Pela Lei

³⁴ Extinta em 1806, por se tornar deficitária

³⁵ Menos o distrito de Moinho não consegui encontrar documentos que provem sobre o desaparecimento do distrito.

³⁶ Busquei pelo documento, infelizmente não tive acesso.

Municipal nº 6, de 20 de agosto de 1955, o distrito de Lajes passou a denominar-se Colinas (CAVALCANTE, 2019)³⁷.

Através da Lei Estadual nº 7.042, de 26 junho de 1968, é criado o distrito de Teresina de Goiás, incorporado ao município de Cavalcante. Na divisão territorial, datada de 1979, o município foi constituído por três distritos, nomeadamente: Cavalcante, Colinas e Teresina de Goiás. Pela Lei Estadual nº 10403, de 30 de dezembro de 1987, o distrito de Colinas foi desmembrado do município de Cavalcante e passou pela elevação da categoria de município de Colinas do Sul (GOIÁS, 1987).

No dia 14 de janeiro de 1988, a Lei Estadual nº 10449 desmembrou de Cavalcante o distrito de Teresina de Goiás e passou para a categoria de município (GOIÁS, 1988). Em 1995, a divisão territorial do município foi constituída pelo Distrito Sede e foi assim que permaneceu a divisão territorial até 2001. De acordo com os dados exibidos pelo IBGE, em 2022, a população era de 9.583 habitantes e a densidade demográfica era de 1,38 habitantes por quilômetro quadrado. A área do município corresponde a 6.948,78 km².

O território do município de Cavalcante, situado na região da Chapada dos Veadeiros, é atualmente composto por seis localidades: Araí, Capela, Engenho, Ribeirão I, São José e Vila Veneno. No que se refere ao reconhecimento oficial das comunidades quilombolas presentes na região, a Fundação Cultural Palmares (FCP) certificou quatro comunidades quilombolas no município: Comunidade Kalunga, Capela, dos Morros e São Domingos.

A Comunidade Quilombola São Domingos, em particular, encontra-se situada em uma área montanhosa de difícil acesso, característica que reforça seu isolamento geográfico e, conseqüentemente, a preservação de práticas socioculturais e modos de vida tradicionais. Essa comunidade, objeto de nossa investigação, representa um exemplo significativo da permanência e resistência das populações quilombolas no território goiano, evidenciando a importância da luta por reconhecimento e direitos territoriais dessas populações.

³⁷ Cavalcante (GO). Prefeitura. 2017. Disponível em: <https://cavalcante.go.gov.br/historia/>, Acesso em: Novembro de 2024.

1. 3. A Origem da Comunidade Quilombola São Domingos

Concentrou-se no estado goiano um grande número de pessoas negras, que durante três séculos foram exploradas em regime de escravidão. Conforme os registros históricos exibidos acima, a maioria dos negros de Goiás eram trazidos de outras regiões para trabalharem nas minerações e nas lavouras. Deste modo, foi formado o território do quilombo São Domingos, que teve início na metade do século XVIII, marcado por decadência do ciclo de ouro que assolou a região. E depois, com o processo de ocupação de terras decorrentes da decadência do sistema escravocrata, começa a formação dos Quilombos no Brasil.

Entretanto, o processo de formação do território São Domingos tem sua origem no período da colonização do país, a partir do sistema escravocrata instaurado pelos portugueses e da colonização da região goiana, que atraiu muitos bandeirantes colonizadores para todo o Centro-Oeste do estado goiano, em busca do ouro. Assim como os processos de ocupação territorial negra, que aconteceram durante esses eventos, tendo como resultado a formação da Comunidade Quilombola São Domingos. Conforme nos apresenta o Senhor Fidelino Eustaquio dos Santos³⁸, de 66 anos,

A história dessa região é grande e muito antiga, as pessoas mais velhas foram morrendo, os troncos e as pessoas da minha idade estão envelhecendo, agora tem os mais novos e vem outros, foi assim, que se construiu esse nosso território, desde o tempo da escravatura.

Com o fim formal da mão de obra escravizada, no final do século XIX, os negros foram esquecidos, sem nenhum tipo de auxílio ou assistência aos libertos, e a sociedade se preocupou apenas em reconstituir a produtividade de suas fazendas. Restaram somente algumas alusões sobre o que se sucedeu com os escravizados após a abolição. Alguns deles abandonaram as fazendas e procuraram se fixar em terras aparentemente sem dono, onde acabavam por se encontrar com proprietários enfurecidos, reclamando sua saída às forças policiais. Outros foram viver com parentes na cidade. A maioria, contudo, não chegou a abandonar a propriedade onde vivia, permanecendo a trabalhar na mesma fazenda, em troca de um miserável salário e sob condições precárias (DIAS, 2009, p. 34).

³⁸ Entrevista realizada no dia 11 de Setembro de 2024.

Assim começa a luta pela sobrevivência da comunidade São Domingos em meio à “selva”: desbravaram matas e rios, aprendendo a tirar o sustento daquele paraíso ecológico. Domesticavam animais e criavam tradições e costumes, baseando-se, muitas vezes, nas tradições africanas herdadas e no contato com o colonizador europeu. Utilizando-se da criatividade para trabalhar a terra, daí saía o seu sustento pela agricultura de subsistência que estava nascendo. Os habitantes da Fazenda São Domingos, atual território do quilombo, fabricavam com arte e técnica os artefatos, os artesanatos e os ornamentos, que facilitavam e enfeitavam a vida, oferecendo-lhe o sabor da identificação cultural. Entretanto, desenvolveram uma visão de mundo que impulsionou os códigos de conduta, rituais religiosos, símbolos e signos culturais numa relação com o meio e as ações.

Diante disso, a comunidade São Domingos ressignificou a sua memória de origem, a escravidão vigente do início no século XVI até 1888 (abolição da escravatura), por intermédio dos novos direitos territoriais quilombolas assegurados na Constituição de 1988. Desta forma, as memórias individuais da colonização são inscritas na “consciência coletiva” ou na igualmente metafórica “memória coletiva³⁹”. Uma vez que o registro é compartilhado por todos, surge uma "comunidade de memória". Sobre este conceito, Borjas explica que ela

Opera nos grupos humanos cujos indivíduos se conectam entre si e geram uma rede referencial, espacial e temporal, onde compartilham, como um todo o repertório de experiências acumuladas, através de múltiplos meios. Seus membros descrevem-se neste todo através de um interjogo que lhes permite particularizar-se dinamicamente, abrindo a comunidade de memória a um processo de construção intrageração e intergeração (BORJAS, 1995, p.23).

Portanto, a memória coletiva é a fonte que faz reconhecer os indivíduos no passado, por meio das recordações contadas que vão passando de geração a geração, sem perder muito de seu foco principal. Conforme Santos e Araújo (2007), a memória seria o resultado de impressões dos eventos reais na consciência humana. Ou seja, a memória é o resultado de várias ações experienciadas ou ouvidas pelo sujeito no passado, que são acionadas no presente para lembrar e dar destaque àquele momento assistido. No entanto, a expressão “comunidade de memória” simboliza a conjunção das memórias da comunidade São

³⁹ A memória coletiva é um grupo de indivíduos, no qual eles se encontram trabalhando juntos para reafirmar aquilo que já foi dito por outro indivíduo. Conforme Maurice Halbwachs (1950, p. 81), “a memória coletiva é uma corrente de pensamento contínuo de uma continuidade que nada tem de artificial, já que retém do passado somente aquilo que ainda está vivo ou capaz de viver na consciência do grupo que o mantém”.

Domingos, no processo de regularização de suas terras, pois as memórias dos habitantes são compartilhadas com um propósito principal, a posse da terra.

Em conformidade com Michael Pollak, a memória é, em parte, herdada, e não se refere somente à vida física da pessoa. Porém, pode haver acontecimentos regionais que, de tamanho abalo, terminam por marcar um determinado lugar ou grupo. Sua memória pode ser transmitida durante séculos com altíssima intensidade de identificação. Também ela, a memória, sofre flutuações em função do momento em que ela está sendo acionada, articulada e expressada (POLLAK, 1992, p. 203-204).

Entretanto, aprecio aqui uma tentativa de pensar os quilombolas de São Domingos a partir de protagonismo narrativo⁴⁰ e dos fenômenos sensíveis dessa experiência, tomando como critério não a forma dos dados, mas os seus conteúdos

Uma vez que a memória é socialmente construída, é explícito que toda documentação também o é. Do meu gosto não há diferença fundamental entre fonte escrita e fonte oral. A crítica da fonte, tal como todo historiador aprende a fazer, deve, a meu ver, ser aplicada a fontes de tudo quanto é tipo. A partir dessa colocação, a fonte oral é exatamente comparável à fonte escrita. Nem a fonte escrita pode ser tomada tal e qual ela se apresenta (POLLAK, 1992, p. 207).

Desse modo, a partir da memória quilombola, busco demonstrar o processo de ocupação do território de São Domingos. A memória coletiva da comunidade tem início pelo ponto mais destacado por eles, ao manifestar os traços de sua identidade, que é a formação da comunidade. Conforme narra o senhor Gezi Gonçalves dos Santos⁴¹, de 80 anos

Não sei dizer direitinho, mas os mais velhos contaram para nós que o território São Domingos era uma fazenda. Quem fundou foi o Bernardo Gonçalves dos Santos, bem lá atrás. Ele saiu do Arraial de São Félix, onde tirava o ouro, e mais tarde foi comprar esse espaço em Cavalcante. Ele tinha negros que escravizava lá no Arraial de São Félix. Quando estava acabando o ouro, ele trouxe os negros até aqui para trabalhar, na época se chamava fazenda São Domingos. Gente das antigas falava para nós que somos descendentes dos negros, aqueles fortes e bonitos que foram trazidos da África. Essa fazenda vem desde o tempo dos escravos, porque a abolição chegou em 1888, mas antes, Maria Francisco Maia, esposa de Bernardo, realizou o inventário da Fazenda, em 1868.

⁴⁰ Aqui, a fonte e o produto desse processo narrativo se dá em conformidade com a experiência vivida, passada a pessoa por pessoa (Benjamin, 1987).

⁴¹ Entrevista realizada no dia 12 de Setembro de 2024.

O território São Domingos foi uma fazenda, que pertencia ao colonizador Bernardo Gonçalves dos Santos, que chegou pela primeira vez no estado de Goiás na época quando se chamava Capitania de *Goyaz*, seguindo em direção ao Arraial⁴² São Félix perto de Minaçu, onde, mais tarde, começou o desbravamento de ouro. Dona Cecília Gonçalves dos Santos⁴³, de 65 anos, explica como foi recebido o padre preto quando foi visitar o arraial,

Aí dizem que o Bernardo estava tirando muito ouro lá, nessa raiado de São Félix, naquela época entrou um padre preto para visitar eles lá, disse que eles não gostaram do padre de maneira nenhuma. Pegaram fezes do cavalo deixado no prato e urina do animal botaram na mesa para ele no lugar de café. Aí ele foi muito maltratado, quando ele foi sair de lá, ajoelhou no chão e amaldiçoou o lugar. Ao mesmo tempo, tinha outro grupo chefiado por Diogo Teles Cavalcante, que estava em Cavalcante. O meu pai contava porque era bem da gema da família do Bernardo.

Paralelamente à ocupação desordenada das terras auríferas, marcada pela exploração da mão-de-obra escravizada (CAVALCANTE, 2017), Diogo Teles Cavalcante liderou um grupo em direção a Cavalcante a partir de 1736. Originários de São Paulo e Bahia, esses bandeirantes e garimpeiros dispersaram-se pelo interior de Goiás com a diminuição da produção aurífera. Bernardo Gonçalves dos Santos, conforme relato de Dona Cecília Gonçalves dos Santos, deixou o Arraial de São Félix nesta época,

(...) diz que o ouro foi diminuindo. O Bernardo era uma pessoa experiente né, aí resolveu sair do arraial de São Félix, antes de acabar o recurso e foi comprar 25 Léguas de terra no município de Cavalcante, que era essa Fazenda São Domingo. Ele comprou o terreno que estava vago, aí depois foi se situar, tudo começou com ele. E também não está na minha cabeça a mão de quem foi que ele comprou. Essa fazenda criou o Senhor, que parte do João Rodrigues, ela vai até um lugar que chama Currálinho encostado do Minaçu.

Os exploradores que estavam no Arraial de São Félix perceberam que o ouro estava prestes a acabar. Desse modo, Bernardo seguiu em direção a Cavalcante, onde foi comprar o

⁴² Povoação de caráter temporário, geralmente formada em função de certas atividades extrativistas, como a lavra de minérios ou metais raros, pesca; lugarejo provisório; aldeolas de pescadores.

⁴³ Entrevista realizada no dia 01 de Dezembro de 2024.

terreno da Fazenda São Domingos. Não se sabe com quem comprou essa terra, mas no inventário que se fez na época, confirmava a entrada do escravizado na fazenda que se chamava Elias. Quando pegou fogo o Cartório do município de Cavalcante, o inventário perdeu-se, como relata a Dona Ovídia Ferreira⁴⁴, de 53 anos,

Os mais velhos contavam que o primeiro escravo era Elias, até estava no inventário antes de botar fogo no Cartório de Cavalcante. Aí depois, Bernardo trouxe mais negros para escravizar e trabalhar na fazenda, porque ele comprava e vendia. Dizem que os negros quando tentavam fugir eram mortos, mas isso acontecia quando achavam eles, por isso a maioria tinha medo ou fugiam para mais longe. Tem um Sr. Bandia Fernanda da Cunha, tem 82 anos é um dos mais velhos daqui, ele não gosta de contar as coisas passadas. Quando trabalhava na fazenda, viu um colega ser assassinado e fizeram ele tomar sangue para não falar senão estaria morto. Ele cospe a todo momento porque lembra do sangue que tomou.

A expansão das terras de Bernardo Gonçalves dos Santos permitiu que ele acumulasse ainda mais poder na região. Para manter suas propriedades produtivas, o fazendeiro dependia de uma força de trabalho abundante e barata, muitas vezes composta por ex-escravizados que, apesar da abolição da escravidão, continuavam marginalizados e sujeitos às imposições dos grandes proprietários. Devido a exploração violenta e os maltratos aos negros, alguns tentavam fugir, mas quando eram encontrados, exterminavam-nos. Essa foi uma das estratégias adotadas para mantê-los escravizados e continuar a exploração de sua força de trabalho, cuidando das terras da fazenda e o que se produzia na época. Conforme relata Dona Ovídia Ferreira,

Dizem que os escravos que trabalhavam nessa fazenda, eles não se alimentavam bem e o trabalho era pesado, alguns chegavam a morrer. Quando comiam banana, não podiam comer laranja, e quando comiam laranja não podiam tomar café, tinha que escolher uma coisa. Eles nem deixavam tomar leite do gado, mas os animais eram cuidados pelos escravos. Diziam para eles que fazia mal se misturassem os alimentos. Mas na verdade era uma forma de poder lucrar. Inclusive, meu filho, a casa mais antiga e forte do povoado foi construída pelos escravos, sem se alimentar bem. A casa deve ter uns 250 anos ou mais, vem da época colonial, era do Bernardo.

⁴⁴ Entrevista realizada no dia 27 de Setembro de 2024.

No quilombo São Domingos, existe uma casa, a mais antiga do território, estima os quilombolas que foi construída no período colonial, entre séculos XVIII - XIX pelos negros ex-escravizados da Fazenda São Domingos. A casa é compreendida como resultado do trabalho forçado, violento e pesado imposto aos negros. Se aprecia a partir da sua estrutura, como podemos ver a *figura-11*,

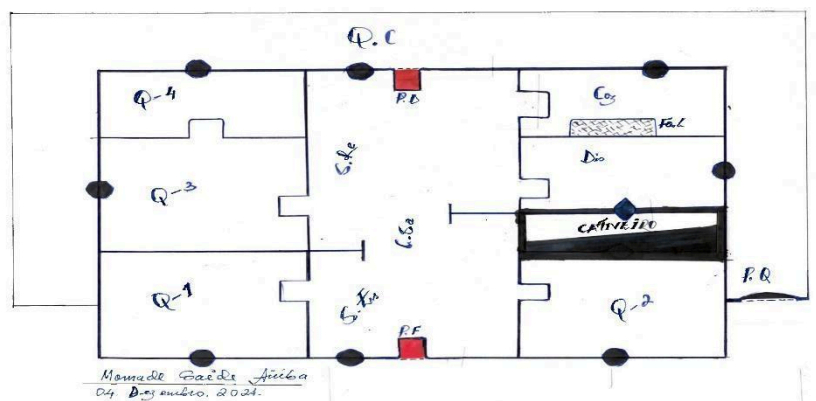
Figura-11: Casa de Bernardo Gonçalves dos Santos



De acordo com os quilombolas, a base da casa foi construída de alicerce de pedra e paredes de pau a pique preenchidas de barro, o telhado foi coberto de telhas de barro e madeira. As paredes foram rebocadas de adobe e pintadas de cor branca, o piso é terra batida e o teto foi feito de madeira. Os materiais usados para sua construção foram produzidos pelos escravizados da própria fazenda.

Por ser um marco na memória dos quilombolas, apresento abaixo um croqui dessa casa. Os símbolos adotados têm como função mostrar a divisão da casa e explicar a sua composição. Neste sentido, a casa era composta por: quatro quartos (Q) reservados para dormitório; uma cozinha (Coz) equipada com fogão de lenha (Fo.L); duas salas, uma de estar (S.Es), que fica próxima da porta da frente (P.F) onde normalmente eram recebidas as visitas, na outra sala se realizavam as refeições (S.Re), estando perto da porta de dentro (P.D) que se direciona ao quintal (Q.C). Ao lado da sala de refeições, há uma Despensa (Des), já dentro da despensa, tem o Cativeiro, onde eram mantidos os negros recém trazido e mantidos ali para não fugirem da fazenda. Curiosamente, em anexo ao cativeiro, está o quarto (Q-2) pertencente a Bernardo Gonçalves dos Santos. Como podemos ver a exibição da *figura-12*,

Figura-12: Croqui da Casa mais antiga do povoado São Domingos



Algo que parece importante é justamente o fato do quarto do dono da casa compartilhar a mesma parede do cativeiro. Isso implicava, aos negros presos ali, não poderem fazer barulho, porque era, ao mesmo tempo, a entrada do cativeiro e o quarto do dono. Com isso, os negros tinham que se manter no silêncio para não interferir no descanso do seu senhor, caso contrário, poderiam receber punições. Observe a figura-13,

Figura-13: Entrada do Cativeiro



Segundo conta o Sr. Gezi Gonçalves dos Santos⁴⁵, de 80 anos,

Aí meu jovem, na casa de Bernardo, foi muita crueldade que aconteceu. Você já entrou lá dentro? Gente das antigas falava para nós, quando eu era novinho, que naquela casa eram mantidos os negros presos, aqueles que Bernardo trazia para aqui. Inclusive, tem um cativo dentro da casa onde botava os negros para não fugir. Aí meu jovem, ao lado desse cativo, quem dormia era o dono, dizem que ninguém podia falar para não atrapalhar o sono dele. Quem falava recebia castigo. Aí para botar os negros dentro do cativo, tinha que passar pela porta da despensa e lá dentro tem uma parede, aí olha para cima próximo ao teto, tem um lugar com furo que está aberto, eles subiam com o negro de escada e o botava lá dentro, para sair se usava escada também. Meu filho, dizem que os negros nem eram chamados pelo seu nome, mas pelo nome do dono. Eu não consigo imaginar como esse homem tinha coragem de fazer isso.

Acreditando no pressuposto de que a memória constitui um fato construído a partir das relações sociais, entendido na correlação entre o individual e o coletivo, caracterizado pelas ocorrências pessoais e pelos acontecimentos vividos, interpreta-esses eventos ligados à memória do Quilombo como um exercício da memória seletiva. Conforme Pollak, “nem tudo fica gravado e nem tudo fica registrado” (POLLAK, 1992, p. 204).

Assim, as dúvidas nas memórias sobre o período escravista por parte dos habitantes de São Domingos fazem parte dos elementos significativos de sua identidade. Assim se dá o seu esquecimento seletivo, em que os acontecimentos que se comunicam com as relações escravistas são apagados por não fazer mais sentido para o grupo. Ou seja, o silêncio, no qual as recordações ficam encerradas em função da unidade do grupo, são deslocadas para a “memória subterrânea” dele (POLLAK, 1989).

Atualmente, na comunidade de São Domingos, o que não era falado nos tem passado por conter memórias proibidas ou vergonhosas. São conhecidos hoje por estar principalmente ligados aos direitos assegurados pela constituição em 1988. Nessa interpretação, a “fronteira entre o dizível e o indizível separa uma memória coletiva subterrânea da sociedade dominada de uma memória coletiva organizada” (POLLAK, 1988, p. 8). Segundo a narrativa da Dona Jacinta Francisco Maia⁴⁶, 63 anos

Nós somos descendentes desses negros. Eles trabalhavam nesta fazenda para Bernardo. Esse Bernardo tinha muitos gados. Quem cuidava deles eram os

⁴⁵ Entrevista realizada no dia 13 de Setembro de 2024.

