A hospitalidade sob a perspectiva de Jacques Derrida e a resistência quilombola

The **hospitality** from the perspective of Jacques Derrida and the **quilombola resistance**

ALINE GUEDES * [alinesoaresguedes@gmail.com]

SÊNIA BASTOS ** [senia@anhembimorumbi.edu.br]

Resumo | O presente artigo centra-se no estudo dos quilombos formados no Brasil tendo por perspectiva o conceito de hospitalidade conceituada por Jacques Derrida. Para essa abordagem, privilegia a hospitalidade incondicional, visto a polêmica quanto à viabilidade deste conceito, baseado em filósofos, tais como Levinas e Kant. Caracterizado como um artigo de teor ensaístico, o levantamento bibliográfico comporta estudos sobre a formação quilombola no país, hospitalidade e Derrida. Considerou-se a relevância da retomada da temática quilombola em função do resgate cultural e potencialidade de associação da mesma às teorias de hospitalidade, em especial, no desafio da relação com os constructos de Derrida.

Palavras-chave | Hospitalidade, quilombos, Derrida, cidades-refúgio, resistência

Abstract | The present article focuses on the study of the quilombos formed in Brazil taking into consideration the concept of hospitality of Jacques Derrida. For this approach, it favors the unconditional hospitality, given the controversy about the viability of this concept, based on philosophers such as Levinas and Kant. Characterized as an essay-based article, the bibliographic survey includes studies on quilombola formation in the country, hospitality and Derrida. It was considered the relevance of the resumption of the quilombola theme in function of the cultural rescue and potentiality of its association with the theories of hospitality, especially in the challenge of the relationship with the Derrida constructs

Keywords | Hospitality, quilombos, Derrida, refugee cities, endurance

* **Mestre** em Hospitalidade pela Universidade Anhembi Morumbi (UAM/SP), **professora** dos Cursos Superiores de Tecnologia em Gastronomia e Turismo do Centro Universitário Nossa Senhora do Patrocínio.

** **Doutora** em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP), **professora** do Mestrado em Hospitalidade da Universidade Anhembi Morumbi.

1. Introdução

O conceito de hospitalidade fundamenta-se na teoria da dádiva postulada por Godbout (1998) como a que estabelece os parâmetros do convívio presentes nas relações de trocas desinteressadas e isentas de pré-conceitos ou imposições entre pessoas. Godbout (1998, p.1) a define mediante exposição de dois aspectos distintos:

[...] De modo negativo, entende-se por dádiva tudo o que circula na sociedade que não está ligado nem ao mercado, nem ao Estado (redistribuição), nem à violência física. De modo mais positivo, é o que circula em prol do ou em nome do laço social.

O estudo da formação dos quilombos no Brasil, acolhimento de escravos fugitivos e sociabilidade entre os quilombolas permitiu no presente estudo a complexa abordagem da utilização, também como suporte, do filosófico conceito de hospitalidade de Jacques Derrida e de suas cidades-refúgio, que no decorrer da pesquisa mostrou-se uma das mais desafiadoras teorias de abordagem, em função, justamente, da contrastante relação entre a filosofia que pressupõe a universalidade da hospitalidade e a realidade quilombola que remonta à época escravagista.

Os primeiros escravos negros trazidos ao Brasil pelos navios negreiros portugueses, em 1538, iniciaram o tráfico, que de acordo com Visentini, Ribeiro e Pereira (2012) estende-se até 1850, quando esta relação passa a entrar em declínio.

No início, segundo Pinsky (2010), os escravos negros eram obtidos pelos portugueses de forma aleatória, já que as expedições iam à África em busca de suas riquezas e acabavam raptando um ou outro nativo. Apenas depois de perceberem a lucratividade na venda dos negros é que as buscas passaram a ser destinadas ao tráfico negreiro.

É relevante lembrar que, de acordo com Mattos

(2000), a escravidão em seu início não foi necessariamente imposta apenas em função de etnia ou cor da pele; o catolicismo foi o principal impulso à justificativa de escravidão, nas chamadas guerras justas, em que eram escravizados todos os bárbaros ou ateus. No entanto, a cor da pele constituiu fator determinante da escravidão durante todo o período colonial até meados do século XIX.