⁴⁶ Entrevista realizada no dia 17 de Setembro de 2024.

negros, mas aí ele não deixava nem tomar leite, pelo menos. Era muita crueldade. Dizia para eles que faz mal, aí meu filho, os negros trabalhavam duro. Lembro muito bem, porque sempre perguntava à minha avó e ela contava, inclusive, que os negros escravizados aqui ganhavam nome de Gonçalves dos Santos. Por isso, nós temos sobrenomes de Gonçalves dos Santos, aqui na comunidade todos somos descendentes desse primeiro grupo dos negros. Porque depois veio o Benedito Bandeira. Aí meu filho, Bernardo já tinha morrido. Daí veio a liberdade e a fazenda ficou com a família Gonçalves dos Santos. Como disse antes, os Gonçalves dos Santos somos nós. Por isso, aqui é chamado de calhambola ou quilombola de São Domingos.

Ainda no período colonial, quando Bernardo Gonçalves dos Santos chegou e abriu a Fazenda São Domingos, apareceu a família de Benedito Bandeira. Essa família era proveniente do Alto Paraíso de Goiás e foi se estabelecendo dentro da fazenda, ocupando posições e privilégios na época. Há outras narrativas que dizem que Benedito Bandeira veio de Portugal, quando o estado de Goiás sofria tensões migratórias dos bandeirantes, que exploravam minas de ouro e perseguiam os quilombos no interior goiano. Ele seguiu em direção ao Alto Paraíso, onde veio a conhecer sua esposa Dona Ambrosa (ninguém conhecia o nome completo) e mais tarde foi para a Fazenda São Domingos.

Inclusive, não se sabe como a casa, acima mencionada, passou para a família Bandeira, porque, para algumas pessoas, a casa já havia sido construída antes do Benedito Bandeira chegar. Por outro lado, argumenta-se que a casa pertencia à família Bandeira. O Sr. Adiro Soares de Sousa comenta sobre a construção:

Ele morava lá e todos seus filhos foram lá. Ele tinha dois filhos, Chico Bandeira e Lucila Bandeira, com a velha Ambrosa. O Chico era pai da minha mãe e minha avó era Peda. A minha mãe morou nessa casa, se chamava Ramira Soares de Sousa. Bernardo Gonçalves dos Santos foi o primeiro, mas todos escravizaram os negros, trazida da África. Aqui inclusive, tem uma cerca de 5 km que foi construída de pedras no tempo dos escravos. Os escravos apanhavam as pedras na serra, só para saber, o muro tinha 1,5m de altura, a cerca era do Benedito Bandeira.

Ver a cerca de pedra na *figura-14*, construída pelos negros escravizados nessa fazenda,



Após o falecimento de Bernardo Gonçalves dos Santos, em 6 de julho de 1868, sua esposa, Maria Francisco Maia, procedeu ao inventário dos bens da Fazenda São Domingos. Embora a herança tenha sido dividida entre ela e seus filhos, o nome da fazenda permaneceu o mesmo, em homenagem ao falecido proprietário. Essa decisão é relatada pela Dona Cecília:

Aí as famílias foram produzindo, herdando as terras e casadas com outras famílias, Vão de Alma; Vão do Moleque; Engenho-II, foi se unindo. Aí começou a misturar famílias, aí veio a família Gonçalves, Torres e Francisco Maia. Porque toda gente tem quatro descendências, né, dois do lado do pai e dois do lado da mãe. Aí morreu Benedito e sua esposa Dona Ambrosa.

Os corpos do Benedito Bandeira e sua esposa Dona Ambrosa⁴⁷, foram sepultados no cemitério de São Domingos. Os dois morreram em anos diferentes, mas enterrados na mesma sepultura. O primeiro foi Benedito e mais tarde a Dona Ambrosa, ver a *figura-15*,

⁴⁷ Não se sabe o ano da sua morte. Estima-se que os dois faleceram no século XX.

Figura-15: Sepultura de Benedito Bandeira e Dona Ambrosa



A sepultura não tem registro para saber o ano em que ocorreu as suas mortes. Já em 1933, a Fazenda São Domingos passou a ser designada de São Domingos do Café, segundo os dados exibidos pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística em 2019. Conforme conta o Sr. João Francisco Maia⁴⁸, 78 anos,

Aqui sempre foi Fazenda São Domingos, aí depois passou para São Domingos do Café. Sabe por quê, menino? Nos tempos passados, se plantava muito café nessa região toda, só tinha café, hoje ficou somente o nome de São Domingos. Mas, antigamente até no mapa era São Domingos do Café. Aqui ninguém usava ou comprava o café que vem de fora, usava somente o café natural daqui. Porque dali da igreja Assembleia para baixo, tudo era café até na passagem no final da Rua, olhava e tudo era vermelhinho de café, era bonito demais (sorriu). Tinha muita fruta, tudo que o senhor procurava de fruta, aqui dentro tinha cada lugar. Hoje acabou tudo (terminou com cara triste).

A plantação de café no povoado de São Domingos é apresentada como uma memória recorrente, que algum dia caracterizou essa comunidade quilombola. Entretanto, o Sr. João Francisco Maia explica que, “antigamente era difícil até para conseguir algo de comer, o pessoal vendia um pedacinho de terra e pegava o dinheiro para resolver coisas, aí o pessoal que comprava aproveitava, porque tinha muita fome, eu lembro, isso foi depois de vir a liberdade dos negros”. Na mesma vertente, a Dona Almerinda Ferreira Maia⁴⁹, de 73 anos, narra como foi esse processo:

⁴⁸ Entrevista realizada no dia 11 de Setembro de 2024.

⁴⁹ Entrevista realizada no dia 12 de Setembro de 2024.

Antigamente, tínhamos terras devolutas para deixar as nossas criações, o pessoal dos troncos pegava e vendia a ascensão dos direitos da fazenda, os herdeiros, porque essa fazenda pertence aos Gonçalves dos Santos. Às vezes, os antigos vendiam uma posse pequena de dois ou três hectares e o fazendeiro fechava 1.000 ou 1.500 alqueires de terra, mostrava documentos, porque ninguém sabia ler, fazia um mapa, daí passava a tomar conta. Nós, os donos, ficamos na mão sem terras para soltar os gados, tudo está fechado com arames. A maioria das partes dessa fazenda foi invadida por fazendeiros e nós sabemos que essa fazenda é do povo daqui.

Nesse quilombo, o Sr. João Gonçalves dos Santos explica como funcionava o processo da aquisição de terra na Fazenda São Domingos, “Aqui para adquirir a terra entre nós era assim, os pais nossos faziam uma rocinha num lugar para trabalhar, plantava milho e a gente ia ficando ali ou herdava, era assim, por isso ninguém tem documento aqui. Aqui antigamente você podia fazer roça em qualquer sítio e construir casa, não era problema e ninguém falava nada”. Nesse sentido, a territorialidade dessa comunidade quilombola tem origem nas terras adquiridas por Bernardo Gonçalves dos Santos, os sítios que estão inseridos nesse território vem de uma lógica interna de apropriação dos espaços, baseada no parentesco em comum.

Antes da ocupação ilegal ameaçar seu território, a comunidade dependia de roças distantes do povoado para a sua subsistência. Nesses espaços, criavam gado, cavalos e burros, e cultivavam milho, feijão, mandioca e outros cereais. Essas atividades agrícolas e pecuárias eram cruciais para a reprodução social e cultural da comunidade, um direito que agora veem ameaçado pela falta de terras produtivas.

O território São Domingos se divide em seis povoados: Katingueiro (algumas pessoas chamam por *Tiririca*), Tatu, Francês, Santa Rita, Tabatinga e Engenho-III, ocupando uma área de 54.968,3743 hectares (RAMALHO⁵⁰, 2018). A Dona Minervina dos Santos⁵¹, de 63 anos, conta como surgiram esses outros povoados, acima expostos:

(...) esses povoados ficam distante daqui, mas fazem parte desse território, quando tem benefícios vem levar, porque isso tudo é São Domingos. Antigamente, as pessoas saiam daqui para ir plantar nas roças, lá no

⁵⁰ Este estudo foi desenvolvido com base nos arquivos do Projeto 9.000/2005, estabelecido por meio de parceria entre o INCRA SR-28 e a Agência Rural do Estado de Goiás. Os documentos encontram-se arquivados no Acervo Quilombola São Domingos, localizado no município de Cavalcante-GO. O responsável técnico pelo projeto é José Luiz de Lima Ramalho Luiz de Lima Ramalho.

⁵¹ Entrevista realizada no dia 13 de Setembro de 2024.

boqueirão⁵² onde passa água, então algumas pessoas daqui começaram a se mudar para lá, porque era distante e os rios são fundos, onde o pessoal passava. Quando os rios ficam cheios é difícil passar de cavalo, porque a água passa com muita pressão, foi assim que se formou esses povoados. Às vezes, dava para ir nas roças de katingueiro e na volta era difícil, porque os rios ficavam cheios, aí o pessoal preferiu começar viver por lá.

O território do quilombo São Domingos faz divisa com a comunidade quilombola Engenho-II, o qual pertence ao território Quilombola Kalunga, e também com o território da comunidade São José, que possui estreitos laços de parentesco com os Kalunga.

No entanto, um elemento importante nas memórias do quilombo São Domingos foi a ressignificação do nome de Gonçalves dos Santos, o qual pertencia ao proprietário da fazenda e passou a constituir uma referência insubstituível na edificação da sua identidade, referindo-se assim aos negros trazidos para essa fazenda. Durante o período da escravidão, a maioria dos negros escravizados recebiam nomes de seus donos. Entretanto, cabia ao dono do escravo atribuir qualquer nome que quisesse, muitas vezes consistindo a denominação em não mais do que um primeiro nome.

A categoria de “tronco”, acionada pela Dona Laura, é bastante utilizada na comunidade São Domingos. O termo aparece como uma forma de se referir aos seus antepassados, destacando os nomes destes até onde a memória alcança. Em “A Memória Coletiva”, Maurice Halbwachs afirma que,

Geralmente é na medida em que a presença de um parente idoso está de algum modo impressa em tudo aquilo que nos revelou de um período e de uma sociedade antiga, que ela se destaca em nossa memória não como uma aparência física um pouco apagada, mas com o relevo e a cor de um personagem que está no centro de todo um quadro que o resume e o condensa (HALBWACHS, 2004, p. 70) .

Entretanto, é compreensível, e também provável, que as recordações das relações de violência física e simbólica que existiram no regime de escravidão sejam evidenciadas com objetivo de não vulnerabilizar o grupo social. Considerando isso, é possível identificar nas memórias quilombolas momentos de exaltação em detrimento de seus silêncios e

⁵² É um acidente geográfico. De acordo com o Dicionário Aurélio, boqueirão é a abertura numa encosta marítima, rio ou canal. É uma abertura tipo garganta cavada pelo rio entre duas serras, um vale profundo cavado por um rio, e considerado como um local feito pela natureza para uma barragem. Fonte: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Boqueirão_\(acidente_geográfico\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/Boqueirão_(acidente_geográfico)). Acessado em 30 Janeiro 2025.

nebulosidades. A relação entre exaltação e silêncio estrutura a lógica da memória ancestral da comunidade São Domingos. Entretanto, são exaltadas as noções de liberdade, em oposição ao silêncio dos momentos de escravidão marcada por sofrimentos.

Portanto, entendo que são estratégias exercidas pelos grupos étnicos com a finalidade de manter a sua identidade, a sua coletividade, levando em consideração que a memória estrutura e fortalece o sentimento de pertencimento, bem como as suas “fronteiras étnicas” (BARTH, 1995). Dito de outro modo, a memória desse quilombo demarca a sua identidade, sem dúvida. Ela define e reforça “sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais, e também mantém a coesão interna e defende as fronteiras daquilo que um grupo tem em comum, em que se inclui o território, eis as duas funções essenciais da memória comum” (POLLAK, 1989, p. 9).

Como parte da construção identitária dessa comunidade, encontram-se destacadas na narrativa do Sr. Gezi Gonçalves dos Santos a casa mais antiga do povoado e a cerca de pedra, construídas no regime colonial pelos negros escravizados. Ambos são vestígios palpáveis da escravidão, banhados de suas histórias. Esses registros são formas de modelar os comportamentos, inventando e reinventando uma identidade particular.

Desse modo, a escravidão aparece como um ponto histórico para a comunidade, porque constitui o começo de seu processo de territorialização. Neste sentido, a “memória subterrânea” da comunidade São Domingos nos leva ao fundador e colonizador Bernardo Gonçalves dos Santos e aos primeiros negros escravizados trazidos para a fazenda, apelidados como os Gonçalves dos Santos, os troncos. Esses são elementos de pertencimento da sua identidade. É como se existisse uma linha temporal diacrônica, construída pela memória, que liga escravidão, libertação das pessoas em 1888 e libertação do território em 1988. Essa linha resgatada pela memória subterrânea estabelece a ligação da comunidade de São Domingos com a escravidão, sobreposta com os direitos adquiridos em 1988, quando aconteceu todo o processo de ressignificação.

2- CAPÍTULO:

OS TRONCOS DA TERRA DE MEMÓRIA

A memória subterrânea da comunidade São Domingos apresentada no capítulo anterior, situa a compreensão espacial e temporal do território quilombola. O espaço e o tempo são alicerces dos quadros sociais da memória e essenciais para a relembração do passado, tendo em vista que constituem a essência da memorização. O resgate desse passado permite compreender melhor aspectos da organização social da comunidade quilombola São Domingos. Conforme antecipa o Sr. Marcelino Gonçalves dos Santos⁵³, de 71 anos,

Tenho muitas memórias desse espaço, cada parte que eu piso. Se eu começar a palestrar para o senhor sobre essa terra que está vendo, não vai ter papel e nem caneta suficiente para anotar tudo (sorriu). Só essa terra que a gente está ocupando hoje tem muitos anos. Quando meus pais me nasceram, quem ocupava aqui eram eles. Acredito que eles devem ter recebido dos pais deles quando se casaram, assim como eu e meus irmãos, recebemos esses pedaços de terra com eles. Por isso, gente que mora perto dessa casa é parente. Eu não conheci os meus avós mas a minha mãe falava, que os troncos dessa terra são os Gonçalves dos Santos, que formou essa comunidade que o senhor está vendo hoje. Por aqui, todo mundo é parente, não é como Brasília onde o senhor vem (sorriu).

Uma afirmação frequentemente ouvida no quilombo São Domingos é: *“por aqui, todo mundo é parente”*. Esse é um princípio essencial para a ideia de “relacionalidade” (CARSTEN, 2000), que se manifesta em diversas formas de relação, incluindo laços de consanguinidade, afinidade, adoção, entre outras. Sob essa ótica, as relações de parentesco envolvem vínculos variados, que se definem pela constante atualização dos “vínculos interpessoais fundamentais” (CASTRO, 2008), levando em conta aspectos como a intensidade da relação e o contato frequente, bem como a solidariedade e os conflitos resultantes da convivência no mesmo espaço.

A expressão “aqui, todo mundo é parente” captura bem o sentimento de “solidariedade ampla e duradoura” que permeia as interações e conexões entre as pessoas

⁵³ Entrevista realizada no dia 29 de Setembro de 2024.

(CARSTEN, 2004). Um parente ou familiar vai além de um nome que serve apenas para completar uma árvore genealógica; não se menciona o nome ou sobrenome de um parente sem compartilhar uma narrativa a respeito dele. Esse aspecto revela como as histórias circulam, funcionando como a base relacional que estabelece laços de parentesco (CARNEIRO, 2015).

Segundo o Sr. Marcelino Gonçalves dos Santos, no território de São Domingos, a modificação do solo ao longo dos caminhos e trilhas que conectam uma casa à outra é um sinal visível. Nesse sentido, essa terra pisada representa uma “terra de memória”, pois reflete tanto o passado quanto o presente daqueles que a habitam. Especialmente, um povoado não é simplesmente o nome de um local, uma roça ou uma trilha; é, na verdade, a narrativa dos eventos que o cercam, sustentada por uma retórica que cria uma imagem de ação e movimento (INGOLD 2015; DE CERTEAU 1994).

Desse modo, os seus passageiros procuram nela suas memórias, afinal “quando um grupo humano vive muito tempo em lugar adaptado a seus hábitos, não somente os seus movimentos, mas também seus pensamentos se regulam pela sucessão das imagens que representam os objetos exteriores” (HALBWACHS, 2004. p. 143). Por isso, a

Nossa memória não se apoia na história aprendida, mas na história vivida. Por história, devemos entender não uma sucessão cronológica de eventos e datas, mas tudo o que faz com que um período se distinga dos outros do qual os livros e as narrativas em geral nos apresentam apenas um quadro muito esquemático e incompleto. (HALBWACHS, 2004. p. 79).

Nesse tópico “Os troncos da terra de memória” compreende a organização social do quilombo de São Domingos, que está sobreposta na relação do homem com a terra. Portanto, o nascimento, a saúde, a doença, a morte, a seca, a plantação, a chuva, e também, a criação de animais são fatos que acontecem e que transformam de certa maneira um determinado ambiente cujas mudanças afetam a memória individual e, por consequência, a memória coletiva. Dessa maneira pode-se dizer que esses fatos são pontos marcantes, onde a significação da vida se concentra criando registros individuais e sustentam a memória coletiva. (PLÍNIO DOS SANTOS, 2012).

Os pontos de memória neste capítulo estão assim estruturados: Organização Social de São Domingos e Manifestações Culturais e Religiosas. A partir destes passos, procurasse o circuito dinâmico das experiências sociais e desta maneira detectar as redes sociais e as

articulações políticas e ideológicas que sustentam a comunidade (PIETRAFESA DE GODOI, 1999).

2. 1. Organização Social da Comunidade São Domingos

De antemão, o objetivo deste subtópico é demonstrar a interligação entre a memória e a organização social, construída com base no princípio de que é por meio da pertença a um grupo social, nomeadamente o parentesco, as filiações de classe e de religião, que os indivíduos são capazes de adquirir, apresentar e conjurar as suas memórias (HALBWACHS, 2004). A partir do colonizador Bernardo Gonçalves dos Santos, que é fundador da grande família “Gonçalves dos Santos, onde veio a surgir aos poucos a comunidade negra da região São Domingos. No entanto, para compreender as racionalidades internas do parentesco nessa comunidade é importante realizar uma breve explicação sobre o nexos dos nomes e sobrenomes na sociedade escravista.

Diante desse contexto, se o sobrenome para o indivíduo “livre” indica a procedência da filiação, para o escravizado a racionalidade não seria essa, visto que ele só tem o nome, mas o seu sobrenome é a sua condição de escravizado. A sua procedência é a escravidão e a sua família é também a escravidão. O escravizado não tendo sobrenome nega-se a ele a memória de sua família, ou de sua origem, ficando apenas a memória da condição de ser escravo. (PLÍNIO DOS SANTOS, 2012).

Em *Escravos do sertão*, Miridan Britto Knox Falci (1995), aponta que no caso dos escravizados libertos a situação era diferente:

A tradição local e brasileira aponta como de uso e aceitação por parte dos senhores a incorporação de nomes de famílias nos registros de ex-escravizados. A aquisição da liberdade ou alforria forneceu-lhe a condição primeira de existência como ser jurídico e humano e assim, possuir um nome de família. E quando não se queria ou podia ter um nome de família local, os SILVA e FERREIRA DA SILVA engrossaram os sobrenomes de uma extensa camada da população (FALCI, 1995. p. 95).

Nesse sentido, a memória da família representada pelo nome de Santos e pré-nomes como sobrenomes⁵⁴, é comum nas comunidades camponesas que têm descendência escravizada. Todos os nomes da primeira geração de escravizados, os quais seus descendentes formaram o Quilombo São Domingos, estão ligados ao dono da fazenda, como por exemplo: Os Gonçalves dos Santos. Entretanto, o sobrenome representa também uma via simbólica que liga a pessoa à filiação, tornando assim seu pertencimento ao fundador deste território. Conforme frisa a Dona Clarinda Severo Gonçalves dos Santos⁵⁵, de 65 anos,

Ô África⁵⁶, deixa eu te explicar melhor, acho que você não está entendendo. Os negros que estavam nessa fazenda, todos eles tinham o mesmo sobrenome de Gonçalves dos Santos, não é porque eles não tinham nomes, tinha nomes, entendeu. Agora tem muita coisa que mudou depois da abolição da escravatura, porque a comunidade começou a escolher nomes. Mas os troncos daqui tinham somente o nome da família do Bernardo, entendeu. Porque a família de Bernardo era chamado de Gonçalves dos Santos, e aí todo negro que estava aqui tinha o mesmo sobrenome. Por isso, nós somos os Gonçalves dos Santos, aqui todo mundo é parente, porque eram vários negros que estavam aqui, que ele trouxe, agora entendeu nem.

De acordo com a Dona Clarinda, os escravizados na antiga fazenda São Domingos eram, geralmente, nominados pelos seus donos. Entretanto, após a abolição da escravatura, segundo a narrativa exposta acima, as famílias de agora ex-escravizados passaram a ter a liberdade de escolher os sobrenomes, uma vez que, não possuíam. Os sobrenomes escolhidos por esses ex-escravizados deram aos seus descendentes um pertencimento familiar, uma origem, ou melhor, uma identidade.

Desta maneira, os negros da fazenda São Domingos, construíram o sentido de comunidade, “marcada por um relativo isolamento, divisão de trabalho pouco desenvolvida, com um conjunto razoável de atividades comunitárias, pequena mobilidade tanto física como social e preponderância da dimensão sagrada e religiosa” (HANNERZ, 1980. p. 60-61).

⁵⁴ O trabalho feito no quilombo Jamary dos Pretos, O’Dwyer (2002) faz alusão aos nomes civis dos moradores, afirmando que, “referem-se a um parentesco adotivo, na medida em que incorporam os nomes das famílias de seus antigos senhores”.

⁵⁵ Entrevista realizada no dia 28 de Outubro de 2024.

⁵⁶ Aqui o nome da África se refere ao pesquisador. Alguns membros da comunidade de São Domingos preferiam chamá-lo por África e não pelo seu nome, Momade Saide Aiuba. Justificando assim, que era difícil a sua pronúncia e preferiam chamar por África, lugar da sua proveniência.

Nesse sentido, ao analisar a identidade pelo viés da memória é um elemento, que constitui o sentimento de afinidade, tanto individual como coletiva, visto que é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução (POLLAK, 1988. p. 205). À vista disso, a construção da identidade está presa às lembranças vividas e às memórias por ouvir a contar.

Em *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*, Stuart Hall (2003) explica que,

As identidades parecem invocar uma origem que residiria em um passado histórico com o qual elas continuariam a manter uma certa correspondência. Elas têm a ver, entretanto, com a questão da utilização dos recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção não daquilo que nós somos, mas daquilo no qual nos tornamos. Têm a ver não tanto com as questões “quem nós somos” ou “de onde nós viemos”, mas muito mais com as questões “quem nós podemos nos tornar”. “como nós temos sido representados” e “como essa representação afeta a forma como nós podemos representar a nós próprios”. (HALL, 2003. p. 109).

Portanto, não existe nenhuma diferença qualitativa, bem como entre o passado imemorial e as evocações reais. Afinal, “todas as evocações do passado assumem um aspecto de coisas vividas, banhadas numa mesma temporalidade e que remetem a um mesmo tempo – o tempo da comunidade” (ZONABEND, 1980. p. 14). Com base no princípio de que é por meio da pertença a um grupo social, nomeadamente o parentesco, as filiações de classe e de religião, que os indivíduos são capazes de adquirir, localizar e evocar as suas memórias (HALBWACHS, 2004). Posto isso, é possível, a partir deste argumento, descrever a organização social da Comunidade quilombola São Domingos. Conforme avança Dona Celestina Gonçalves dos Santos⁵⁷, de 67 anos, que

Os primeiros daqui são os Gonçalves dos Santos. Aí, quando a escravatura passou, o pessoal começou a casar com outras famílias. Mas gente das antigas falava que as pessoas dessa fazenda não se casavam com gentes que não eram daqui. O pessoal se casava entre primos. Mas depois a comunidade foi se misturando com a família Torres, Francisco Maia e Benedito Bandeira. Porque as coisas foram mudando, e o pessoal estava começando casar com gente do Vão de Moleque, Vão das Almas, Engenho-II, esses todos são povoados de kalungas.

⁵⁷ Entrevista realizada no dia 22 de Setembro de 2024.

Como foi frisado no capítulo anterior, a Dona Celestina destaca que, desde a formação da comunidade quilombola São Domingos, não obstante de vários casamentos entre consanguíneos, algumas famílias afins foram introduzidas, tais como: “Francisco Maia”, “Torres” e “Benedito Bandeira”. Sobre esta última família, a Dona Cecília Gonçalves dos Santos⁵⁸, de 65 anos, explica que, “a família do Chico Bandeira, acho que foi a primeira que chegou aqui no povoado, ele veio de Alto Paraíso de Goiás, bem lá atrás, ele era casado com a Dona Ambrosa e tiveram filhos aqui e foi assim que cresceu”. A dona Jacinta Francisco Maia diz que, “o Benedito teve dois filhos, a Lucila Bandeira e Chico Bandeira, todos nascidos aqui”.

⁵⁸ Entrevista realizada no dia 01 de Dezembro de 2024.

A árvore genealógica⁵⁹ apresentada acima abrange 75 pessoas, sendo que 21 deles já faleceram. Destes, 42 são homens (dos quais 12 já faleceram) e 33 são mulheres (com 9 já falecidas). Foram registrados 10 casamentos, 20 pais e 64 filhos. É importante considerar que, para a definição de casamento, levamos em conta a convivência sob o mesmo teto. É válido mencionar que existem mais pessoas descendentes dos escravizados “Goncalves dos Santos”, mas, devido à ausência de informações, não foi possível adicioná-las a esta árvore genealógica.

Neste sistema de exogamia, nota-se que os grupos afins são correspondentes indispensáveis para o crescimento tanto da população quanto das alianças. No entanto, no território quilombola, existe um ideal de endogamia, onde a consanguinidade se sobressai em relação à afinidade, uma vez que esse é o vínculo que conecta o indivíduo à terra. Assim, se vê as terras da comunidade quilombola São Domingos como um fenômeno de parentesco territorializado.

Diversos autores destacam o casamento como uma das categorias culturais mais relevantes para a compreensão do campesinato. Conforme aponta Ellen Woortmann, a união entre camponeses vai além de uma simples escolha pessoal: “estritamente falando, não são apenas duas pessoas que se casam, mas sim duas famílias que estabelecem um entendimento. É um “affaire de famille” (1995. p. 57). Os casamentos nas comunidades, em sua maioria, são endogâmicos, embora atualmente haja alguns indivíduos que se uniram a pessoas de fora da comunidade, sendo ainda considerados como familiares. Um exemplo é o caso do Sr. João Gonçalves dos Santos, de 59 anos, que se casou com Dona Rosa Alves dos Santos, de 53 anos, ela é da comunidade Kalunga do Engenho-II. Contaram que, ao se conhecerem até decidirem morar juntos,

A dona Rosa: Quando estava conhecendo o Joãozinho, o pessoal daqui não gostava de mim. Dizia que não sou parente, ora não sou da família, era muitas coisas que falavam. Porque eu sou do Engenho-II e ela é quilombo Kalunga e aqui quilombo de São Domingos. Aí, ele se escondia para não ser visto com o pessoal daqui comigo (sorriu). É não?

O Sr. João: É nada. É porque o pessoal só se casava aqui. Aí, todo mundo queria se casar aqui mesmo. Mas hoje mudou muito, porque o pessoal gosta dela. É parente (sorriu). Casar é passar a morar juntos com a pessoa, não no cartório ou na igreja.

⁵⁹ Esta árvore genealógica não representa todos os membros da comunidade quilombola São Domingos, o que indica que ela pode ser estendida.

O termo “parente” refere-se, de forma individual, àqueles com quem se estabelece algum tipo de laço familiar, seja por consanguinidade ou afinidade, tanto do lado paterno como materno, apresentando uma abrangência mais ampla e flexível em comparação com “família”. Este conceito ajuda a definir a distância nas relações, pois raramente se considera alguém que é visto como distante como parte da “família”, sendo mais comum referir-se a essa pessoa como “meu parente”.

Em relação às terras, o Sr. João Francisco Maia explicava, enquanto fazia um gesto circular com o braço: “tudo isto pertence aos parentes, mas só posso plantar no que for da família”. A versatilidade no uso das palavras “família” e “parente”, que podem funcionar como sinónimos, permite expressar discursivamente um certo grau de proximidade com alguém que dificilmente seria considerado ou não se desejaria incluir na família em determinadas situações. Assim sendo, podemos conceber o parentesco também como um sistema interno que organiza a divisão, utilização do território e a moralidade associada às relações entre os parentes. Esta referência ilustra a força que possui a construção cotidiana das relações.

A norma de residência no quilombo São Domingos caracteriza-se por uma “matrilocalidade temporária” (um homem, após o casamento, deixa a casa dos pais para viver na casa da família da esposa, até que consiga condições financeiras para edificar a sua própria habitação). Existem duas situações em que um homem “de fora”, ao casar com uma mulher “de dentro”, passa a residir na casa dos pais dela. Conforme explica a Dona Eudoxa Gonçalves da Costa⁶⁰, de 66 anos,

Desde ontem está perguntando muito sobre casamento conheceu uma quilombola, (sorriu). Aqui no povoado quando o moço conhece uma mulher e quer casar com ela e aí, se não tiver condições vai morar na casa dos pais da família da moça. Porque tem famílias que não tem condições de dar um pedaço de terra para o seu filho ter uma casinha. Aí por exemplo, quando o menino casa vai morar na casa dos pais da família da mulher, quando eles tiver condição vão construir a casa deles. A minha filha Ludmila o marido é de São José outro território, aí eles moravam nessa casa como ele não tinha casa. Agora eles já tem um pedaço de terra com uma casa e filhos. Foi assim que os Gonçalves dos Santos começaram a se misturar.

⁶⁰ Entrevista realizada no dia 16 de Setembro de 2024.

Compreende-se que, as famílias estão interligadas por laços de parentesco e formam unidades extensas⁶¹, subdivididas em famílias nucleares que consistem em pais, mães e filhos vivendo juntos em espaços residenciais partilhados, criando assim locais familiares comuns. As famílias nucleares conectam-se entre si formando uma rede familiar, sustentada por uma geração anterior. Esta geração mais velha, guardiã da memória coletiva, é a representação viva do vínculo entre as gerações e tem a responsabilidade de transmitir a herança familiar.

Cada família que integra a comunidade São Domingos possui um pedaço de terra, referenciado aqui como “sítio” com “s” minúsculo. Por outro lado, o Sítio, com “S” maiúsculo, representa a totalidade do território de São Domingos. Klass Woortmann (1990, p. 31) analisa a palavra sítio de três maneiras distintas. O uso do Sítio com “S” maiúsculo é um conceito mais abrangente, relacionado a um espaço onde diversas famílias, descendentes de um ancestral comum, se organizam socialmente. Este é um território de laços familiares, definido pela linhagem e pelas relações matrimoniais. Em contraste, o sítio com “s” minúsculo se refere a uma área específica de terras cultivadas por uma única família, situada dentro do Sítio. Esse sítio é o legado construído através do trabalho familiar, transmitido de geração para geração de acordo com regras estabelecidas. Por fim, o termo sítio também pode designar a combinação de casa e quintal, ou o espaço onde se reside.

De acordo com Klass Woortmann (1990, p. 31), o conceito de “sítio” está intimamente ligado ao parentesco, ou mais precisamente, à família. O termo “sítio” possui três interpretações: em primeiro lugar, aquelas pessoas que residem sob o mesmo teto formam uma família; em segundo lugar, o conjunto de residências constituindo um sítio (neste contexto) também pode ser considerado uma família—uma família extensa, podemos dizer; e, por último, o grupo de parentes que provêm do ancestral fundador, que compõe o Sítio, é visto como uma única família.

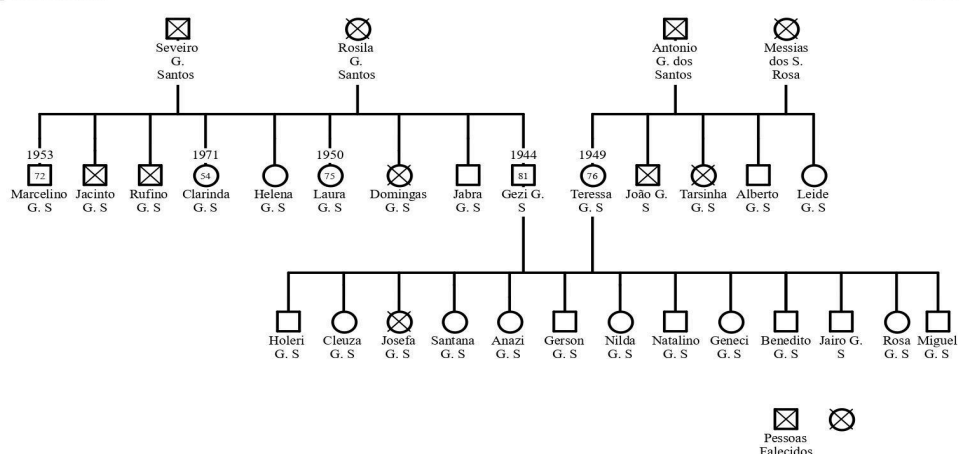
Cada sítio familiar carrega uma conexão histórica com seus moradores, de forma que o tempo não apaga o entendimento dos deslocamentos do grupo. As memórias sobre os primeiros habitantes da fazenda, os “Gonçalves dos Santos”, permanecem vibrantes neste território quilombola. Neste espaço, estão impressas as ideias de autodeterminação, organização sociopolítica, vivências e crenças religiosas.

⁶¹ De acordo com Klass Woortmann K. (1998), a família extensa é formada por duas ou mais famílias nucleares unidas por relações de sangue. Esse arranjo habitacional inclui várias famílias nucleares e consanguíneas vivendo em um mesmo espaço, conhecido como sítio.

Figura-17: O sítio do Sr. Gezi Gonçalves dos Santos, em Tabatinga



Figura 18: Árvore genealógica da família do Sr. Gezi Gonçalves dos Santos



O sítio do Sr. Gezi Gonçalves dos Santos, uma das lideranças de destaque em São Domingos, exemplifica bem a realidade do campesinato. O Sr. Gezi é casado com a dona Teresa Antonio Gonçalves dos Santos e tem 13 filhos: Holery, Cleuza, Josefa, Santana, Anazi, Gerson, Nilda, Natalino, Geneci, Benedito, Jairo, Rosana e Miguel. Dentre os filhos mencionados, apenas Josefa faleceu e foi sepultada no cemitério da comunidade. Natalino e Benedito vivem em Cavalcante, um pouco distantes da comunidade, enquanto Rosana reside em Goiânia. Gerson mora na casa dos pais, e os outros oito irmãos continuam no mesmo

sítio. Dos 12 filhos, todos estão casados e têm seus próprios filhos, mas apenas Gerson se divorciou recentemente e não possui filhos.

O sítio é organizado em duas áreas distintas: a morada e a roça⁶². Observando-se a dinâmica local, nota-se que a morada é predominantemente um espaço feminino, onde trabalham a mãe e suas filhas, enquanto a roça é um espaço masculino, dedicado ao trabalho do pai e dos filhos. A relação entre os distintos setores da propriedade familiar pode ser entendida através das reflexões de Ellen Woortmann, em diversas de suas publicações, mas convida-se ao leitor a consultar “O trabalho da terra”, onde toda essa análise está bem sintetizada, discutindo a lógica e a simbologia da agricultura camponesa (1997). Além disso, vale a pena conferir a dissertação de mestrado de Beatriz Maria Alásia de Heredia (1977), intitulada “A morada da vida: trabalho familiar de pequenos produtores do Nordeste do Brasil”, que enfatiza a oposição entre casal e roçado como elemento fundamental na configuração da esfera do trabalho, além de destacar a desarmonia entre a unidade de produção e a de consumo nas famílias de camponeses⁶³.

Este sítio representa o legado construído pelo esforço da família extensa do Sr. Gézi, sendo transmitido de pais para filhos de acordo com normas específicas de herança. A concepção de herança que utilizamos nesta dissertação difere daquela do Código Civil. Aqui, seguimos a definição proposta por Margarida Moura (1978. p. 49), em que “empregamos a palavra no seu sentido mais amplo, referindo-nos à transferência de propriedade de geração em geração e não apenas ao significado legal consagrado na legislação civil, tanto na sua versão romana como inglesa, e que está necessariamente ligado ao falecimento do proprietário.” Segundo Gerson Goncalves dos Santos⁶⁴, de 53 anos, em São Domingos,

Aqui no povoado não temos isso de pedir herança como fazem nas novelas (sorriu). Porque o pessoal nas novelas tem coragem de matar os pais para ficar com as coisas, né. Mas aqui no nosso povoado não acontece, aqui tudo é de boa. Mesmo quando os pais morrem, os filhos continuam a trabalhar na terra, cada um produzindo a mandioca, o milho, feijão como faziam os pais. Não tem isso de lutar por terra, todo pessoal fica ai a atrapalhar. Geralmente, os pais dão um pedaço de terra aos filhos para construir mesmo, mas agora é difícil porque tem muitos invasores de terra aqui no território. Deixa te falar, o Sr. Gezi e a dona Teresa são meus pais, eles estão envelhecendo, e agora quem cuida do sítio sou eu e meus irmãos que moram aqui. Porque Natalino

⁶² Consultar "O trabalho da terra" (1997), escrito por Ellen Woortmann e Klaas Woortmann, que abordam esses conceitos.

⁶³ Nesse sentido, consultar também o trabalho de Ellen Woortmann (1995) “Herdeiros, parentes e compadres”.

⁶⁴ Entrevista realizada no dia 01 de Outubro de 2024.

e Benedito moram em Cavalcante e a Rosana mora em Goiânia, eles ajudam a gente sempre com sementes para plantar, comidas e outras coisas. Quando chega a época de coleta mandamos comidas para eles, mas o Natalino e Benedito como moram perto sempre vem aqui com os filhos.

Neste sítio, também se observa a “virilocalidade”, onde os nove filhos do Sr. Gezi reside nas proximidades, o que indica uma concentração ao redor do casal mais velho, que se torna o centro das relações. Os laços de parentesco que caracterizam este sítio - escrito com “s” minúsculo - revelam-se importantes. Contudo, esse território quilombola, composto por um núcleo “os Gonçalves dos Santos”, representa o Sítio com “S” maiúsculo, uma vez que abrange o espaço onde as 5 famílias de parentes, descendentes do fundador e colonizador Bernardo Gonçalves dos Santos, se reproduzem socialmente. Todo esse ambiente é moldado pela linhagem e pelas relações matrimoniais estabelecidas.

Esta comunidade quilombola também recorre ao compadrio, que pode ser entendido como uma forma de parentesco que liga o indivíduo batizado e seus pais aos padrinhos. Bourdieu (1982), ao abordar o tema do compadrio, explica que as relações formadas entre as famílias ocorrem porque os participantes desse vínculo religioso e social compartilham uma honra equivalente. Esse aspecto lhes permite estabelecer, tanto diante da comunidade quanto no âmbito sagrado, um contrato moral através dessa conexão religiosa. A Dona Ovídia Ferreira⁶⁵, de 53 anos, explica que

Esse negócio de padrinho e madrinha os pais escolhem quando a criança é pequena. Mas quando a criança passa de 7 anos, ela escolhe quem pode ser o padrinho ou a madrinha. Mas também, tem que ser casado na igreja, porque se não for casado não pode batizar. E o padrinho ou a madrinha, eles estão de acordo em ajudar a criança a crescer na fé, na igreja. Ensinando, pedindo bênção. E é assim que é a ordem padrão, chamar a criança para a igreja, ensinar a rezar, ou ensinar a ir para catequese. Mas o padre nos ensina que não existem dois batismos, que antes aqui na comunidade, batizava em casa se a criança estiver doente e depois confirmava o batismo na igreja. Mas hoje o padre disse que só existe um batismo, então só pode batizar na igreja. Cada vez a gente vai aprendendo mais, porque na bíblia só existe um batismo. E o compadre, depois de ser batizado o filho de outra pessoa, passa a ser padrinho e madrinha. Aqui na comunidade, eles preferem mais dar os filhos para os parentes, é tio, irmão seja materno ou paterno para ser afiliado, mas se querer pode escolher padrinho que não seja da família também. Para ser padrinho ou madrinha é importante ser casado ou ser

⁶⁵ Entrevista realizada no dia 27 de Setembro de 2024.

solteiro, mas não amigado, tem que viver na igreja conformando a igreja. E é assim que segue as normas aqui da comunidade.

Na comunidade São Domingos, o compadrio é fortemente influenciado por laços de parentesco. Para assumir o papel de padrinho ou madrinha, é comum que os envolvidos sejam familiares. Em cada grupo, existem vínculos de compadrio e também de uniões matrimoniais, o que leva a um fortalecimento ainda maior dos laços familiares. Atualmente, mesmo com a diminuta extensão do território quilombola, as relações de compadrio ainda são bastante evidentes. Aqueles que residem na cidade também trazem consigo a tradição rural do compadrio, convidando seus parentes a se tornarem compadres. No seio da família, onde os laços de sangue são mais robustos, forma-se um “grupo de recursos” tanto para um indivíduo como para uma família. É através da interação entre diferentes núcleos que se estabelece a noção de uma “grande família” dentro da comunidade, seja numa área quilombola ou numa urbe.

Os habitantes da Comunidade Quilombola São Domingos estão interligados por laços de parentesco, que para eles representa “uma grande Família”. Devido aos casamentos exogâmicos, a noção de pertencimento coletivo não se fundamenta apenas na cor da pele, mas sim na relação de parentesco. Conforme explica o Sr. Adiro Soares de Sousa⁶⁶, de 65 anos,

Hoje as pessoas falam o seguinte. Ué, como é possível ter uma quilombola branca no território? Só que quando eu escuto isso é porque o pessoal não sabe como a nossa comunidade, por exemplo, ela se formou. Porque aqui tem pessoas de fora, que se casaram na comunidade e tem filhos. O Mimo que estava aqui agora veio da Alemanha há muitos anos atrás. Ele estava fugindo da guerra e hoje tem filhos na comunidade da cor dele. Hoje o Mimo é parente, mas ele é de fora. Por isso você vai encontrar que tem pessoas brancas, mas eles são quilombolas e suas raízes são reconhecidas aqui.

Embora a cor da pele possa, à primeira vista, estar ligada ao pertencimento histórico, na realidade, o verdadeiro sentido de pertença é determinado pelo laço de parentesco. Um

⁶⁶ Entrevista realizada no dia 11 de Setembro de 2024.

exemplo semelhante foi analisado por Costa (1999. p. 97) no que diz respeito ao quilombo Brejo dos Crioulos/MG, onde afirma que “*a cor da pele não serve como critério para criar categorias que separam os membros das famílias presentes de outros indivíduos nem define a pertença ao grupo*”. Ele acrescenta ainda que “*o que realmente caracteriza a pertença ao grupo é a territorialidade comum que essa unidade social foi construindo ao longo do tempo*”.