A escravidão separou famílias inteiras, ora em função do falecimento precoce de alguns dos membros, ou em função de que nem sempre era viável ou interessante aos compradores adquirirem todos os integrantes do grupo. Os números da escravidão no Brasil aterrorizam as sociedades contemporâneas por sua grandiosidade e expressão, porém, causam ainda maior desconforto pois sabe-se que estes quase 400 anos de escravidão transcorreram da normalidade e legalidade da sociedade escravocrata. Estima-se o ingresso de 5,5 milhões de escravos no país, dos quais apenas 4,8 milhões chegaram vivos¹, o que corresponde a 38% do tráfico internacional (Almanaque, 2013).

A resistência dos escravos negros destacava-se pela fuga para os quilombos, apesar de ter sido adicionalmente travada por assassinatos, lutas e inclusive pela mais dramática das fugas vivenciadas por alguns destes indivíduos, o suicídio. A formação, administração e desenvolvimento dos quilombos, seguiu os rumos da história, cronologicamente, de modo a com ela acompanhar as necessidades de seu povo, guerrilheiros em busca de liberdade, imposta por sua força.

2. Formação dos quilombos no Brasil

A formação dos quilombos no Brasil e as relações entre os ocupantes destas comunidades, baseou-se desde seu início na luta pela resistência às políticas escravagistas no país, na coletividade e na união de forças que só foi possível com

¹Dos 700 mil óbitos, 660 mil ocorreram durante a travessia, nos navios negreiros, denominados tumbeiros.

a criação de vínculos sociais entre os diferentes grupos quilombolas, segregados geograficamente, mas unidos pelo ideal de liberdade disseminado no país da época.

Os quilombos formaram-se em meio ao regime escravagista, em que escravos negros negavam-se a aceitar a situação em que eram acometidos e rebelavam-se por meio da fuga para os espaços que foram definidos como quilombos e que determinaram seus habitantes como quilombolas.

De acordo com a definição do rei de Portugal em resposta à consulta do Conselho Ultramarino, datada de 2 de dezembro de 1740, quilombo era “toda habitação de negros fugidos, que passassem de cinco, em parte despovoada” (Moura, 1987, p.11). A especificação da quantidade mínima de escravos e a situação de fugitivos à que foram caracterizados acelerou o aumento de quilombos tanto no Brasil, como nas diversas partes da América, em especial, onde havia escravidão. Por serem considerados como fugitivos, os negros que iniciaram os quilombos ou que foram se aquilombando, passaram a ser vistos como rebeldes selvagens, que iniciavam especificamente no Brasil, ações contra o sistema político e social da época.

É importante, porém, evidenciar que apesar da notoriedade e do marco histórico de expressão contra a escravidão no Brasil, os quilombos foram apenas uma das formas de resistência e luta pela fuga ao regime da época. Houve, também, os assassinatos aos senhores de escravos e capitães de mato, que eram responsáveis pela perseguição aos negros fugitivos e, que muitas vezes, eram também negros, além da “fuga” por meio do suicídio, comentada anteriormente.

Nem todos os quilombos tinham a capacidade de acolher uma quantidade grande de quilombolas e isso justifica inclusive a definição do rei de Portugal quanto ao número mínimo de cinco integrantes destas comunidades. Ainda assim, alguns conseguiram ter proporções bem maiores e contavam com a integração de homens, mulheres e crianças, eram ocupados e organizados de modo que

as tarefas se cumprissem para a manutenção do quilombo.

A integração de novos membros às formadas comunidades dava-se por meio da inserção destes ao cotidiano local, aproveitando-se do ofício ou habilidades de cada novo quilombola, sendo esta mais uma faceta da luta pela resistência, já que nos quilombos os novos membros viam-se utilizando de seu trabalho, sem que esse fosse o motivo de sua comercialização como produto. Reis (1995) indica que nestas comunidades, homens e mulheres organizavam a produção de maneira eficiente e desenvolviam estruturas originais de parentesco e de poder.