Assim, podemos concluir que “parentes”, ou seja, aqueles que pertencem ao grupo interno, são os que descendem por consanguinidade dos Gonçalves dos Santos, fundadores da comunidade quilombola São Domingos. Por outro lado, os “parentes de fora” são aqueles que se juntaram por meio de alianças por afinidade. A base que orienta essas relações é a patrilinearidade. Tanto a “consanguinidade” quanto a “afinidade” são aspectos que demonstram pertencimento ao grupo; no entanto, a primeira está associada à categoria de “parente de dentro”⁶⁷, enquanto a segunda se refere a “parente de fora”.

As comunidades negras rurais fundamentam seus princípios e normas de conduta na tradição. Pode-se afirmar que a tradição se configura como um modo de pensar habitual, representando uma continuidade cultural que pode ser reinterpretada pelo conceito de *habitus*. O conceito de *habitus*, discutido por Pierre Bourdieu, encapsula uma relação dialética, onde o *habitus* é moldado pelo contexto social e, ao mesmo tempo, influencia a forma como esse contexto é percebido. Assim, “o *habitus* não é apenas uma estrutura estruturante que organiza práticas e a percepção destas, mas também uma estrutura estruturada: é o princípio da divisão em classes lógicas que sistematiza a percepção do mundo social” (BOURDIEU, 2004).

Assim, a estrutura que se apresenta de maneira organizada, representando a tradição, atua como um elemento formador da comunidade, influenciando e sendo influenciada pelo contexto social. De maneira simplificada, os quilombolas atenderiam a um novo estímulo com uma resposta já familiar. Esse conceito se alinha de forma ideal com a ideia de sociedade prescritiva, conforme proposta por Sahlins (1990. p.17), onde a reprodução, a ordem social e os comportamentos são guiados pela tradição.

No contexto da comunidade quilombola São Domingos, ao encontrarem um novo desafio, reagem com uma postura histórica fundamentada nas suas tradições. Em outras palavras, embora os quilombolas adotem um modo de agir tradicional, a trajetória histórica

⁶⁷ Segundo Fredrik Barth (1969), a categoria “de dentro” pode ser vista como uma “identidade fundamental”. Essa identificação é influenciada pelo reconhecimento da pertença a um grupo étnico, além da aceitação de valores e normas morais compartilhados.

que essa sociedade vivenciou, junto ao contato com outros grupos da comunidade ao longo do tempo, os impulsiona a adaptar suas atitudes às novas circunstâncias, utilizando como referência as experiências do passado.

As interações sociais formadas por essa comunidade quilombola não se restringem apenas a dádivas e contra-dádivas. Existem rituais comunitários que foram estabelecidos, que expressam a identidade do coletivo, são manifestados pelo grupo através dos valores e ideias que se revelam em suas festas, que aqui são consideradas como ritos celebrativos da vida social. Essa abordagem permite uma compreensão mais rica de como o grupo expressa, de maneira comunicativa e performática, sua identidade, a qual se fundamenta em suas práticas sociais, servindo como base para a construção de uma identidade⁶⁸ contrastiva.

2. 2. Manifestações Culturais e Religiosas do Quilombo São Domingos

Inseridas no contexto da cultura negra quilombola, as expressões culturais e religiosas exercem um papel fundamental no território São Domingos. Essas manifestações têm a capacidade de entrelaçar diversas redes socioculturais que moldam e reestruturam a dinâmica social da comunidade, definindo e redefinindo os papéis dos indivíduos envolvidos e permitindo a expressão do sentimento de identidade e pertencimento a esse grupo quilombola. As festividades religiosas, como a Folia de Santos Reis, a Folia de São Sebastião e a Folia de São João, funcionam como rituais de congregação, unindo pessoas em torno de interesses comuns e promovendo o princípio da reciprocidade. Assim, esses eventos também desempenham um papel crucial na ativação da memória coletiva e na preservação da história.

De acordo com Durkheim (1996), a noção de “festa” representa os “atos da sociedade”. Ele a aborda como um fenômeno social que reflete a estrutura da sociedade. Em primeiro lugar, a “sociedade em ação” se manifesta através da partilha coletiva de ideias e valores. As festividades são uma forma de ação social coletiva que, ao longo do calendário anual de uma sociedade específica, são programadas, previsíveis e repetidas. Quando celebradas por todos os membros de uma determinada comunidade, as festas se tornam momentos e espaços sociais extraordinários, nos quais ideias e valores se tornam mais claros

⁶⁸ Vários autores no Brasil, como Brandão (1977), Porto (1997) e Costa (1997), têm se debruçado sobre estudos referentes às festas nas comunidades rurais ou nas comunidades negras rurais, ressaltando as dimensões rituais, como as relações internas entre as diferentes categorias sociais e sua interação com a sociedade ao redor.

e evidentes do que em outras situações sociais. Em *Festas e calendários*, Alice Itani (2003) diz que a festa é um fato social, histórico e político e,

Constitui o momento e o espaço da celebração, da brincadeira, dos jogos, da música e da dança. Celebra a vida e a criação do mundo. Constitui espaço de produção dos discursos e dos significados, e por isso, também dessa criação na qual as comunidades partilham experiências coletivas (ITANI, 2003. p. 7).

Deste modo, a celebração adquire um significado importante para os grupos sociais, uma vez que é constantemente criada e recriada ao longo do tempo e do espaço, permitindo que cada grupo expresse as suas características simbólicas, ritualísticas e míticas. Nas muitas comunidades camponesas de origem africana, a religiosidade distingue-se pelo culto aos santos. Estes são venerados com mais fervor do que Cristo ou a Virgem Maria, apesar da relevância do culto mariano. Wall (1988) fez uma observação semelhante ao estudar os camponeses do Baixo Minho em Portugal, onde também se privilegiam os santos como interlocutores e intermediários das bênçãos solicitadas. Conforme Costa (1999, p. 118), que analisou as festividades religiosas na comunidade Conceição das Crioulas no norte de Minas Gerais,

O culto ao santo, cujo objetivo e função, como discutido por Pereira de Queirós (1976) tem por fim agradecer ao santo uma graça alcançada, manifesta-se como uma forma de agregação a uma coletividade, que expressa sua solidariedade familiar e grupal através da ajuda mútua entre seus membros, exteriorizada concreta e visivelmente na organização de suas festas. Estabeleça com ele relações de tipo familiar, tornando-o assim um santo pessoal, próximo, visível, quase humano e sua imagem torna-o presente no desenrolar da existência do indivíduo, da família e da coletividade. O santo é, ao mesmo tempo, natural e sobrenatural, pela imagem de argila e por sua essência, respectivamente, o que possibilita aos homens por sua dupla condição, exercer sobre ele alguma influência. O enunciado “agir sobre a imagem é agir sobre o santo”, constitui-se a base, a partir da qual se construíram práticas de manipulação dos santos.

Atualmente, na comunidade São Domingos, há um grupo que segue a religião católica e outro que é protestante. Em 2018, teve início a prática do protestantismo, através de indivíduos associados à igreja Assembleia de Deus e à Congregação Cristã no Brasil. Desde

essa data, realizam-se cultos todos os sábados nas igrejas edificadas na comunidade. Como esclarece Dona Ovídia Ferreira,

Quando entendi como gente, as pessoas da comunidade rezavam na Capela São Domingos, todos aqui eram da igreja católica. As pessoas evangélicas aqui na comunidade começaram a existir agora, porque antigamente não haviam. Quando o pessoal do povoado começou a se misturar com gente de fora, começaram a surgir os projetos de construir as igrejas evangélicas aqui no povoado. Em 2018 ou 2019, foi construída a Assembleia de Deus e depois veio à Congregação Cristã. Essas igrejas não têm mais de 6 anos aqui no território, porque a mais antiga daqui é a Capela, que vem desde a época de Bernardo Gonçalves dos Santos, os mais velhos contavam para nós.

Seguindo essa mesma lógica, o Senhor Fidelino dos Santos comenta que, “atualmente, em nosso povoado, há parentes evangélicos por aqui, mas quando chega a época das festas dos santos, todos nós vamos à Capela rezar e, em seguida, nos reunimos para a celebração. Nesse momento, a dança, a comida e as bebidas fazem parte da festa organizada pela comunidade, com a participação de todos. É realmente lindo ver o povo unido, comemorando festas que existem há muitos anos. Também acontece de jovens se conhecerem durante as festividades da comunidade”. Ver a

Figura-19: Capela São Domingos



Figura-20: Interior da Capela



Nas casas das pessoas católicas, geralmente nas salas, sempre se destina um espaço para fotos de algum santo. Essas mesmas características se repetem nos quilombos Conceição das Crioulas/PE (SOUZA, 2002), no quilombo Santa Maria dos Pretos/MA (PLÍNIO DOS SANTOS, 2004a), no Brejo dos Crioulos/MG (COSTA, 1999), e Saracura (PLÍNIO DOS SANTOS, 2004b).

Figura-21: Igreja da Assembleia de Deus



Figura-22: Igreja Congregação Cristã no Brasil



A comunidade São Domingos estrutura seu calendário de festividades religiosas da seguinte maneira: a primeira celebração é a Folia de Santos Reis, que ocorre no mês de janeiro, entre os dias 4 e 6. A segunda festividade é a Folia de São João, que se inicia no dia 23 de junho e se estende até o dia 24. Finalmente, temos a Folia de São Sebastião, marcada para agosto, entre os dias 11 e 20, quando as homenagens se encerram. Conforme conta Dona Ovídia, “a festa de São Sebastião costumava ser realizada em janeiro, mas houve um período em que a comunidade passou por seca, e os moradores foram forçados a transferir a festividade para agosto, pois não havia alimentos disponíveis durante o mês festivo”.

A primeira festa do quilombo São Domingos é a Folia de Santos Reis⁶⁹, que é festejada no mês de janeiro. Segundo o Sr. João Gonçalves dos Santos,

Nós temos muita fé no santos reis, aliás todos os santos, mas esse é o pior porque dá castigo. As pessoas dizem que não dá, mas nós já vimos. Esse santo celebramos todo início do mês de janeiro, começamos no dia 4 e encerramos no dia 6. Durante a festa, pegamos a bandeira do divino e giramos em cada casa para tirar a maldição. Todo início do ano a pessoa vai

⁶⁹ Santo Rei, que representa a fusão do Rei do Congo, é identificado em diversas regiões como São Gonçalo do Amarante. Este santo, de origem portuguesa e fiador das mulheres, foi, no Brasil, um meio de expressão do culto aos falecidos, segundo Brandão (1981). É importante notar que ele simboliza um santo que facilitou a sincretização do culto aos ancestrais entre os africanos no Brasil rural, exemplificado em Ivaporanduva, uma comunidade negra situada no vale da Ribeira, em São Paulo (Queiroz, 1983).

fazendo promessas e bota dinheiro na bandeira do divino. Aquele dinheiro é usado para arrumar a bandeira ou quando alguém estiver a passar por uma necessidade de doença e necessitar do dinheiro, mas depois tem que devolver se não pode ter maldição. Isso acontece desde a época dos troncos daqui, os mais velhos sabem contar mais sobre isso.

Durante a festa da folia de Santos Reis, o Sr. João Francisco Maia afirma que “esta celebração atrai uma multidão distinta em comparação com São Sebastião e São João, onde as pessoas se dirigem à Capela e a festa começa à noite. Enquanto a folia de santos reis é acompanhada por pessoas chamadas de foliões e alferes, vestidos a rigor, percorrem todas as casas do povoado, segurando a bandeira do divino enquanto cantam e dançam. A comunidade prepara bebidas e comidas para a festividade”. Este evento representa uma ocasião de religiosidade e sociabilidade para este grupo, que é descendente dos ex-escravizados Gonçalves dos Santos. Ver a,

Figura-23: Bandeira do Divino



A bandeira do Divino é composta por várias fitas de algodão em diversas cores, que foram cortadas e utilizadas para prender o dinheiro arrecadado nas residências durante o período festivo da bandeira. Segundo a Dona Mera Gonçalves dos Santos⁷⁰, de 47 anos,

⁷⁰ Entrevista realizada no dia 11 de Setembro de 2024.

A bandeira do divino é muito poderosa, meu filho. Se folião não estiver bebendo ou se metendo com mulherada de dono não acontece nada, mas ao contrário pode dar errado. As pessoas que acompanham a bandeira devem ser comportadas para ser foliões. O alfero segura a bandeira e foliões vão cantando, se um folião quiser sair ou fazer alguma coisa tem que pedir o alfero que é responsável e mais velho. Essa bandeira quando sai daqui não pode voltar para o mesmo lugar tem que usar outro caminho. Antigamente, tinha um cara que foi ao médico e disse que tinha câncer, ele fez a sua promessa diante da bandeira do divino, que iria dar de comer aos foliões e botou dinheiro na bandeira. Quando voltou outro dia, o médico disse que não tinha câncer.

No povoado São Domingos, a celebração da Folia de São João se desenrola da seguinte maneira, conforme explica Dona Minervina,

A Folia de São João é celebrada em junho. No dia 23, vamos à igreja para rezar, e em seguida, fazemos três voltas em torno da igreja segurando a bandeira do santo. Depois, retornamos para casa e acendemos uma fogueira em comemoração. Aqueles que gostam de comer se deliciam com comidinhas, bebidas, carne assada, pipoca e outras iguarias. No dia 24, a gente faz as coroas do Imperador, com príncipes e princesas, celebrando junto às crianças. Cada um pega sua coroa ao meio-dia e se dirige à igreja, onde vamos rezando, repetindo a mesma oração. Saímos de casa cantando: “São João se bem soubera, quando era o vosso dia, que do céu se desceria e com prazer e alegria”, até chegarmos à igreja, com as crianças dentro do quadro feito de madeira. Ao chegarmos à igreja, entramos e iniciamos as orações, começando por São Benedito, depois São Sebastião, rezamos o Pai Nosso e, por fim, encerramos o São João.

Nesta comunidade quilombola, a Folia de São Sebastião é a última celebração religiosa do ano. Esta celebração ocorre em agosto, iniciando no dia 11, segue com a novena no dia 19 e termina no dia 20 com a oração do meio-dia, dedicada a São Benedito. Ao comentar sobre esta celebração, Dona Almerinda afirmou,

Desde que eu me entendo como gente São Sebastião se festejava em agosto, mas o padre quer que mude porque o dia de santo é 20 de janeiro. Ai, nós temos que fazer uma reunião com a população do povoado, mas muita gente não concorda que se mude. O padre quer que no dia 8 de agosto se comemore São Domingos, por ser seu mês e nós comemoramos no mês de agosto São Sebastião.

O Sr. João Francisco, esclareça que “a celebração de São Sebastião foi transferida para agosto devido à escassez de alimentos no povoado”. Dizem que havia Angu na celebração devido à falta de alimentos. Neste caso, muitas pessoas morreram nessa época, falava-se que era uma maldição. Por isso, os antigos migraram para Agosto, pois é um período de seca favorável. A celebração de São Sebastião ocorre simultaneamente com a celebração de São Domingos.

É possível notar, através das histórias mencionadas, que as festas representam um “período-âncora da memória” (WOORTMANN, 1998), servindo como base para todas as recordações subsequentes. Trata-se de um instante festivo em que as pessoas abandonaram suas rotinas diárias para celebrar o santo. Este ponto de referência é evocado para promover a autovalorização dos mais velhos em relação aos mais novos. É neste contexto que os idosos preservam, com zelo, os seus troféus, simbolizados pelas imagens dos santos (WOORTMANN, 1998).

As festas se configuram como rituais de interação, fortalecendo laços sociais, entrelaçando redes e possibilitando reencontros entre antigos vizinhos, familiares e amigos. Nessas festividades, se revela um espaço essencial no imaginário dos moradores, permitindo que neste “tempo” se vivencie uma sensação de unidade, ao mesmo tempo que se evocam memórias do passado e se compartilham novidades.

As três festas que reúnem a comunidade quilombola de São Domingos representam a herança das gerações; a cada nova geração, novos rituais e símbolos podem ser incorporados, de acordo com a realidade social vigente. Nesse aspecto, é possível discutir a noção de “tradição inventada”, que segundo Hobsbawm (1997: 9), é definida como,

um conjunto de práticas que geralmente seguem regras implícitas ou explicitamente aceitas; essas práticas, de caráter ritual ou simbólico, têm como objetivo transmitir determinados valores e normas de comportamento por meio da repetição, o que traz consigo uma continuidade em relação ao passado.

Um outro aspecto que se destaca na festa é o conceito de dádiva (MAUSS, 1974), que, no contexto particular das festas, abrange convites, visitas, favores e promessas. Em uma perspectiva mais ampla, observa-se uma troca de dádivas que envolve relações de compadrio, a estruturação da agricultura (bens e serviços), as práticas religiosas e as festividades. A tradição (HOBSBAWN & RANGER, 1997) e a dádiva (MAUSS, 1974) são componentes

que se entrelaçam, não apenas no que diz respeito às comemorações, mas também em relação à organização social e ao parentesco da comunidade em questão.

Em todas as festas, os parentes que já faleceram são recordados. Durante essas ocasiões festivas, a memória de diversos acontecimentos é reavivada e confirmada. Cada acontecimento, cada parente recordado é um ponto de referência na memória. Como é possível perceber na fala do Sr. João Francisco Maia,

Quando chega o momento de festa é bom demais rapaz. Mas também é triste porque a gente acaba lembrando o pessoal que já perdeu a vida. Recentemente perdemos a velha Ramira a mãe do Adiro, ela era uma liderança do povoado morava lá na frente e muito alegre nas festas. Também perdemos Seu Eustáquio, o pai do Fidelino, ele estava em todas as festas, é Santo Rei, São Sebastião, São João. Era povo alegre e sabia brincar. Hoje mudou muitas coisas nas festas, porque o pessoal briga e antigamente não tinha isso.

Nesse sentido, as festas, os mortos, o cemitério, as antigas e novas roças, os caminhos, os rios, as matas, as novas e antigas casas que já não existem, todos são “lugares de memória”, que estão interligados à memória coletiva da comunidade, fazendo com que os espaços sejam pontos de marcação do tempo. O espaço é mais do que um lugar, é um conjunto de imagens coletivas. O entendimento da territorialidade está num plano cosmológico, por onde as explicações do sentido da terra passam pelo catalisador que é o homem e esse a vê imbricada com o tempo, o espaço e o sobrenatural. Conforme Emília Pietrafesa de Godoi (1999),

Cada aspecto e detalhe dos espaços possui um significado que é perceptível apenas para os membros do grupo, pois todas as partes do espaço que eles habitam se tornam marcos de um tempo que foi vivido por eles (PIETRAFESA DE GODOI, 1999. p. 113).

Os elementos discutidos anteriormente evidenciam de maneira nítida a distinção entre o conceito de terra enquanto recurso produtivo e local de trabalho agrícola, e o conceito de território quilombola, que abrange dimensões socioeconômicas e cosmológicas mais abrangentes. O território quilombola está intrinsecamente relacionado a uma narrativa cultural que direciona e molda os deslocamentos espaciais das comunidades. A disposição das habitações ao longo da trajetória desse quilombo segue um padrão exclusivo de organização espacial, fundamentado nos laços de parentesco compartilhados.

3- CAPÍTULO:

CAMPESINIDADE DO QUILOMBO SÃO DOMINGOS

Este capítulo trata da relação entre a comunidade quilombola São Domingos e sua territorialidade, explorando como práticas produtivas, laços comunitários e conhecimentos tradicionais estruturam sua identidade coletiva. A campesinidade quilombola não se limita apenas ao cultivo da terra e às atividades agrícolas, mas se manifesta em um modo de vida que entrelaça trabalho, parentesco e pertencimento ao território, configurando-se como uma forma específica de organização social e resistência.

Historicamente, as comunidades quilombolas desenvolveram estratégias próprias para a manutenção de sua autonomia, equilibrando saberes herdados de seus antepassados com as condições impostas pelo meio e pelas dinâmicas políticas e econômicas externas. Em São Domingos, esse processo se expressa na forma como o território é apropriado e vivido, envolvendo desde os usos da terra para subsistência até a ressignificação dos espaços como lugares de memória e continuidade histórica.

A campesinidade no quilombo São Domingos deve ser entendida, portanto, não apenas como uma categoria econômica ou produtiva, mas como um conjunto de práticas e significados que reforçam os laços entre os membros da comunidade e sustentam sua luta pelo reconhecimento e permanência territorial. O território, nesse sentido, não é apenas um espaço físico, mas um eixo central da identidade quilombola, um elemento que conecta gerações e que resiste às pressões externas, reafirmando modos de vida que transcendem a lógica da propriedade privada e do individualismo. Dessa forma, este capítulo busca aprofundar a compreensão das dinâmicas sociais, culturais e políticas que sustentam a relação entre os quilombolas de São Domingos e sua terra, destacando as múltiplas dimensões da campesinidade quilombola e sua relevância na luta por direitos e reconhecimento.

3. 1. Organização Territorial e Modos de Produção

O território do Quilombo São Domingos não se restringe a uma mera delimitação geográfica, mas se constitui como um espaço vivido e ressignificado por meio das práticas cotidianas e dos saberes tradicionais de seus habitantes. A forma como os quilombolas utilizam, percebem e atribuem significados ao território manifesta-se através de suas atividades produtivas, evidenciando uma lógica específica de organização social.

Nesse contexto, a lógica campesina adotada pelos quilombolas destaca a relevância do campesinato negro, bem como a memória ancestral e os laços de parentesco na construção da territorialidade quilombola. O conceito de campesinato, aqui empregado, não se refere apenas a um conjunto de práticas agrícolas e de subsistência, mas também a um constructo simbólico que estrutura e é estruturado pelas relações sociais estabelecidas no grupo.

Cabe destacar que o campesinato não constitui uma categoria homogênea, sendo interpretado de diferentes formas ao longo do tempo, conforme distintas tradições teóricas (WOORTMANN, 1995). De modo geral, essa noção está ancorada em um modelo produtivo que valoriza a relação entre a terra e o grupo social, implicando um certo grau de controle sobre os meios de produção e as forças de trabalho dentro da unidade familiar. Além disso, há uma valorização simbólica das práticas cotidianas e dos saberes associados às atividades produtivas (RUBERT, ROSA E MONTEIRO, 2011).

Dessa forma, evidencia-se a importância da tríade *terra, trabalho e família* na construção de uma ética comunitária enraizada nos aspectos culturais do quilombo. Essa estrutura não apenas complementa a lógica de produção local, mas também se configura como um elemento essencial na concepção do campesinato, atribuindo-lhe um caráter identitário e territorial (WOORTMANN, 1995). O resultado dessa inter-relação entre práticas produtivas e significados socioculturais manifesta-se nos elementos de campesinidade que fundamentam a noção de territorialidade na Comunidade Quilombola São Domingos.

Em cada localidade quilombola, há uma distinção fundamental entre os espaços destinados à moradia e aqueles voltados para o trabalho, comumente referidos como chão de moradia e chão de roça. No Quilombo São Domingos, essa separação assume um papel central nas práticas campesinas, uma vez que o trabalho no campo – seja no cultivo das roças

ou no manejo dos animais – constitui uma tradição secular, transmitida de geração em geração.

Nesse contexto, a comunidade São Domingos compreende o controle do território e, conseqüentemente, o domínio sobre os meios de produção como elementos fundamentais para garantir sua autonomia enquanto grupo social. Essa organização territorial possibilita tanto a reprodução física quanto a continuidade cultural do grupo, ao mesmo tempo em que mobiliza sua identidade como um fator estruturante da territorialidade.

O chão de moradia caracteriza-se pelas casas e seus quintais. Todas as residências da comunidade foram construídas com tijolos de adobe, blocos de barro que medem aproximadamente 30 cm de comprimento por 15 cm de espessura. A produção desses tijolos ocorre por meio de mutirões comunitários, seguindo um método tradicional: primeiramente, retira-se o barro do leito do rio, filtrando-o antes de misturá-lo com palha para dar liga; em seguida, adiciona-se água até formar uma massa compacta, que é moldada em formas de madeira. Após um período de secagem de aproximadamente três dias, os tijolos de adobe estão prontos para o uso na construção das moradias.

O tamanho das casas varia conforme o número de moradores, mas a configuração mais comum inclui cinco cômodos: sala, cozinha, dois quartos e um depósito, onde são armazenadas ferramentas agrícolas, sementes, adubos e outros bens essenciais. As portas e janelas são confeccionadas com madeira da região, enquanto o telhado é composto por telhas de barro. Em relação ao piso, das 220 casas que compõem a comunidade, 99 possuem piso cimentado, enquanto 121 mantêm o piso de terra batida, evidenciando que a maioria das moradias ainda preserva essa característica tradicional.

No que se refere ao saneamento básico, 76 casas não possuem nenhum tipo de fossa sanitária, obrigando seus moradores a realizarem suas necessidades fisiológicas no mato, próximo às roças. Apenas 144 residências contam com uma estrutura conhecida como “casinha”, que consiste em uma fossa seca no interior da moradia⁷¹. Apesar dessas limitações, todas as casas da comunidade possuem água encanada. No entanto, um dos principais desafios enfrentados pelos moradores é a ausência de um posto de saúde, uma carência que

⁷¹ É importante destacar que o inquérito não foi aplicado em todas as residências da comunidade. Os dados quantitativos apresentados nesta análise foram fornecidos diretamente pela Associação Quilombola São Domingos, servindo como fonte primária para a compreensão da realidade local.

persiste até os dias atuais e impacta diretamente as condições de vida da população local. Segundo o Senhor. João Francisco Maia⁷², de 78 anos,

A Prefeitura que mais arrecada dinheiro no Goiás é a de Cavalcante, mas esse dinheiro não chega na zona rural. O prefeito bem que podia dar um reforço pra nós aqui, mas não tem um posto de saúde, não tem enfermeira, não tem nada, porque ele não ajuda. Agora está na época de campanha pra escolher prefeito e vereador em Cavalcante. Todo mundo vem aqui pedir voto, até na minha casa já vieram, mas eu não prometo que vou votar em ninguém. Eles fazem promessas demais, e eu prefiro votar em quem não promete nada. Aqui na região de São Domingos mesmo, tem gente suficiente para eleger dois vereadores, é muita população. A situação é complicada, porque com a quantidade de gente que tem aqui, já era pra ter um carro de emergência para levar o povo e trazer a qualquer hora que precisasse. Mas quando a gente precisa, tem que pagar um frete ou pagar o carro da linha pra poder ir e voltar. Tudo é difícil pra nós.

O solo do quilombo São Domingos, apresenta características que influenciam diretamente os modos de vida, as práticas produtivas e a organização social desse grupo. Predominantemente, a região insere-se no bioma Cerrado, possuindo solos de textura arenosa e latossolos, frequentemente ácidos e pobres em nutrientes, o que exige técnicas tradicionais de manejo para a produção agrícola. Para este quilombo, o solo não é apenas um recurso natural, mas um elemento estruturante de sua territorialidade e de sua identidade sociocultural. O uso da terra está fortemente vinculado a práticas ancestrais de cultivo, garantindo a reprodução física e cultural do grupo. Além disso, o solo é fundamental na manutenção das relações comunitárias, pois o trabalho coletivo na produção agrícola reforça laços de solidariedade e cooperação entre os membros das comunidades.

Conforme o Sr. Moisés Paulino da Costa, “São Domingos fica no meio de São Félix e rio Claro. Do outro lado, tem Santa Rita e também tem São Domingos. E é o rio que passa cortando a comunidade, trazendo vida e caminho pra nossa gente”. Assim, mais do que um componente físico da paisagem, o solo na comunidade quilombola São Domingos é um elemento mediador das relações entre os quilombolas e seu território, simbolizando resistência, pertencimento e continuidade histórica.

⁷² Esta entrevista foi conduzida em 12 de Setembro de 2024, período em que se desenrolava a campanha eleitoral para a escolha de vereadores e do prefeito no município de Cavalcante-GO.

*Figura-24: Cachoeira Boa Ventura, São Domingos*⁷³



Na comunidade São Domingos, as águas são conservadas principalmente em nascentes, córregos e rios que atravessam o território, sendo fundamentais para a subsistência da comunidade. Neste quilombo, protege áreas de nascente e utiliza técnicas tradicionais para garantir a preservação dos recursos hídricos, como a manutenção da vegetação nativa ao redor dos cursos d'água e a restrição do uso de produtos químicos que possam contaminar os mananciais. Conforme a Dona Ovídia Ferreira⁷⁴, de 53 anos,

As nascentes dos rios são a vida da nossa comunidade, são sagradas para nós. Por isso, ninguém pode mexer, nem tirar madeira dali. Se a nascente estiver seca, ficamos sem água, e quando falta água, temos que buscar no rio. Até os troncos que moravam aqui cuidavam da água das nascentes, e é ali que os animais também vêm beber. Mas também, antes da gente ter água encanada nas nossas casas, ia lavar roupa nas nascentes e pegar água de lá para a comunidade. Aqui, é proibido cortar madeira perto da nascente, porque quando derrubam as árvores, os rios diminuem, e sem água, nem nós, nem os animais sobrevivemos. Como está a ver, agora em setembro, tempo de seca, a água já está pouca nos rios. Se não cuidarmos, um dia pode não ter mais.

⁷³ A Cachoeira Boa Ventura, localizada na comunidade São Domingos, está próxima à comunidade São José e à Cachoeira Santa Rita. No entanto, até o momento, não foi possível levantar informações precisas sobre a distância entre Cachoeira Boa Ventura e esses locais, o que impossibilitou a inclusão desses dados neste estudo.

⁷⁴ Esta entrevista foi conduzida no dia 27 de Setembro de 2024.

Figura-25: Nascente/Brejo⁷⁵



Os espaços d'água das nascentes, predominantemente frequentados por mulheres, são pontos de encontro onde elas se reúnem, especialmente ao entardecer, para lavar roupas e pegar água. Nesses espaços, também acontecem os mexericos e as conversas sobre namoros e casamentos. Contudo, após a instalação do poço artesiano na comunidade e a implantação do sistema de água encanada, que fica próximo às residências, notou-se uma diminuição desse costume.

Na Comunidade Quilombola São Domingos, o período de seca impõe desafios significativos à criação de animais, especialmente devido à redução das áreas disponíveis para pastagem. Historicamente, os membros da comunidade tinham a liberdade de deixar seus animais em qualquer parte do território, sem restrições de acesso. No entanto, esse cenário foi gradativamente alterado com o avanço da ocupação ilegal das terras quilombolas, processo conhecido como grilagem.

Além de comprometer a produção de alimentos e a sustentabilidade da criação de animais, a perda territorial gerou um efeito perverso na estrutura laboral da comunidade. Privados de suas terras ancestrais, muitos quilombolas passaram a depender do trabalho em propriedades privadas pertencentes àqueles que ocuparam ilegalmente suas terras. Assim, as áreas antes destinadas à produção coletiva e ao sustento da comunidade foram transformadas

⁷⁵ Na comunidade São Domingos, são utilizados dois nomes para se referir ao local: *Nascente* e *Brejo*. No entanto, o termo *Nascente* é o mais comumente empregado pela maioria dos moradores.

em fazendas particulares, onde os próprios quilombolas, outrora proprietários, agora atuam como trabalhadores assalariados, remunerados por diárias.

Diante desse cenário, estratégias alternativas foram adotadas para garantir a alimentação dos rebanhos, especialmente no período de seca. Uma das principais práticas consiste em torturar cana-de-açúcar, utilizada como suplemento alimentar para o gado. Essa adaptação reflete a resiliência da comunidade frente às adversidades impostas pela perda territorial e pela escassez de recursos naturais essenciais à sua economia tradicional.

Figura-26: O Sr. Francisco Gonçalves dos Santos, torturando cana-de-açúcar para gado.



Figura-27⁷⁶: Gados do Sr. Francisco



⁷⁶ Essa fotografia foi tirada no dia 18 de Setembro de 2024.

Entretanto, há uma parcela da população que ainda mantém a posse de parte de suas terras e segue exercendo atividades produtivas de forma independente. Esses pequenos produtores continuam cultivando e criando animais em suas áreas remanescentes, ainda que com restrições e dificuldades impostas pela perda territorial e pela redução dos espaços disponíveis para a agricultura e a pecuária.

Esse fenômeno evidencia um processo de transformação forçada no modo de vida comunitário, no qual a relação tradicional com a terra – baseada no uso comum e na autonomia produtiva – é substituída por uma estrutura de trabalho assalariado em propriedades antes pertencentes à própria comunidade. A ressignificação do território imposta pela ocupação ilegal não apenas afeta a soberania quilombola sobre a terra, mas também compromete a continuidade de suas práticas culturais, econômicas e sociais.

Dessa forma, a grilagem das terras quilombolas São Domingos não representa apenas uma questão fundiária, mas um processo de desestruturação dos modos tradicionais de vida e de trabalho, resultando na dependência econômica de parte da população em relação aos novos ocupantes. Esse contexto reforça a necessidade de políticas públicas voltadas à regularização fundiária e à garantia dos direitos territoriais das comunidades quilombolas, assegurando sua autonomia e a preservação de seus saberes e práticas ancestrais.

*Figura-28: Cavalos*⁷⁷



⁷⁷ Essa fotografia foi tirada no dia 28 de Setembro de 2024.

*Figura-29: Burro*⁷⁸



A estrutura fundiária da Comunidade Quilombola São Domingos é caracterizada por um sistema de organização territorial baseado na unidade familiar, onde cada família tem acesso a uma porção de terra, formando o que é denominado sítio⁷⁹. O conjunto desses sítios, interligados por laços de parentesco, casamento e afinidade, dá forma à territorialidade São Domingos, estabelecendo um modelo de ocupação que difere de outras comunidades quilombolas em que o uso da terra é predominantemente comunal⁸⁰ (O'DWYER, 2002).

Embora a posse da terra seja de caráter familiar e a apropriação dos sítios seja privada, sendo transmitida por herança, o uso da terra pode assumir tanto uma dimensão individual quanto coletiva. Nesse último caso, a utilização depende da anuência do proprietário, que mantém a autoridade sobre a terra, mas dentro de um sistema que incorpora

⁷⁸ Essa fotografia foi tirada no dia 26 de Setembro de 2024.

⁷⁹ Segundo Woortmann (1983, p. 175), o termo sítio possui um significado que transcende a mera delimitação territorial, assumindo uma dimensão ideológica ao se associar diretamente à casa e, conseqüentemente, à família e ao processo de descendência. Assim, a noção de sítio não se restringe apenas à posse da terra, mas carrega em si a memória e a continuidade de um grupo familiar, reforçando os vínculos sociais e a identidade coletiva dos seus membros. Além desse sentido mais amplo, Woortmann aponta para um terceiro significado, ainda mais específico, em que o sítio pode designar a porção do território ocupada pela casa e pelo quintal, estabelecendo uma conexão material e simbólica entre o espaço doméstico e a organização social da família. Dessa forma, a territorialidade quilombola, ao estruturar-se a partir da lógica dos sítios, reflete não apenas um modelo de apropriação fundiária, mas um sistema de relações sociais fundamentado na ancestralidade, na reciprocidade e na permanência dos laços comunitários.

⁸⁰ Para uma compreensão mais aprofundada sobre a noção de terras de uso comum em contextos tradicionais, recomenda-se a leitura do trabalho de Maristela de Paula Andrade (1999). A autora explora essa categoria em uma comunidade camponesa no estado do Maranhão, analisando as dinâmicas de posse, acesso e uso coletivo da terra dentro de um sistema de reciprocidade e organização comunitária. Seu estudo contribui para a reflexão sobre os diferentes modelos de territorialidade presentes em comunidades tradicionais no Brasil, oferecendo subsídios para a compreensão das formas de gestão fundiária em territórios quilombolas.

laços de reciprocidade e obrigações sociais com os demais membros da comunidade (PIETRAFESA DE GODOI, 1999). Assim, a propriedade privada, no contexto quilombola de São Domingos, não segue os mesmos princípios das estruturas fundiárias convencionais, sendo atravessada por relações sociais de parentesco e solidariedade.

A territorialidade quilombola, conforme discutido por Almeida (1989), pode ser compreendida através de diferentes categorias de terras: terras de santo, terras de preto, terras dos índios, terras de herança e terras de parente. No território São Domingos, observa-se a predominância do sistema de terras de herança, conjugado com terras de parente, indicando que a posse da terra é majoritariamente familiar, mas permeada por dinâmicas de usufruto compartilhado dentro dos limites do parentesco e da vizinhança. Mesmo as áreas de mato não cercadas possuem um proprietário formal, embora possam ser utilizadas para pastagem ou extração de madeira mediante permissão do dono, como explicado pelo senhor João Gonçalves dos Santos. Conforme frisa a Dona Filomena Gonçalves dos Santos, de 76 anos,

Então moço, aqui na nossa comunidade, cada família tem o seu sítio. É nele que a gente cuida dos nossos animais, planta feijão, milho... Isso vem de muito tempo, desde os tempos dos troncos, do tempo dos Gonçalves dos Santos. Quando veio a liberdade, as famílias Gonçalves foram herdando as terras, cada um ficando com seu pedaço, e assim foi indo. Até hoje continua assim, cada um com seu sítio, onde vai trabalhando e tirando o sustento. Mas antigamente era diferente, viu? Porque hoje muita coisa mudou. Antes, a gente podia deixar os animais em qualquer canto do território, não tinha essa de cercado, não. O gado pastava livre, podia entrar no sítio do parente, e isso não era problema. Se precisava de lenha, madeira, a gente pegava no território, porque tudo era dos nossos. Mas agora, não. Agora mudou. Muitos parentes perderam suas terras, e hoje, se a gente quer tirar lenha, tem que pedir autorização ao dono, que agora é o fazendeiro. Antes, a gente tinha nossos sítios mais afastados, lá no mato, o que a gente chama de *chão de roça*. Era lá que a gente plantava e criava os animais. Mas agora são poucos que ainda têm esse pedaço de terra. Mesmo assim, quem ainda tem sítio às vezes pode contar com o parente pra deixar os animais. Mas já não é como antes, porque a terra agora tem cerca e dono diferente.

A organização territorial dentro da Comunidade Quilombola São Domingos reflete uma estrutura de distribuição de terras que combina tanto a herança familiar quanto a noção coletiva de pertencimento territorial. De acordo com o relato da Dona Filomena, essa forma de parcelamento do território em sítios individuais remonta à época de seus antepassados, os Gonçalves dos Santos, momento em que as terras começaram a ser herdadas por descendentes

diretos. Esse modelo de transmissão fundiária reforça a continuidade da posse familiar da terra, garantindo a permanência dos descendentes no território ancestral.

Entretanto, a fragmentação das terras em unidades familiares não anula a concepção do território quilombola como um espaço coletivo, pautado em laços históricos, culturais e de identidade compartilhada. Como destaca Almeida (2002), “um território quilombola não corresponde necessariamente à extensão de um ou vários imóveis rurais ou a um número estimado de estabelecimentos, mesmo que as situações a ele referidas aparentemente assim sugiram”. Essa perspectiva ressalta que a territorialidade quilombola vai além da mera posse individual da terra, configurando-se como um espaço simbólico de pertencimento e reprodução cultural.

Dessa forma, a estrutura fundiária do quilombo São Domingos apresenta uma dinâmica complexa, em que a posse da terra está ancorada na herança familiar, mas a sua utilização se insere em um sistema de reciprocidade comunitária. Esse modelo de organização fundiária reflete não apenas a adaptação histórica dos quilombolas às suas condições socioterritoriais, mas também a resiliência de suas formas tradicionais de organização, que garantem a coesão social e a continuidade do pertencimento territorial.

A apropriação e a organização territorial dentro da Comunidade Quilombola São Domingos não se baseiam na lógica convencional dos imóveis rurais⁸¹, mas sim em um sistema interno fundamentado no parentesco e na herança coletiva. Os sítios que compõem o território da comunidade são estruturados a partir de uma lógica social em que o direito à terra está diretamente vinculado ao trabalho e à filiação a grupos familiares historicamente enraizados no local. Essa estrutura territorial reflete não apenas a posse da terra como bem produtivo, mas também como um espaço físico e simbólico no qual se constroem relações sociais, identidades e formas de organização comunitária.

A concepção de terra, trabalho e família na Comunidade São Domingos remete a uma tríade fundamental para as sociedades camponesas, conforme observado por Ellen Woortmann (1983). A autora destaca que esses três elementos são interdependentes, de modo que “não se pensa a terra sem pensar a família e o trabalho, assim como não se pensa o trabalho sem pensar a terra e a família”. Essa inter-relação estrutural evidencia que, dentro do universo quilombola, a posse e o uso da terra não se orientam por princípios puramente

⁸¹ Muitas famílias pagam o Imposto Territorial Rural (ITR) ao INCRA como uma estratégia para garantir, por meio do documento, a posse de suas terras. Nesse contexto, Pietrafesa de Godoi (1999, p. 125) ressalta a importância do registro documental ao afirmar que “a palavra escrita não substitui a palavra dita, assim como a palavra não substitui o gesto, mas ela acrescenta uma dimensão importante a muitas ações sociais; e isto se verifica, particularmente, no domínio jurídico-político”.

econômicos ou mercadológicos, mas por valores de continuidade, pertencimento e reprodução social. Além disso, a apropriação do território quilombola também se vincula a princípios organizacionais essenciais, como a honra, a hierarquia e a solidariedade, reforçando o caráter relacional e coletivo da posse da terra dentro da comunidade.

No âmbito econômico, a organização produtiva da Comunidade São Domingos não se guia por uma lógica de dinheiro⁸², mas sim por um sistema de *aprovisionamento doméstico*, conceito descrito por Sahlins (1970). Nesse modelo, a produção visa primordialmente a subsistência das famílias, sendo estruturada a partir das necessidades imediatas da comunidade e não pela busca do lucro. A economia da comunidade se sustenta, portanto, em um modelo de trocas e na valorização do trabalho enquanto prática ética e socialmente inserida, conforme argumenta Lídia Maria P. Soares Cardel (1992), ao afirmar que “o trabalho não tem uma finalidade econômica, mas um valor ético. O que é priorizado é a dinâmica social na qual ele está inserido”. Essa perspectiva se aproxima da noção de *economia moral*, na qual os interesses da produção e da troca permanecem vinculados ao consumo e às necessidades concretas da coletividade, em oposição ao paradigma da acumulação e do mercado.