As frentes de resistência tinham um líder, que se aproveitava do poder lhe designado para atuar junto aos seus na organização das tarefas comuns e do planejamento estratégico de defesa quilombola. Havia no contexto estratégico das defesas a necessidade da centralização de forças a alguns quilombolas que melhor se adequassem às batalhas aos quais houvesse enfrentamento, principalmente em função da localização desprivilegiada da maioria dos quilombos, que não eram totalmente isolados, já que muitos deles encontravam-se próximos aos engenhos, fazendas, vilas e cidades. De acordo com Reis (1995), os membros das comunidades aproveitavam-se dessa relativa proximidade para a efetiva troca de informações sobre movimentos de tropas, negociação de alimentos e outros produtos necessários à sobrevivência do quilombo, mas que não era produzida pelos quilombolas.

A difusão das notícias da vida no quilombo, apesar de sofrida, mas liberta, se espalhou pelo país estimulando a criação de outros, de forma rápida e desagrupada, em diferentes regiões do Brasil. Em função deste contexto, os capitães do mato apenas, não eram suficientes para amedrontar os escravos e fazê-los desistir da fuga e ter receio da captura, o que fez com que a necessidade de medidas efetivas crescesse e desse espaço à nova providência tomada pela Metrópole, no ano de 1741.

Punidos, seriam, portanto, com uma marcação

na testa, como à marcação do ferro do boi, todos os escravos que fugissem para o quilombo e teriam ainda a orelha decepada aqueles que fossem reinidentes na fuga.

Apesar da óbvia barbárie, os atos agressivos de represália aos escravos fugitivos eram ainda mais amplos. De acordo com Reis (1995), por exemplo, no estado de Minas Gerais, as punições aos negros fugitivos em busca dos quilombos era, por vezes, o corte de uma das pernas e em outras do tendão de Aquiles, o que supostamente, os impediria de arquitetar nova fuga. Ainda assim, mesmo com tamanha brutalidade, as fugas não eram detidas e muito menos a formação dos quilombos.

Os grupos quilombolas em seu agrupamento representam historicamente uma das maiores organizações de rebeldia coletiva já tidas no país e, em função disto, é que ainda hoje se mantém firmemente marcadas e contextualizadas.

Dentre os quilombos formados no país, alguns se destacaram, ora por sua capacidade em acolher números consideráveis de trãnsfugas, ora por sua organização exemplar aos olhos dos quilombolas que os seguiam e buscavam se relacionar. A formação quilombola mais conhecida no Brasil foi o Quilombo dos Palmares, localizado no estado de Alagoas e que atualmente e em função de sua relevância histórica, segue preservado na região, como o Parque dos Palmares.

A formação do quilombo dos Palmares se deu com uma quantidade mínima de quilombolas que para ali se deslocaram. Nestes primeiros momentos de formação e estruturação não era possível ainda dimensionar a magnitude da organização entre os membros desta comunidade. Não se pensava também na grandeza da força dos quilombolas como símbolos da luta pela resistência à escravidão, mas apenas no simples desejo de liberdade que acometia os escravos, independentemente de sua posição ou cargo junto aos senhores que os adquiriam. Não havia na escravidão, apesar das diferenciações entre negros e suas frentes de trabalho, maior ou menor revolta ao sistema escravagista, pois de uma

forma ou de outra, todos eram prisioneiros, todos eram escravos.

Reis (1995) aborda o convívio entre os quilombolas e a relação agressiva do grupo com a sociedade, apesar da premissa e justificativa de que, de acordo com o autor, grande parte dos quilombolas não tinha como objetivo principal erradicar a escravidão, mas sobreviver e viver livres.

É importante que não seja utópico o conhecimento sobre a organização quilombola, que apesar do ideal em comum de liberdade e da luta coletiva em benefício à vida, contou também com a má índole de quilombolas e escravos fugitivos, que além de depreciar a imagem das comunidades, não reconheciam a si mesmos em seus semelhantes e cometiam crimes no interior dos quilombos.

O quilombo dos Palmares, mais famoso do Brasil, foi assim denominado devido à grande quantidade de palmeiras da região e os primeiros escravos que ali chegaram eram possivelmente fugitivos de engenhos de cana-de-açúcar, no ano aproximadamente de 1580. Freitas (1982) afirma que no começo, os palmarinos viveram precariamente da caça, da pesca e da recoleção de alimentos, que significava para eles uma regressão histórica. De acordo com o autor, ainda na África muitos deles haviam sido agricultores, pastores, artesãos, comerciantes e artistas e a pobreza quantitativa das suas forças produtoras fazia-os retroceder ao nível primitivo dos indígenas. Entretanto, acrescenta que o aumento da população quilombola na região, os permitiu melhorar a organização e readaptar as frentes de trabalho de modo a preservar as habilidades de cada um dos integrantes do grupo, dentro do possível.

O exemplo de Palmares não ficou, porém, restrito às camadas organizacionais da comunidade. A primeira liderança palmarina foi de Ganga Zumba, descendente da linhagem de um reino tribal da Angola, e coincidiu com o ápice populacional do quilombo, relativa ao período de 1624 a 1654, com aproximadamente 35 mil habitantes, espalhados em uma área de mais de 200km de ex-

tensão (Quilombo dos Palmares, 2015).

Em 1655 nascia, livre e no quilombo dos Palmares, Zumbi, sobrinho do líder Ganga Zumba, que apesar da liberdade lhe concedida já no nascimento, a perdeu após ter sido capturado por tropas da colônia que o entregaram a um missionário português. Enquanto conviveu na missão Zumbi foi educado com os sacramentos da igreja católica. Fugiu, porém retornou ao quilombo onde acabou por suceder naturalmente seu tio no comando de Palmares. De acordo com Freitas (1982), Zumbi apressou-se em suas ações assim que assumiu o quilombo, “deslocou povoações inteiras para lugares mais remotos, incorporou às milícias e submeteu a adestramento intensivo todos os homens válidos, multiplicou os postos de vigilância e observação na orla das matas”.

Apesar de sua trajetória histórica, Zumbi não é tido por todos como herói e contradiz historiadores que o caracterizam por vezes como um tirano sem escrúpulos. Morreu decapitado em 1695 e teve sua cabeça exposta para que os mitos de sua imortalidade não fossem levados adiante e que a pressão sobre os quilombolas sobreviventes se mantivesse firme.

Nem todos os quilombos resistiram à forte e insistente presença militar. O que houve, em muitos dos casos, foi na verdade a mobilidade destas comunidades, que atenderam grupos diferentes em distintas épocas. Havia, portanto, uma circulação e permanência temporária de muitos dos quilombolas, em função da perseguição. As comunidades serviram por anos apenas como refúgios.

Apesar de muitas delas terem desaparecido, o quilombismo não se deu por encerrado, já que a descendência afro se mantém no que se conhece atualmente como quilombos remanescentes e que abriga os hoje libertos pela legislação, descendentes de escravos, mas que ainda se encontram, em muitos casos, presos em suas correntes imaginárias da realidade social do país. O que passou foi a escravidão de negros no país, o que sobrevive é a luta territorial, de valorização racial e igualdade

social, firmes e crescentes. Têm-se perdido, no entanto, as tradições - maior preocupação quanto a preservação material e imaterial da cultura e da história dos negros no Brasil.

3. Derrida e a resistência quilombola

A hospitalidade, fundamentada na dádiva (Mauss, 2003) e gesto de doação desinteressada, está possivelmente presente em todos os setores aos quais se identifica o termo. É circular, pois há nela a tentativa de igualização e de compensação, não há cargos e distinções que a norteiam, há alteridade e a percepção de si mesmo nos outros, o que promove o sentimento de proteção e suporte que move a troca nas relações. Apesar desta fundamentação, a hospitalidade não é abusiva ou imposta, é aceita quando há na relação a quebra de barreiras espaciais ou psíquicas e dela depende a vontade de ambas as partes envolvidas, já que para que ocorra, necessita da relação entre pessoas. A quebra e término da mesma relação também é possível e, para tanto, depende apenas dos atos de um dos parceiros. A hospitalidade não é permanente, é um rito temporário, que promove vínculos sociais.