Além das questões produtivas, a disputa pela terra dentro da comunidade não se manifesta unicamente como um conflito material, mas também como um processo social estruturante. A organização dos padrões de herança e transmissão de terras na Comunidade São Domingos é regulada internamente pelas relações de parentesco, casamento e alianças, mecanismos que estabelecem formas de mediação e resolução de tensões. De acordo com autores como Henri Mendras, Klaas Woortmann, Pierre Bourdieu e Afrânio Raul Garcia Jr., as disputas pelo território, longe de desestabilizarem a coesão social, cumprem uma função organizadora dentro das sociedades camponesas, reafirmando suas hierarquias e relações internas. Segundo o Sr. Francisco Gonçalves dos Santos⁸³, de 48 anos,

Aqui no nosso povoado, quando aparece problema de terra entre a gente, seja com um parente próximo ou mesmo com um irmão, a gente tenta resolver aqui dentro. Às vezes, um quer construir num lugar, outro quer no mesmo pedaço, e aí surgem essas brigas. Mas a gente tem a nossa liderança, que são os mais velhos da comunidade, aqueles que conhecem bem as terras

⁸² Para uma compreensão mais aprofundada sobre a relação entre o dinheiro e as sociedades camponesas, ver os trabalhos de Bourdieu (1972), que discute as dinâmicas simbólicas e econômicas no campo, e de Mendras (1978), que analisa as estruturas sociais e os modos de produção camponeses, destacando a predominância de uma economia baseada na subsistência e nas relações de reciprocidade.

⁸³ Entrevista realizada no dia 11 de Setembro de 2024.

e são muito respeitados. Quando tem esse tipo de conflito, eles chamam as pessoas envolvidas e tentam resolver da melhor forma possível. Mas tem caso que é mais complicado, porque às vezes a pessoa sente que está sendo injustiçada, acha que a liderança está favorecendo alguém, e aí fica um sentimento ruim. Mesmo assim, a maioria dos problemas de terra que temos aqui dentro do povoado, a gente consegue resolver entre nós. E os que não dão para resolver, a gente vai levando, vai convivendo com isso, porque são coisas que fazem parte da vida em comunidade. Agora, problema mesmo grande é com os fazendeiros que ocupam o nosso território. Isso é mais difícil, porque envolve política, envolve gente de fora que protege eles, e aí fica complicado para nós. Mas entre nós aqui, a gente se entende fácil. Os conflitos de família, de um querer um pedaço daqui, outro querer dali, são pequenos perto do que a gente enfrenta contra os fazendeiros. Esses, sim, são os problemas mais difíceis, porque vão tirando o nosso espaço e ameaçando nosso jeito de viver.

A permanência da Comunidade Quilombola São Domingos e a preservação de sua identidade coletiva são processos que vão além da simples posse da terra e da divisão do trabalho. Esses elementos, embora centrais, estão profundamente entrelaçados com um sistema de relações sociais marcado pela cooperação, pela troca de saberes e pela negociação constante dos conflitos que emergem no interior da comunidade. Nesse contexto, a territorialidade quilombola não é apenas uma questão fundiária, mas também um espaço simbólico de pertencimento e resistência, onde valores ancestrais são continuamente reafirmados e transmitidos entre gerações.

A estrutura territorial e econômica da comunidade resiste à lógica capitalista tradicional, pois não se orienta pela acumulação de bens ou pela exploração da terra com fins comerciais, mas sim por um modelo de organização social baseado na coletividade e na manutenção de um modo de vida próprio. A luta pela terra, nesse sentido, não se restringe à garantia de um espaço físico delimitado, mas representa a continuidade de práticas culturais, relações de parentesco e formas de organização que sustentam a identidade do grupo. A terra, portanto, não é apenas um meio de produção, mas um elemento estruturante da vida quilombola, essencial para a reprodução social e simbólica da comunidade.

Nesse sentido, Gluckman (1955, p. 13) destaca que “representar os conflitos, seja diretamente, seja inversamente, seja de maneira simbólica, destaca sempre a coesão social dentro da qual existem os conflitos”. Todo sistema social é um campo de tensões, cheio de ambivalências, cooperações e lutas contrastantes”. Esse entendimento revela que os conflitos internos não devem ser interpretados como ameaças à estabilidade da comunidade, mas sim

como elementos constitutivos de sua estrutura social. A existência de tensões entre os membros da comunidade não enfraquece a coesão do grupo, mas, ao contrário, reforça a necessidade de mecanismos internos de mediação e resolução de disputas, promovendo ajustes e reafirmando valores compartilhados.

Nesse processo, os membros mais velhos desempenham um papel fundamental na gestão das tensões e na manutenção da memória coletiva. Eles são responsáveis por transmitir conhecimentos sobre os limites territoriais, a história das posses, as linhagens familiares e os processos de herança. Funcionam, assim, como verdadeiros “cartórios da memória”, onde o “documento” que comprova os direitos sobre a terra não se encontra em registros escritos, mas na oralidade e no reconhecimento comunitário. Esse sistema tradicional de transmissão do conhecimento não apenas reforça a autoridade dos mais velhos, mas também fortalece os laços comunitários, garantindo a continuidade da territorialidade quilombola e a reprodução de seus valores fundamentais.

Dessa forma, a Comunidade Quilombola São Domingos não apenas resiste às pressões externas que ameaçam sua permanência, mas também desenvolve mecanismos internos para lidar com suas próprias dinâmicas sociais. A terra, nesse contexto, não é um bem individual ou uma simples mercadoria, mas a base de um sistema que envolve pertencimento, identidade e organização social, sendo essencial para a continuidade histórica e cultural da comunidade.

A organização espacial dos sítios que compõem o território da Comunidade Quilombola São Domingos segue um padrão tradicional de divisão da terra, refletindo práticas de ocupação e manejo que são compartilhadas entre os membros da comunidade. Cada sítio é estruturado a partir de duas áreas fundamentais: o chão de morada, onde se localizam as casas e demais estruturas de uso doméstico, e o chão de roça, destinado à produção agrícola e à criação de animais. Além dessas divisões, há elementos comuns em todos os sítios, como a casa principal, um curral, áreas específicas para a roça e o pasto, além de extensões de caatinga e roças de capim, que servem para alimentar o gado.

Ver a *Figura-30*: O quintal do Sr. Gezi Gonçalves dos Santos⁸⁴



Uma característica marcante da organização territorial no quilombo São Domingos é a forma como as divisões internas dos sítios são feitas. Diferentemente das fazendas pertencentes a pessoas externas à comunidade, cujas cercas são majoritariamente construídas com arame farpado⁸⁵ e estacas de madeira, com aproximadamente 1,5 metro de altura e reforçadas por dormentes a cada metro, os quilombolas utilizam um modelo distinto de delimitação territorial.

As cercas internas dos sítios são predominantemente feitas de galhos secos entrelaçados, formando uma barreira natural que separa as casas das áreas de plantio e pastagem. O único cercamento que difere desse padrão é o do curral, que exige maior resistência e, por isso, é construído com toras de madeira fixadas em dormentes. Todas as madeiras utilizadas na construção dessas cercas são obtidas a partir das árvores nativas da região, sendo sua extração regulada pelas próprias necessidades da comunidade. Em períodos de escassez de lenha, os galhos secos das cercas são frequentemente reutilizados como combustível para os fornos domésticos.

Além das áreas cercadas, existem extensões de caatinga dentro do território quilombola que, embora não possuam delimitações físicas visíveis, possuem proprietários bem definidos dentro da comunidade. Essas áreas desempenham um papel fundamental na criação de animais, sendo tradicionalmente utilizadas como pastagem. Como explica o Sr.

⁸⁴ Neste quintal, há um pasto destinado à criação de animais (Gado, Porco, Galinha; Coca galinha da angola) além de uma área de plantio de banana.

⁸⁵ Um exemplo concreto de fazenda que utiliza cercamento de arame farpado é a Fazenda Ulissia, localizada a aproximadamente 300 metros na entrada do povoado.

Moisés Paulino da Costa, “aqui a gente cria de tudo um pouco: gado, pato, coca, porco, galinha, burro, cavalo, essas coisas, sabe? Mas o mais tradicional mesmo é o gado, que vive solto no cerrado. O pessoal aqui cria mais gado mesmo”. Ver a *Figura-31*: Coca



A fala do Sr. Moisés evidencia que, embora diversos tipos de animais sejam criados na comunidade, a pecuária bovina se destaca como uma das práticas mais comuns no uso dessas áreas. O cerrado, com sua vegetação característica, oferece condições naturais para a criação extensiva do gado, permitindo a subsistência das famílias quilombolas por meio da produção de carne, leite e outros derivados. A utilização dessas terras varia de acordo com a disponibilidade de recursos naturais, sendo aproveitadas tanto em períodos de chuva, quando há maior abundância de alimento, quanto na seca, quando a vegetação disponível determina a permanência ou deslocamento dos animais.

Esse modelo de ocupação territorial reflete não apenas um sistema tradicional de organização fundiária, mas também práticas adaptativas de manejo da terra e dos recursos naturais, evidenciando uma relação equilibrada entre a comunidade e o ambiente. A ausência de cercamentos rígidos como o arame farpado, aliado ao uso compartilhado das áreas de caatinga, demonstra uma concepção de território que vai além da propriedade individual, reforçando a lógica comunitária de pertencimento e usufruto da terra, essencial para a reprodução social e cultural da Comunidade Quilombola São Domingos. Segundo o Sr. Eri Runs Gonçalves dos Santos⁸⁶, 41 anos,

Antigamente, o povo daqui fazia as roças mais longe, lá por boqueirões, nos lugares mais afastados, onde tinha muita mata. O pessoal ia, limpava o

⁸⁶ Entrevista realizada no dia 11 de Setembro de 2024.

terreno, derrubava as árvores, queimava e depois plantava. Era assim que a gente vivia. Mas hoje, quase ninguém faz mais isso, porque muita terra foi tomada por gente de fora. Antes, o povo ia pras grotas, pras matas, derrubava as capoeiras pra poder plantar, e desse jeito a terra ia sendo usada e renovada. Mas agora as coisas mudaram muito, e já não dá mais pra fazer como antes.

A fala do Sr. Eri ilustra uma prática agrícola tradicional na Comunidade Quilombola São Domingos, baseada no manejo sustentável da terra por meio do sistema de pousio. Historicamente, as roças eram implantadas em áreas conhecidas como “boqueirões”, locais caracterizados pela presença de água, essenciais para a sobrevivência tanto dos habitantes quanto dos animais. A proximidade das roças com esses espaços naturais facilitava o acesso à água e permitia um uso equilibrado dos recursos do território.

*Figura-32*⁸⁷: A preparação da roça para o período de plantação.



A preparação das roças na Comunidade Quilombola São Domingos segue um sistema tradicional de manejo da terra que equilibra cultivo, regeneração ambiental e pecuária. Como destaca o Sr. Eri, esse processo envolve a derrubada seletiva da vegetação, seguida da queima e do plantio, respeitando um ciclo de pousio. Esse período de descanso da terra, que ocorre após cerca de dois anos de cultivo, permite que o solo recupere sua fertilidade, evitando o esgotamento dos nutrientes e garantindo a sustentabilidade da produção agrícola. Esse

⁸⁷ Essa fotografia foi tirada no dia 24 de Setembro de 2025.

modelo evidencia um conhecimento ecológico profundo, no qual a intervenção na terra não implica sua degradação definitiva, mas sim um uso planejado que assegura sua continuidade produtiva ao longo das gerações.

Diante da limitação de terras agricultáveis nos sítios, a expansão das áreas de cultivo ocorre de maneira estratégica. As novas roças são implantadas em terrenos que já passaram por um processo natural de regeneração, classificados como capoeirinhas (vegetação em estágio inicial de recuperação) ou capoeiras (áreas mais avançadas no processo de regeneração). Esse sistema permite que o território permaneça produtivo sem comprometer a biodiversidade local. Além disso, as áreas em pousio desempenham um papel essencial na pecuária comunitária, pois, durante o período chuvoso, são utilizadas como pastagem para os animais, garantindo alimentação ao gado, porcos, cabras, cavalos e ovelhas.

A organização dos sítios quilombolas reflete um sistema integrado de produção, onde cada elemento do território cumpre uma função específica dentro do ciclo agrícola e pecuário. Como observa (WOORTMANN, 1983, p. 200-201) ao caracterizar o sítio camponês,

o sítio é um sistema de partes articuladas. O conhecimento camponês orienta no sentido de procurar constituir seu sítio num sistema fechado de insumos-produtos, em que cada parte produz elementos necessários à outra parte. O sítio, em seu conjunto, produz então simultaneamente elementos de consumo direto e de renda monetária para o grupo doméstico que, por sua vez, provê a força de trabalho necessária ao funcionamento desse sistema.

Essa dinâmica pode ser observada na rotina de trabalho do Sr. Fidelino Eustáquio dos Santos⁸⁸ e de sua família. O trabalho no sítio começa cedo, antes mesmo do nascer do sol. O Sr. Fidelino e sua esposa, Dona Ovídia Ferreira, acordam e se preparam para um longo dia de atividades. Após tomar seu café da manhã — que geralmente inclui café preto, mandioca e carne seca —, ele segue para a roça junto com seu filho, Fagne. Embora não more na mesma casa dos pais, Fagne construiu sua residência ao lado, onde vive com sua esposa, Laiana, e sua filha, Fabiana.

⁸⁸ A escolha do sítio do Sr. Fidelino Eustáquio dos Santos como exemplo para a análise deve-se ao fato de que este foi o espaço onde permaneci hospedado durante o período de pesquisa de campo. Essa vivência possibilitou uma observação mais detalhada das atividades diárias da família, bem como um maior acesso às interações e conversas com seus membros. Além disso, a oportunidade de acompanhar o Sr. Fidelino e seu filho Fagne em uma jornada de trabalho na roça permitiu uma compreensão mais aprofundada da rotina e das dinâmicas produtivas da unidade familiar, tornando esse exemplo particularmente representativo da organização do trabalho nos sítios da Comunidade Quilombola São Domingos.

A rotina agrícola segue o ciclo das estações. No início do inverno, a família prepara a terra, realizando atividades como queima da vegetação, aragem, capina e plantio. Durante esse período, os animais ficam soltos em áreas específicas do sítio. Com o fim do inverno, inicia-se a colheita de produtos como feijão, milho e arroz, enquanto os animais passam a pastar nas áreas de roça já colhidas. Com a chegada do verão, o Sr. Fidelino e seu filho se dedicam a armazenar sementes e a derrubar nova vegetação para a próxima roça. Outras atividades importantes nesse período incluem a manutenção das cercas, a reconstrução do curral, a limpeza do barreiro e os cuidados com os animais.

Figura-33: A roça do milho da Dona Adenete Damião⁸⁹



Fonte: Dona Adenete Damião

A organização do trabalho não se restringe ao ambiente agrícola. Dona Ovídia, além de suas responsabilidades na roça e no cuidado com os animais, trabalha na escola do povoado, onde atua na limpeza do espaço escolar. Antes de sair para o trabalho, ela cuida do chão de morada, onde cultiva hortaliças como tomate, couve e alface, garantindo o abastecimento alimentar da família. As demais atividades domésticas, como cozinhar, varrer, cuidar do quintal e dos animais, também fazem parte de sua rotina diária. A lenha para o

⁸⁹ Essa foto foi tirada em fevereiro de 2024 por Dona Adenete Damião, em uma roça de milho.

fogão, utilizada na preparação dos alimentos, é trazida pelo Sr. Fidelino no final do dia, ao retornar da roça.

A família do Sr. Fidelino também mantém laços estreitos com seus filhos que moram fora. Sua filha Glesse, que estuda medicina em Goiânia, sempre que está de férias retorna ao povoado para passar um tempo com a família e ajudar nos trabalhos da roça ou nas atividades domésticas. Já sua outra filha, Fátima, que vive em Brasília com seu marido Rozenbergue e seus dois filhos, Javi e Olisse, frequentemente visita o povoado para colaborar nos trabalhos agrícolas. Aos sábados, é comum que toda a família se reúna na roça, fortalecendo os laços familiares por meio da partilha do trabalho e da vida comunitária.

Esse modelo de organização familiar confirma a perspectiva de Ellen Woortmann (1995), que caracteriza a família camponesa como “uma unidade econômica indivisível, na qual a produção é o retorno da atividade coletiva da família”. Essa concepção reforça a ideia de que, no contexto quilombola, o trabalho é uma expressão da coletividade e da continuidade dos modos de vida tradicionais, transcendendo a mera atividade econômica e assumindo um papel fundamental na estruturação das relações sociais e familiares.

Nos sítios da Comunidade São Domingos, observa-se ainda uma divisão sexual do trabalho, onde homens e mulheres desempenham funções específicas no espaço produtivo e doméstico. No entanto, essa divisão não é rígida e pode ser ajustada conforme as circunstâncias. Em casos de falecimento de um dos pais, trabalho fora da comunidade, separação conjugal (o que não é comum na comunidade), idade avançada ou doença, os papéis podem ser redistribuídos entre os membros da família. Esse aspecto ressalta a flexibilidade das relações de trabalho no contexto quilombola, garantindo a continuidade das atividades produtivas e a preservação da organização familiar.

Além dessa divisão do trabalho, a organização da produção agrícola segue um ciclo marcado pela sazonalidade e pelas adaptações às condições ambientais e sociais. O cultivo das roças, a escolha das culturas plantadas e o tempo de pousio da terra estão diretamente ligados ao conhecimento tradicional da comunidade e às mudanças ocorridas ao longo do tempo. O milho e o feijão, por exemplo, tornaram-se culturas predominantes, substituindo o arroz, que exigia maior esforço de manutenção e estava sujeito a perdas significativas devido à ação dos pássaros. Essas mudanças refletem não apenas estratégias de adaptação

econômica, mas também transformações nas práticas agrícolas e na gestão coletiva do território. Segundo a Dona Ovídia Ferreira⁹⁰, 53 a

Aqui, a gente começa a preparar a terra em setembro. Antigamente, setembro era o tempo de limpar, o povo chamava de “bater as palhadas”, principalmente quando ia plantar arroz. Mas hoje quase ninguém planta mais arroz, porque dá muito trabalho. Agora, o pessoal começa a plantar em outubro, mais é milho pra comer e um pouquinho de feijão, mas já não dá tanto como antes. O problema com o arroz era os passarinhos. Desde que a gente plantava, eles já começavam a comer as sementes no chão. Depois, quando o arroz crescia e soltava cacho, os passarinhos voltavam a atacar. Aí o povo foi desistindo, porque era muito prejuízo. Hoje, o que se planta mais é feijão e milho, mas só pro gasto mesmo. Antes, quando plantava arroz, era em dezembro. Tinha arroz de três meses, que a gente colhia em janeiro, e tinha arroz de quatro meses também. Mas o pessoal largou de plantar arroz. Agora, o milho que a gente planta em outubro, que é de quatro meses, já tá bom pra tirar verde em fevereiro. O feijão, plantando em fevereiro, dá pra colher lá pra junho. Ainda tem gente que planta arroz em dezembro, mas só um pouco, e aí a colheita sai em maio. Hoje diminuiu muita plantação e outras já não existem mais, antigamente se plantava até café aqui no povoado, agora não, porque também não tem chão para plantar como antes, o pessoal de fora invadiu.

A fala de Dona Ovídia Ferreira revela, de forma contundente, a organização tradicional do calendário agrícola na Comunidade Quilombola São Domingos e as profundas transformações que se impuseram ao longo do tempo. Essa organização, fundamentada em saberes ancestrais, não apenas determina os períodos de preparação e cultivo das roças – como se observa na prática do “bater as palhadas” em setembro – mas também reflete a adaptabilidade da comunidade diante de desafios ambientais e das pressões externas.

O relato evidencia como o cultivo do arroz, que outrora representava a base alimentar e econômica do povo, foi progressivamente abandonado em função de dificuldades concretas. A ação dos passarinhos, que desde a sementeira até o enchimento dos cachos comprometia as plantações, simboliza um obstáculo natural que, aliado à intensificação dos prejuízos, obrigou a comunidade a reconfigurar sua estratégia agrícola. Assim, a substituição do arroz por culturas como milho e feijão – estas de menor risco e de manejo mais previsível – torna-se uma resposta tanto à lógica produtiva quanto à necessidade de garantir a segurança alimentar das famílias.

⁹⁰ Entrevista realizada no dia 11 de Setembro de 2024.

Outro aspecto crucial apontado na entrevista diz respeito à mudança nos ciclos de cultivo. Enquanto o arroz tinha ciclos bem definidos, com plantios em setembro ou dezembro e colheitas que variavam entre três a quatro meses, o milho e o feijão passaram a ocupar novas janelas no calendário agrícola, adaptando-se às condições climáticas e à dinâmica do trabalho familiar. Essa readaptação temporal evidencia um modelo agrícola intrinsecamente flexível, que se ajusta às variáveis do meio ambiente e aos imperativos da subsistência.

O abandono do cultivo do café – prática outrora integrante do repertório agrícola do povoado – insere uma dimensão socioeconômica e territorial de relevo na análise das transformações vivenciadas pelo território quilombola. A menção à “falta de chão para plantar” e à “invasão do pessoal de fora” ilustra um contexto de disputa e reconfiguração espacial, em que a entrada de agentes externos não só fragiliza a manutenção das práticas agrícolas tradicionais, mas também simboliza um processo de deslocamento e marginalização que compromete a autonomia da comunidade sobre a sua própria terra. Assim, as modificações no uso do solo extrapolam a esfera puramente produtiva, evidenciando conflitos de interesses e a imposição de novas lógicas econômicas que desestabilizam práticas culturais e históricas consolidadas.

O calendário agrícola da comunidade São Domingos pode ser estruturado da seguinte forma:

Tabela 1: Calendário de atividades de inverno do Sítio

INVERNO (Chuva)					
Outubro	Novembro	Dezembro	Janeiro	Fevereiro	Março
Plantio do milho (ciclo longo, 4 meses).	Crescimento do milho.	Plantio do arroz (para alguns moradores).	Crescimento do milho e do arroz.	Plantio do feijão,	Crescimento do feijão.
				Colheita do milho verde.	

Tabela 2: Calendário de atividades de verão do sítio

VERÃO (Seca)					
Abril	Mai	Junho	Julho	Agosto	Setembro
Crescimento do feijão,	Colheita do arroz,	Colheita do feijão,	Período de pousio,	Preparação inicial para a próxima época.	Preparação das terras, limpeza das roças.
Manutenção das cercas.	Colheita do feijão.	Manutenção das roças.	Manutenção das terras.		

A análise do calendário agrícola de São Domingos, a partir dos relatos de Dona Ovídia, revela que as práticas de cultivo estão imbricadas em uma rede complexa de relações entre o meio ambiente, os saberes tradicionais e as pressões externas. A substituição do arroz pelo milho e pelo feijão, juntamente com o abandono do cultivo do café, evidencia respostas não apenas a desafios naturais, mas também a uma intensificação de fatores socioeconômicos e territoriais que reformulam a dinâmica de produção e, conseqüentemente, a identidade comunitária. Este processo de adaptação e resistência ilustra de forma profunda como as sociedades quilombolas constantemente negociam e reinventam suas práticas tradicionais em face de transformações múltiplas e interligadas.

Por fim, os elementos expostos demonstram que a organização do trabalho e a apropriação do território em São Domingos não se limitam à operacionalidade agrícola, mas estão profundamente enraizadas na memória coletiva e na identidade da comunidade. As práticas produtivas, ajustadas tanto às pressões ambientais quanto às invasões externas, conservam reminiscências de períodos de abundância – como quando o cultivo do café simbolizava uma integração harmoniosa com o meio – e evidenciam a continuidade entre os modos de produção históricos e as práticas contemporâneas. Essa conexão entre o passado produtivo e a memória coletiva não só reforça a centralidade do território na construção da identidade quilombola, mas também justifica a análise dos processos de resgate e resistência que emergem dessa rica herança ancestral.

3. 2. Memória, Território e Resistência Quilombola

Retomando os elementos delineados na organização territorial e nos modos de produção, torna-se imperativo reconhecer o papel da memória coletiva de São Domingos como um instrumento vital de resistência e reafirmação identitária. As narrativas que resgatam os períodos de abundância – exemplificadas pelo cultivo intensivo do café, que, em seu auge, simbolizava a vitalidade e autonomia do território – estabelecem um elo fundamental entre passado e presente. O resgate dessa memória, articulado com as transformações impostas pela grilagem e pelas invasões externas, não apenas legitima a experiência histórica dos quilombolas, mas também reforça a luta contínua pela preservação do território e a manutenção dos saberes ancestrais que sustentam a identidade comunitária.

A história do Quilombo São Domingos é marcada por intensas transformações territoriais e disputas fundiárias que impactam diretamente a reprodução social da comunidade. A memória dos mais velhos guarda registros valiosos das mudanças ocorridas no território, desde os tempos em que a região era conhecida como “São Domingos do Café” até os desafios contemporâneos relacionados à grilagem de terras e à luta pela regularização fundiária. Segundo o IBGE (2019), em 1933 a comunidade era denominada São Domingos do Café, uma nomenclatura que refletia a expressiva produção cafeeira na região. Esse cultivo estruturava não apenas a economia local, mas também se integrava à identidade e ao modo de vida dos moradores, tornando-se um dos produtos mais valorizados no município de Cavalcante, GO. O relato do Sr. João Francisco Maia, de 78 anos, evidencia de forma contundente o impacto dessas transformações sobre a comunidade, ressaltando a importância do resgate e da preservação dessa memória para a sustentação da identidade quilombola:

Moço, eu às vezes fico muito triste sem saber como muitas coisas aqui mudaram no povoado. Porque antes desse pessoal de fora vir tomar as terras, esse povoado aqui, nos anos de 1930, era chamado de São Domingos do Café, porque o povo aqui produzia muito café. Era conhecido dentro do município de Cavalcante. Você começava lá embaixo, onde hoje tem a igreja Assembleia de Deus, e ia até a Capela São Domingos. Isso chegava até lá no sítio do seu Durval Paulino da Costa. Isso tudo era café. Aqui era bonito demais, moço. Você via os pássaros voando, os tucanos atrás do café. Isso aqui era uma fazenda de laranja, jaca, limão, cana, abacate, limão de cheiro, limão rosa, de todo tipo. Moço, os burros ficavam debaixo dos pés de abacate comendo abacate, porque tinha demais. Até hoje ainda tem, mas não como antes. Jaca caía espalhada no chão e ninguém ligava. Os tucanos vinham e entravam debaixo do café, ficavam quietinhos ali pra comer quando o café estava maduro. Era bonito demais (sorriu). Aqui a gente

produzia muito café, mas muito mesmo. Nessa época, ninguém no povoado comprava café de fora, porque tudo era produzido aqui. Hoje não tem mais terra pra plantar. O pessoal que não é daqui grilou as terras. Como é que a gente vai viver, gente? Oprimido, sem ter pra onde ir... E eu acho que isso é coisa do governo também.

O relato do Sr. João Francisco reforça a importância da produção de café para a economia e para a identidade da comunidade quilombola. O cultivo do café, associado ao plantio de diversas frutas e à presença abundante de fauna, não era apenas uma atividade econômica, mas também um reflexo da relação equilibrada entre os quilombolas e o meio ambiente. Além disso, seu relato evidencia um sentimento de perda e injustiça, causado pelo avanço da grilagem e pela consequente expropriação das terras quilombolas, fenômeno recorrente em diversas comunidades tradicionais do Brasil.

Em 1938, o território passou a ser chamado de Cafelândia, e em 1943, seu nome foi novamente alterado para Araí, denominação que ainda consta nos sistemas de geolocalização e mapas oficiais. Entretanto, dentro da comunidade, o nome tradicional São Domingos nunca deixou de ser utilizado, reforçando a permanência de sua identidade territorial. Segundo a Dona Rosa, a mudança do nome foi influenciada por uma figura religiosa que atuava na região:

Aqui sempre foi chamado por São Domingos, mas teve um pastor que andava por aqui e botou esse nome de Araí. Ele era chamado de Reverendo Alberto. Para nós, ele era o prefeito e o governo na época. Ele morava lá nos Estados Unidos, mas morreu quando vinha de Brasília, bateu o carro.

O relato da Dona Rosa ilustra um fenômeno comum em muitas comunidades quilombolas e camponesas: a imposição de nomes externos, frequentemente por agentes religiosos, políticos ou administrativos, sem consulta ou consideração pela população local. No entanto, a permanência da denominação tradicional entre os moradores revela que a territorialidade quilombola não se define apenas pela posse da terra, mas também pelas relações históricas e simbólicas que conectam a comunidade ao seu espaço ancestral.

Dessa forma, a transformação de São Domingos do Café para Araí não foi apenas uma mudança toponímica, mas também um reflexo das diversas transformações estruturais ocorridas ao longo do século XX. Entre essas mudanças, destacam-se a perda de terras para grileiros, o declínio da produção de café e a crescente ocupação de terra por pessoas externas

ao grupo quilombola. A memória dos mais velhos, como o Sr. João Francisco e a Dona Rosa, permite reconstruir essa história e compreender os desafios enfrentados pela comunidade na luta pela permanência em seu território ancestral.

Nesse contexto de mudanças, o Sr. Fidelino Eustáquio também compartilha sua visão sobre as transformações que afetaram a vida na comunidade:

Antigamente, a vida era mais tranquila, o povo vivia melhor, porque a comida era natural. Ninguém conhecia esse açúcar cristal de hoje, era tudo no mel, na rapadura. A gente não sabia o que era óleo, o que era esses produtos cheios de química que tem agora. A carne do porco tinha seu próprio óleo, tinha manteiga natural, tudo era mais saudável. Hoje em dia, o povo não tem mais saúde, porque come muito veneno, tá tudo cheio de químico: a carne, o óleo, até o café que a gente compra. Só pro senhor ter uma noção do que São Domingos já foi (...) Aqui chovia muito, era bom demais. A gente plantava de tudo, e a terra dava. Mas também a gente sofria, porque não tinha estrada. Pra vender as coisas, tinha que carregar no lombo do burro ou do cavalo e ir até Cavalcante. Levava milho, feijão, mandioca, café, arroz... Tudo nos cargueiros pra vender lá. Não tinha estrada, era tudo na serra brava. Depois de vender, a gente comprava o que precisava: óleo, açúcar, sal, tecidos, sabão, roupa, esses trens todos, e carregava de novo no burro ou, pra quem não tinha, ia no pé mesmo. Tinha gente que ia até Formosa trocar arroz e milho pelo sal, porque naquela época a gente produzia muito. O sofrimento existia, mas a gente tinha terra e tinha chuva. Hoje não tem mais nem terra, nem chuva. Os bons tempos já passaram. Esse povoado aqui já foi conhecido, já foi forte, mas hoje as coisas mudaram demais.

A narrativa do Sr. Fidelino reflete uma concepção do passado como um tempo de maior equilíbrio e fartura, em contraste com a realidade atual, marcada pela perda de terras, pela redução da produtividade agrícola e pelas mudanças no ambiente natural. Segundo Connerton (1999), a construção da memória coletiva está diretamente ligada à identidade de um grupo, pois as narrativas individuais se conectam a uma história maior, que dá sentido à experiência coletiva.

O Sr. Fidelino idealiza o passado como um tempo de abundância, no qual a terra era produtiva e os ciclos naturais garantiam a segurança alimentar da comunidade. Essa idealização, no entanto, não ignora as dificuldades enfrentadas no período, como a ausência de estradas e a necessidade de transportar os produtos agrícolas por longas distâncias até Cavalcante ou Formosa. O que emerge de sua narrativa é um sentimento de pertencimento, no qual a terra não é apenas um meio de produção, mas um elemento fundamental da identidade quilombola.

Nesse sentido, a natureza no quilombo não é vista apenas como um espaço físico, mas como um tipo de “memória da terra”, como aponta Maurice Halbwachs (2004) em *A Memória Coletiva*:

As imagens espaciais desempenham um papel na memória coletiva. (...) todas as ações do grupo podem se traduzir em termos espaciais, e o lugar ocupado por ele é somente a reunião de todos os termos. Cada aspecto, cada detalhe desse lugar em si mesmo tem um sentido que é inteligível apenas para os membros do grupo, porque todas as partes do espaço que ele ocupava incluíam tanto aspectos diferentes da estrutura e da vida de sua sociedade, ao menos, naquilo que havia nela de mais estável (HALBWACHS, 2004, p. 139-140).

Quando o Sr. Fidelino afirma que “os bons tempos já passaram”, ele não apenas se refere às mudanças econômicas ou ambientais, mas evoca uma memória espacial, na qual os ciclos naturais da chuva e da seca são marcos fundamentais de sua experiência no território. A terra, dentro dessa lógica, não é vista apenas como um recurso, mas como um patrimônio coletivo, carregado de significados históricos, sociais e espirituais.

Como explica Klass Woortmann (1988), a terra, no contexto camponês e quilombola, não é apenas um meio de produção, mas uma expressão de moralidade e pertencimento:

Nessa perspectiva, não se vê a terra como objeto de trabalho, mas como expressão de uma moralidade; não em sua exterioridade como fator de produção, mas como algo pensado e representado no contexto de valorações éticas. Vê-se a terra, não como natureza sobre a qual se projeta o trabalho de um grupo doméstico, mas como patrimônio da família. Sobre ela se faz o trabalho que constrói a família enquanto valor. Como patrimônio, ou como dádiva de Deus, a terra não é simples coisa ou mercadoria (WOORTMANN, 1988, p. 3).

Dessa forma, o discurso do Sr. Fidelino expressa não apenas a nostalgia de um tempo passado, mas um reconhecimento da terra como um elemento constitutivo da identidade quilombola. A perda do território não representa apenas um impacto econômico, mas uma ruptura com um sistema de vida fundamentado no pertencimento, na reciprocidade e na continuidade dos saberes ancestrais.

A história de São Domingos do Café, contada pelos mais velhos, evidencia não apenas o que foi perdido, mas também o que ainda permanece vivo na memória e na luta da comunidade. O território, mesmo com todas as mudanças, continua sendo o eixo central da identidade quilombola, e sua preservação não é apenas uma questão de direito fundiário, mas de manutenção da história, da cultura e da dignidade de um povo que resiste às transformações impostas pelo tempo e pela sociedade envolvente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação evidencia que a trajetória da Comunidade Quilombola São Domingos se insere em um cenário multifacetado, onde os processos de resistência, adaptação e ressignificação identitária se manifestam de forma interligada e contínua. Essa dinâmica articula-se principalmente em torno de três eixos fundamentais: a memória coletiva, a territorialidade e os modos de produção tradicionais, que, juntos, contribuem para a consolidação de uma identidade robusta e resiliente.

Em primeiro lugar, os saberes ancestrais incorporados às práticas agrícolas e à organização social do quilombo ultrapassam as funções práticas de subsistência. Transmitidos oralmente e vivenciados no dia a dia, esses conhecimentos atuam também como elementos simbólicos que reforçam os laços de pertencimento e asseguram a continuidade cultural. Dessa forma, a memória coletiva não apenas preserva o passado, mas se torna um instrumento ativo para enfrentar desafios contemporâneos, como a grilagem, invasões e as transformações no uso do solo.

A abordagem historiográfica adotada neste estudo permitiu, de maneira introdutória, traçar os processos de colonização e a introdução dos negros escravizados no estado de Goiás. Nesse contexto, evidencia-se o surgimento de um protocampesinato, representado pelos sítios – arrendados ou aforados – situados no interior das fazendas de gado. As lavouras e as culturas desenvolvidas por negros escravizados e ex-escravizados foram, ao longo do tempo, progressivamente apropriadas e transformadas, em consonância com as mudanças históricas que redefiniram a unidade produtiva, a divisão do trabalho e as relações de produção. Esse recorte, fundamentado em pesquisa bibliográfica, cartorial e documental que abrange os séculos XVI a XIX, reforça a necessidade de reescrever a história da escravidão em Goiás, como aponta Clóvis Moura (2004).

No segundo eixo de análise, o resgate da memória coletiva da comunidade São Domingos – que tem suas raízes na chegada dos primeiros negros escravizados, os “Gonçalves dos Santos”, trazidos pelo colonizador e bandeirante, Bernardo Gonçalves dos Santos – possibilita a reconstrução do território desde a sua gênese até os dias atuais. O diálogo entre a história escrita e a história oral revela que a memória é o fio condutor que une passado e presente, sustentando a identidade e a territorialidade do grupo. Essa articulação

confere à comunidade um caráter de resistência e autoafirmação, conforme enfatizado por Carlos Alexandre B. Plínio dos Santos (2006).

Ademais, a análise das obras do século XX evidencia a invisibilidade histórica das comunidades negras rurais, ressaltando a importância de reconhecer os traços culturais e étnicos que definem esses grupos. Nesse processo de visibilização, tanto o movimento negro quanto os antropólogos – especialmente aqueles ligados à Associação Brasileira de Antropologia – desempenharam papéis fundamentais na luta pelos direitos territoriais quilombolas, intensificando seus esforços a partir de 1995 (PLÍNIO DOS SANTOS, 2006).

No campo das transformações legislativas, a Constituição Federal de 1988 (especialmente seu artigo 68 das Disposições Constitucionais e Transitórias) e o Decreto nº 4.887/2003 promoveram alterações significativas na estrutura fundiária das comunidades tradicionais. Exemplos práticos, como o da comunidade ribeirinha do rio Tapajós, próxima a Alter do Chão (Santarém/PA), ilustram como a mobilização local, frequentemente conduzida por lideranças comunitárias, facilitou a identificação e regularização dos territórios sob a ótica quilombola. Essas iniciativas rompem com séculos de exclusão – marcados, por exemplo, pela Lei de Terras de 1850 – e se intensificam com o respaldo de legislações anteriores, como o Estatuto do Índio (Lei nº 6.001/73) e, posteriormente, a Lei nº 4887/03 (PLÍNIO DOS SANTOS, 2006)..

Independentemente do reconhecimento formal pelo Estado, tanto comunidades indígenas quanto quilombolas passaram por intensos processos de reconstrução identitária. Essa reconstrução fundamenta-se na autoafirmação étnica e na construção de discursos que delineiam a alteridade, contribuindo para uma identidade que não se dá por uma simples transição, mas por uma confluência contínua de experiências e narrativas. A comunidade São Domingos exemplifica essa confluência ao integrar, em suas narrativas, tanto a identidade rural dos “Gonçalves dos Santos” quanto a identidade quilombola, sustentada pela lógica situacional das identidades, conforme discutido por Leach (1996) e Evans-Pritchard (2002).

Ao longo deste estudo, o “trabalho da memória” se apresenta como elemento central para a compreensão da campesinidade quilombola, permitindo a construção de novas categorias de análise e a revelação de dimensões até então negligenciadas. A narrativa sobre a fundação da comunidade – enraizada na antiga Fazenda São Domingos do século XVIII – foi por muito tempo mantida em silêncio, emergindo seletivamente para sustentar lutas de

contestação e reivindicação. Assim, a memória transforma-se em um instrumento dinâmico, capaz de reconstruir o presente a partir do passado (PLÍNIO DOS SANTOS, 2006).

No que tange à organização territorial, observa-se que o espaço de São Domingos é composto por sítios que abrigam cerca de 220 famílias, interligadas por fortes laços de parentesco. Esse arranjo evidencia uma lógica interna de apropriação e transmissão de saberes, onde o acesso à terra se rege por princípios de descendência, filiação e alianças matrimoniais. Embora fragmentado em porções individuais, o território permanece intrinsecamente vinculado à rede familiar, o que reforça o sentimento de pertencimento e a continuidade das tradições.

Diante dessas análises, torna-se imprescindível compreender como as formas de dominação são internalizadas e contestadas pelas diversas comunidades negras rurais. As estratégias de resistência manifestam-se tanto na luta pela regularização fundiária quanto na construção de uma identidade diferenciada, evidenciando processos de exclusão e inclusão que demarcam os limites entre “de dentro” e “de fora” (O'Dwyer, 2002). Assim, a diferenciação entre uma comunidade camponesa e uma quilombola resulta de critérios internos, nos quais os laços de parentesco exercem papel central.

Por fim, ao empregar o conceito de “lugar de fala” (Woortmann, 1998), esta dissertação apresenta a comunidade São Domingos como um verdadeiro “lugar de memória” – um espaço onde o passado é mobilizado para fundamentar o presente e orientar a luta por direitos e reconhecimento. Em síntese, o estudo contribui para uma compreensão aprofundada dos processos de territorialização e da construção identitária nas comunidades quilombolas, ressaltando a inter-relação entre memória, território e modos de produção. Essa abordagem reforça a necessidade de políticas públicas que promovam a regularização fundiária e a valorização dos saberes ancestrais, configurando o caso do Quilombo São Domingos como exemplo da resistência coletiva e da afirmação identitária, elementos essenciais para a continuidade da vida quilombola no Brasil contemporâneo.

BIBLIOGRAFIA

- ABREU, J. Capistrano de. 1930. Caminhos antigos e povoamento do Brasil. Sociedade Capistrano de Abreu. Rio de Janeiro.
- ABREU, Regina. 2003. A cidade das mulheres. *Mana*, Apr., vol.9, no.1.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner B. 1989. Terras de preto, terras de santo, terras de índio: uso comum e conflito. *Revista do NAEA*, nº 10. UFPA. Belém.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner B. 1996. Quilombos: Sematologia Face a Novas Identidades. In: PVN (Org.), *Frechal: Terra de Preto - Quilombo reconhecido como reserva extrativista*. SMDDH/CCN. São Luis.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner B. 2002. Os quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, Eliane Catarino (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV.
- ANDRADE, Tania (Org.). 1997. *Quilombos em São Paulo: Tradições, direitos e lutas*. IMESP. São Paulo.
- APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. 2007. *Escravidão Negra no Tocantins Colonial: vivências escravistas em Arraias (1739-1800)*. Goiânia: Kelps.
- ARAÚJO, Leonor Franco. 1995. O projeto quilombo: Estudos de caso em Cacimbinha e Boa Esperança, Município de Presidente Kennedy/Espirito Santo. *Revista de História*, nº 4.
- ARAÚJO, Maria Paula Nascimento; SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. 2007. *História, Memória e Esquecimento: Implicações Políticas*. *Revista Crítica de Ciências Sociais*.
- BAIOCCHI, Mari de Nasaré. 1983. *Negros de Cedro: um estudo antropológico de um bairro rural de negros em Goiás*. São Paulo: Ática.
- BAIOCCHI, Mari de Nasaré. 2006. *Kalunga: Povo da Terra*. Goiânia: Editora da UFG.
- BAIOCCHI, Mari de Nazaré. 1999. *Kalunga: o povo da terra*. Ministério da Justiça. Brasília/DF.
- BALDI, César Augusto. 2015. A proteção jurídica da territorialidade étnica: as comunidades quilombolas. In: TÁRREGA, Maria Cristina Vidotte Blanco; SCHWENDLER, Sônia Fátima (Org.). *Conflitos agrários. Seus sujeitos, seus direitos*. Goiânia: Editora da PUC Goiás.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes & DANTAS, Triana de V. S. e. 2002. Furnas de Dionisio. In: O'DWYER, Eliane Catarino (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Editora FGV, Rio de Janeiro.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes. 1988. *Território negro em espaço branco*. Editora Brasiliense. São Paulo.
- BAPTISTA, Angela M. & CARREIRA, Elaine de Amorim. 1997. *Laudo antropológico de identificação dos remanescentes de quilombos do Curiaú/Amapá*. Procuradoria Geral da República. Brasília.
- BARTH, Fredrik. 1969. *Grupos étnicos e suas fronteiras*. Bergen/Oslo: Universitetsforlaget; London: George Allen & Unwin.

- BARTH, Fredrik. 1995. Etnicidade e o Conceito de Cultura. Revista Antropolítica 19. Niterói: EdUFF.
- BENJAMIN, Walter. 1987. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: BENJAMIN, W. Obras Escolhidas vol.1: Magia e Técnica, Arte e Política. São Paulo: Editora Brasiliense.
- BORJAS, Manuel Chavez. 1995. Comunidade de memória. Memória metafórica de uma localidade no sertão brasileiro. Tese de doutorado em Antropologia. PPGAS/Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- BOURDIEU, Pierre. 1972. Esquisse de uma théorie de la pratique. Genebra: Droz.
- BOURDIEU, Pierre. 1982. Les sens pratique. Paris: Les Editions de Minuit.
- BOURDIEU, Pierre. 1989. O poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand.
- BOURDIEU, Pierre. 2004. A Economia das Trocas Simbólicas. 5. ed. Cole o Estudos. São Paulo: Editora Perspectiva.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. 1977. Peões, pretos e congos. Editora da Universidade de Brasília.
- BRASIL. Decreto n  49.875, de 11-01-1961. Publicado no Diário Of. de 12-01-61. Cria o "Parque Nacional do Tocantins" no estado de Goiás e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/Antigos/D49875.htm. Acesso em: Novembro de 2024.
- BRASIL. Decreto n  49.875, de 11-01-1961. Publicado no Diário Oficial de 12-01-61. Cria o "Parque Nacional do Tocantins" no estado de Goiás e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/Antigos/D49875.htm. Acesso em: Novembro de 2024.
- BRASIL. Decreto n  70.492, de 11-05-1972. Publicado no Diário Of. de 11-05-72. D  nova denomina o ao Parque Nacional do Tocantins; altera dispositivos do Decreto n  49.875, de 11 de janeiro de 1961, e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/Antigos/D70492.htm. Acesso em: Novembro de 2024.
- BRASIL. Decreto n  70.492, de 11-05-1972. Publicado no Diário Oficial de 11-05-72. D  nova denomina o ao Parque Nacional do Tocantins; altera dispositivos do Decreto n  49.875, de 11 de janeiro de 1961, e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/Antigos/D70492.htm. Acesso em: Novembro de 2024.
- BRASIL. Lei Estadual n  10.403, de 30-12-1987. Publicado no Diário Of. de 27-01-88. Dispõe sobre a cria o do Município de COLINAS DO SUL e dá outras providências. Disponível em: http://www.gabinetecivil.goias.gov.br/leis_ordinarias/1987/lei_10403.htm. Acesso em: Novembro 2024.
- BRASIL. Lei Estadual n  10.449, de 14-01-1988. Publicado no Diário Of. de 28-01-88. Dispõe sobre a cria o do Município de Teresina de Goiás e dá outras providências. Disponível em: http://www.gabinetecivil.goias.gov.br/leis_ordinarias/1988/lei_10449.htm. Acesso em: Novembro 2024.
- BRASILEIRO, Sheila & SAMPAIO, José A. 2002. Sacutiaba e Riacho de Sacutiaba: uma comunidade negra rural no oeste baiano. In: O'DWYER, Eliane Catarino (Org.). Quilombos: identidade étnica e territorialidade. Editora FGV, Rio de Janeiro.

CAMPOS, Adrelino. 2005. Do quilombo à favela: a produção do “espaço criminalizado” no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

CANTANHEDE FILHO, Aniceto. 1996. Aqui nós somos pretos: um estudo de etnografias sobre negros rurais no Brasil. 1996. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília.

CARDEL, Lídia Maria P. Soares. 1992. Os olhos que olham a água: Parentes e herdeiros no "mundus" camponês. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – PPGAS, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.

CARNEIRO, Ana. 2015. “O sistema da mexida de cozinha: de que riem eles?”, em John Comerford, Ana Carneiro e Grazielle Dainese (orgs.), Giros Etnográficos em Minas Gerais: Casa, Comida, Prosa, Festa, Política, Briga e o Diabo. Rio de Janeiro: Sete Letras/FAPERJ.

CARRIL, Lourdes. Terras de negros: herança de quilombos. São Paulo: Scipione, 1997.

CARSTEN, Janet. 2000. Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship. Cambridge: Cambridge University Press.

CARSTEN, Janet. 2004. After Kinship. Cambridge: Cambridge University Press.

CARVALHO, Francisco de Assis. 1989. Dicionário de Bandeirantes e Sertanistas do Brasil. Editora Itatiaia Limitada - Editora da Universidade de São Paulo.

CARVALHO, José Jorge de (Org.). 1996. O quilombo do Rio das Rãs: histórias, tradições e lutas. EDUFBA. Salvador.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. 2008. “No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é”, em Renato Sztutman (org.), *Eduardo Viveiros de Castro: Entrevistas*. Rio de Janeiro, Azougue Editorial.

CAVALCANTE (GO). 2019. Cidades e Estados. IBGE. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/go/cavalcante.html>. Acesso em: Novembro de 2024. IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. IBGE Cidades. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/go/cavalcante/historico>. Acesso em: Novembro 2024.

CAVALCANTE (GO). Prefeitura. 2017. Disponível em: <https://cavalcante.go.gov.br/historia/>, Acesso em: Novembro de 2024.

CONNERTON, Paul. 1999. Como as Sociedades Recordam. Celta Editora. Oeiras.

CORRÊA, Mariza. 2001. As ilusões da liberdade: a escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil. 2ª ed. Ver. Editora da Universidade de São Francisco. (Coleção Estudos CDAPH. Série Memória). Bragança Paulista.

COSTA, João Batista de Almeida. 1997. A cultura sertaneja: a conjugação de lógicas diferenciadas. In: Santos, G. R. (Org.). Trabalho, cultura e sociedade no Norte/Nordeste de Minas. Montes Claros: Best Comunicação e Marketing.

COSTA, João Batista de Almeida. 1999. Do tempo da fartura dos crioulos ao tempo de penúria dos morenos: a identidade através de um rito em Brejo dos Crioulos (MG). Dissertação (Mestrado em Antropologia) – PPGAS, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.

COSTA, Vilmar Souza. 2013. A luta pelo território: histórias e memórias do povo Kalunga. Curso de Licenciatura em Educação do Campo – LedoC. Universidade de Brasília. Brasília. Disponível em: <https://bdm.unb.br/handle/10483/7260>. Acesso em: 04 de Janeiro de 2025.

DE CERTEAU, Michel. 1994. “Relatos de espaço”, em Michel De Certeau, A Invenção do Cotidiano, vol. 1. Rio de Janeiro: Editora Vozes.

DIAS, Vercilene Francisco. 2019. Terra versus território: uma análise jurídica dos conflitos agrários internos na comunidade quilombola Kalunga de Goiás. Dissertação (Mestrado) – Curso de Direito, Faculdade de Direito, Universidade Federal de Goiás, Goiânia.

DURKHEIM, Émile. 1996. As formas elementares da vida religiosa. São Paulo: Martins Fontes.

EVANGÉLICOS, a comunidade quilombola Amesto Penna Carneiro: mutações identitárias e (des)territorializações. In: MELO, A.L.A., et al. “Palmas” para o quilombo: processos de territorialidade e etnicidade negra. Santa Maria: Editora UFSM.

FALCI, Miridan Britto Knox. 1995. Escravos do sertão. Teresina: Fundação Cultural Monsenhor Chaves.

FAUSTO, Boris. 1996. História do Brasil. 4. ed. São Paulo: EDUSP/FDE.

FERNANDES, Florestan. 1978. A Integração do Negro na Sociedade de Classe. 3ª Edição. Editora Ática. São Paulo.

FREITAS, Décio. 1978. A guerra dos escravos. São Paulo: Brasiliense.

FREYRE, Gilberto, 1994. Casa-Grande e Senzala. 29ª edição. Editora Record. Rio de Janeiro.

GEERTZ, Clifford. 1989. A interpretação das culturas. São Paulo: Ed. LTC.

GLUKMAN, Max. 1982. Rituais de rebelião no Sudeste da África. Textos de aula, Antropologia 4. Editora da Universidade de Brasília. Departamento de Imprensa Nacional. Brasília/DF.

GOBINEAU, Arthur. 1915[1854].A Desigualdade das Raças Humanas. 'Da Dedicatória do Autor'. Londres: William Heinemann

GOIÁS. Lei Estadual nº 7.042, de 26-06-1968. Publicado no Diário Oficial de 14-08-68. Dispõe sobre a criação do Distrito de Terezina de Goiás, no município de Cavalcante. Disponível em: . Acesso em: Novembro 2024.

GOIÁS. Lei Estadual nº 7.042, de 26-06-1968. Publicado no Diário Of. de 14-08-68. Dispõe sobre a criação do Distrito de Terezina de Goiás, no município de Cavalcante. Disponível em: http://www.gabinetecivil.goias.gov.br/leis_ordinarias/1968/lei_7042.htm. Acesso em: Novembro 2024.

GOMES, Flávio dos Santos. 2006. Histórias de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, séc. XIX. São Paulo: Companhia das Letras.

HALBWACHS, Maurice. 1950. A memória coletiva. Tradução de Laurent Léon Schaffter. Paris: Presses Universitaires de France.

HALBWACHS, Maurice. 2004. A Memória Coletiva. São Paulo: Vértice Editora.

- HALL, Stuart. 2003. Da Diáspora: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG.
- HANNERZ, Ulf. 1980. Exploring the city: inquiries toward an urban anthropology. Nova York: Columbia University Press.
- HEREDIA, Beatriz Maria Alásia. 1977. A morada da vida: trabalho familiar de pequenos produtores do Nordeste do Brasil. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro.
- HOBBSAWM, Eric & RANGER, Terence (Orgs.). 1997. A invenção das tradições. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. IBGE Cidades. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/go/cavalcante/historico>. Acesso em: Novembro 2024.
- IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. IBGE Cidades. 2019b. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/go/cavalcante/historico>. Acesso em: Novembro 2024.
- INGOLD, Tim. 2015. Estar Vivo: Ensaios sobre Movimento, Conhecimento e Descrição. Petrópolis: Editora Vozes.
- ITANI, Alice. 2003. Festas e calendários. São Paulo: UNESP.
- KARASCH, Mary. 1996. Os quilombos do ouro na capitania de Goiás. In: REIS, J. J.; GOMES, F. dos S. (Org.). Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras.
- LANDES, Ruth. 1947. The City of Women. New York: Macmillan.
- LEAL, Hermes. 1995. Quilombo: Uma aventura das Almas. Mercury Ed. São Paulo.
- LEACH, E.R. 1996. Sistemas Políticos da Alta Birmânia. São Paulo: Edusp.
- LEITE, Yonne de F. & OLIVEN, Ruben G. 2002. Apresentação. In: O'DWYER, Eliane Catarino (Org.). Quilombos: identidade étnica e territorialidade. Editora FGV, Rio de Janeiro.
- LITTLE, Paul E. 1994. Espaço, memória e migração. Por uma teoria de reterritorialização. Textos de História. v. 2, n. 04.
- LITTLE, Paul E. 2002. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da territorialidade. Série Antropologia nº 322. UnB/ICS/DAN. Brasília.
- LUZ, Aurélio Marco. 2002. Memória e dinâmica da tradição afro-brasileira. Rio de Janeiro: Pallas.
- MAIO, Marcos Chor. 1999. O projeto Unesco e a agenda das Ciências Sociais no Brasil dos anos 40 e 50. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais. Associação Nacional de pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais. ANPOCS 41, Vol. 14.
- MATTOSO, Kátia M. de Queirós. 1990. Ser escravo no Brasil. São Paulo: Brasiliense.
- MATTOSO, Kátia M. de Queirós. 2003. Ser escravo no Brasil. São Paulo: Brasiliense.
- MAUSS, Marcel. 1974. Sociologia e Antropologia. Vol. I e II. EPU/Edusp. São Paulo.
- MAUSS, Marcel. 1974. Sociologia e Antropologia. Vol. I e II. São Paulo: EPU/Edusp.

- MENDRAS, Henri. 1978. Sociedades camponesas. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- MONTEIRO, Anita Maria de Queiroz. 1985. Castainho: etnografia de um bairro rural de negros. Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana. Recife.
- MOURA, Clóvis. 1981. Os quilombos e a rebelião negra. São Paulo: Brasiliense.
- MOURA, Clóvis. 1987. Quilombos: Resistência ao Escravismo. São Paulo: Editora Ática.
- MOURA, Clóvis. 1993. Quilombos: resistência ao escravismo. São Paulo: Ática.
- MOURA, Margarida. 1978. Os Herdeiros da Terra. São Paulo: Hucitec.
- MUNANGA, Kabengele. 1995. Origem e histórico do quilombo na África. Revista USP, São Paulo, v. 28, p. 56-63.
- MUNANGA, Kabengele. 2004. História do negro no Brasil. Brasília: Cortez.
- O'DWYER, Eliane Cantarino. 2002. Os quilombos do Trombetas e do Erepecuru-Cuminá. In: O'DWYER, Eliane Catarino (Org.). Quilombos: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Editora FGV.
- O'DWYER, Eliane Cantarino. (Org.). 1995. Terra de quilombos. ABA/CFCH-UFRJ. Rio de Janeiro.
- O'DWYER, Eliane Cantarino. (Org.). 2002. Os quilombos do Trombetas e do Erepecuru-Cuminá. In: O'DWYER, Eliane Catarino (Org.). Quilombos: identidade étnica e territorialidade. Editora FGV, Rio de Janeiro.
- OLIVEIRA, Oswaldo Martins de. 2002. Quilombo do Laudêncio, município de São Mateus (ES). In: O'DWYER, Eliane Catarino (Org.). Quilombos: identidade étnica e territorialidade. Editora FGV, Rio de Janeiro.
- PALACIN, Luiz. 1972. Goiás, Estrutura e Conjuntura numa Capitania de Minas, Goiânia.
- PALACIN, Luiz. e MORAES, M. A. S. 1989. História de Goiás, 5a. ed., Goiânia, Ed. UCG.
- PEREIRA, João Baptista Borges. 1966. Cor, Profissão e Mobilidade: O Negro e o Rádio de São Paulo. São Paulo: [Editora não identificada].
- PIETRAFESA DE GODOI, Emília. 1999. O TRABALHO DA MEMÓRIA: Cotidiano e História no Sertão do Piauí. Editora da Unicamp Campinas / SP.
- PLINIO DOS SANTOS, Carlos Alexandre B. 2004a. Quilombo Santa Maria dos Pretos, município de Itapecuru-Mirim (MA). Fundação Cultural Palmares, Ministério da Cultura. Brasília.
- PLINIO DOS SANTOS, Carlos Alexandre B. 2004b. Quilombo Saracura, município de Santarém (PA). Fundação Cultural Palmares, Ministério da Cultura. Brasília.
- PLINIO DOS SANTOS, Carlos Alexandre B. 2004c. Quilombo Tapuio, município de Queimada Nova (PI). Fundação Cultural Palmares, Ministério da Cultura. Brasília.
- PLÍNIO DOS SANTOS, Carlos Alexandre B. 2012. Negros do Tapuio: Memórias de Quilombolas do Sertão Piauiense. 1. ed. Curitiba: Editora e Livraria Appris Ltda.

PLINIO DOS SANTOS, Carlos Alexandre Barboza. 2006. Quilombo Tapuio (PI): terra de memória e identidade. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília.

POLANYI, Karl. 2000. A Grande transformação: As origens de nossa época. Rio de Janeiro: Editora Campus/Elsevier.

POLLAK, Michael. 1989. Memória, esquecimento e silêncio. In: Revista Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, nº 3.

POLLAK, Michael. 1992. Memória e Identidade Social. In: Revista Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol. 5, nº 10.

PORTO, Liliana de Mendonça. 1997. A reapropriação da Tradição a partir do presente: um estudo sobre a Festa de Nossa Senhora do Rosário de Chapada do Norte (MG). Dissertação (Mestrado em Antropologia) – PPGAS, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.

QUEIROZ, Renato da S. 1983. Caipiras negros do Vale do Ribeira: um estudo de T antropologia económica. Dissertação de Mestrado, FFLCH/USP. São Paulo.

RAMOS, Arthur. 1956. O Negro na civilizacao Brasileira, Rio de Janeiro: Empresa Grafica Carioca LTDA.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. 1996. Uma história de liberdade. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. (Org) Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras.

RODRIGUES, Nina. 1988. Os africanos no Brasil. 7ª ed. Editora Nacional - São Paulo. Editora Universidade de Brasília - Brasília.

ROSA, Miriam Virgínia R. 2000. Espinho: A desconstrução da racialização negra da escravidão. Dissertação de Mestrado em Antropologia. PPGAS/Departamento de antropologia, Universidade de Brasília.

RUBERT, R. A.; ROSA, R. D.; MONTEIRO, C. S. 2011. De Rincão dos Negrinhos a Recanto dos Evangélicos, a comunidade quilombola Arnesto Penna Carneiro: mutações identitárias e (des)territorializações. In: MELO, A. L. A., et al. "Palmas" para o quilombo: processos de territorialidade e etnicidade negra. Santa Maria: Editora UFSM.

RUBERT, R. A.; ROSA, R. D.; MONTEIRO, C. S. 2011. De Rincão dos Negrinhos no Recanto dos Evangélicos, na comunidade quilombola Arnesto Penna Carneiro: mutações identitárias e (des)territorializações. In: MELO, A.L.A., et al. "Palmas" para o quilombo: processos de territorialidade e etnicidade negra. Santa Maria: Editora UFSM.

SAHLINS, Marshall. 1970. Sociedades tribais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

SAHLINS, Marshall. 1990. Ilhas de História. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

SILVA, Daniel Neves. "Tráfico negreiro"; *Brasil Escola*. Disponível em: <https://brasilecola.uol.com.br/historiab/trafico-negreiro.htm>. Acesso em 23 de dezembro de 2024.

SILVA, Edson Batista da. 2023. A estrutura fundiária de Goiás: mediações e conteúdo subjacente à propriedade privada da terra. Universidade Estadual de Goiás. Formosa. Goiás. Brasil.

SILVA, Martiniano José. 2003. Quilombos do Brasil Central: Violência e Resistência Escrava, Goiânia: Kelps.

SILVA, Simone Rezende da. Quilombos no Brasil: a Memória Como Forma de Reinvenção da Identidade e Territorialidade Negra. XII Coloquio Internacional de Geocrítica 2012, Bogotá, de 7 a 11 de maio. Disponível em: <<http://www.ub.edu/geocrit/coloquio2012/actas/08-SRezende.pdf>>. Acesso em: Janeiro de. 2025.

SOARES, Aldo Asevedo. 1995. Kalunga: o direito de existir. Brasília: Fundação Cultural Palmares.

SOARES, Luiz Eduardo. 1981. Campesinato: Ideologia e política. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

SOUZA, Vânia R. F. de Paiva. 2002. Conceição das Crioulas, Salgueiro (PE). In: O'DWYER, Eliane Catarino (Org.). Quilombos: identidade étnica e territorialidade. Editora FGV, Rio de Janeiro.

SUNDFELD, Carlos Ari. 2002. A criação da Fundação Cultural Palmares: fundamentos legais e objetivos. São Paulo: [Editora].

TELLES, Maria Otilia da C. 1977. Produção camponesa em Lagoa da Pedra: etnia e patronagem. Dissertação de Mestrado/DAN/ICS/UnB.

TEXEIRA, Antônio Neto. 2006. NOTAÇÕES SOBRE O ESPAÇO GOIANO-TOCANTINENSE. Observatório Goiás. Universidade Federal de Goiás-UFG. Disponível em: https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/215/o/teixeira_netoint_nioanotaes_espao_o.pdf. Acesso em: 04 de Janeiro. de 2025.

VOGT, Carlos & FRY, Peter. 1996. Cafundó a Africa no Brasil: linguagem e sociedade. Companhia das Letras, São Paulo.

WOORTMANN, Ellen F. 1983. O sítio camponês. In: Anuário Antropológico 81. Fortaleza/Rio de Janeiro: UFC/Tempo Brasileiro.

WOORTMANN, Ellen F. 1995. Herdeiros, Parentes e Compadres: Colonos do Sul e Sitiantes do Nordeste. Brasília: Editora UnB/Hucitec.

WOORTMANN, Ellen F. 2004. O saber tradicional camponês e inovações. In: OLIVEIRA, Ariovaldo U. & MARQUES, Marta Inez (Orgs.). O campo no século XXI: Território de vida, de luta e de construção da justiça social. Editora Casa Amarela e Editora Paz e Terra. São Paulo.

WOORTMANN, Ellen. F. (Org.). 2004. Terra: Significados da terra. Editora Universidade de Brasília. Brasília/DF.

WOORTMANN, Ellen. F. 2004. O saber tradicional camponês e inovações. In: OLIVEIRA, Ariovaldo U. & MARQUES, Marta Inez (Orgs.). O campo no século XXI: Território de vida, de luta e de construção da justiça social. Editora Casa Amarela e Editora Paz e Terra. São Paulo.

WOORTMANN, Klaas. 1988. Com Parente Não se Negocia. Série Antropológica, nº 69, Departamento de Antropologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília.

ZONABEND, Françoise. 1980. La Mémoire Longue. Paris, PUF.