O conceito de dádiva foi fundamentado por Marcel Mauss (2003) por meio de estudos sobre a criação de vínculos e relações humanas de povos antigos, em publicação lançada em 1924. De acordo com Camargo e Bueno (2011, p.54-55) foi Marcel Mauss quem “percebeu o fundamento da sociabilidade nas sociedades arcaicas pela circularidade da tríplice obrigação de dar, receber e retribuir, base para a formação dos vínculos sociais e alianças”. O estudo das sociedades arcaicas possibilitou a Mauss compreender a obrigação da dádiva voluntária ou involuntariamente quando não há a intenção de se ocasionar uma “guerra”. Entre as sociedades analisadas por Mauss, ele destaca a importância dos indivíduos saberem não apenas

como “dar”, mas também que há regras e deveres no “receber”. Mauss (2003, p.201-202) indica assim então que “recusar dar, negligenciar convidar, assim como recusar receber, equivale a declarar guerra, é recusar a aliança e a comunhão”. A dívida é, portanto, o sentimento de doação que rege todo e qualquer relacionamento.

Camargo (2008, p. 21) aponta como a dívida se insere na hospitalidade doméstica, que tem por princípio e deveres do anfitrião, acolher, entreter e alimentar o seu hóspede; e este, por sua vez, tem por obrigação a retribuição do que lhe foi ofertado. A dívida é ainda rodeada pela reciprocidade. Godbout (2004, p.230) sugere que “podemos definir a reciprocidade de maneira simples: quando alguém recebe algo na forma de uma dívida, ele tem tendência a dar por sua vez”, o que dá suporte a circularidade da tríplice dar, receber e retribuir.

A incondicionalidade da hospitalidade de Derrida (2003) retoma a Lei Universal do filósofo Immanuel Kant, que propõe uma nação cosmopolita, em que o dever moral humaniza as ações praticadas nas relações sociais. O dever moral que se dá na hospitalidade universal, de acordo com Pérez (2007), ainda baseado em Derrida (2003), nos coloca no lugar do outro. Tal universalidade, abordada por Kant (1784) pressupõe em seu contexto a “benevolência baseada em princípios”, de que seres humanos devem se responsabilizar uns pelos outros, de modo que, com a observação sejam capazes de ajudar a quem precisa, dar abrigo, segurança, alimento e jamais deixar à margem qualquer semelhante.

A cronologia dos textos de Kant, aos quais Derrida se baseia, tem início no ano de 1784, com a abordagem apresentada anteriormente com base na benevolência e deveres com o outro. Isso oferece suporte, de acordo com Pérez (2007) ao dever moral e não supõe basicamente a capacidade do ser humano em fazer amigos e sim o interesse em não fazer inimigos.

Derrida (2001) conceitua o acolhimento como o ser-se si mesmo em sua casa e como reconsti-

tuição de um tecido vivo e duradouro, nestes novos lugares ao acolhido, assegurava por meio do trabalho ou de atividade criativa seu ingresso ao grupo. Isso seguramente se assemelha aos relatos das condições de trabalho dos novos quilombolas em sua integração com a comunidade; daqueles que, mesmo sem nome, sem falar o idioma do outro e sem necessariamente ter em sua pele as marcas da escravidão, necessitavam ser acolhidos e restituídos a uma comunidade à qual conseguissem se enxergar novamente, que pudessem, então, enxergar o outro em si mesmos.

De acordo com Pérez (2007, p.45), Levinas - filósofo ao qual Derrida também se baseia quando na construção de seus conceitos de hospitalidade - propõe que o risco do acolhimento seja praticado e que de fato, na verdade, “o outro não é apenas um igual a mim, ou semelhante, mas é o absolutamente outro e que devo servir ao outro sem perguntar pelo nome”. Pérez (2007) deixa claro ainda que Levinas não afirma ser culpado pela situação do outro, mas sim que por ele é responsável, tratando-se também de direito e de ética.

A hospitalidade incondicional está associada ao recebimento e acolhimento do outro, sem que haja a imposição de nenhum tipo de condicionamento relacionado à ação. É a permissão desta presença estranha ou estrangeira, sem ao menos que se saiba do outro o nome ao qual ele é chamado, local e condições de origem. De todo modo, ainda que o nome, mesmo que na incondicionalidade da hospitalidade, seja essencial na individualização do acolhido e no reconhecimento dele próprio perante aos outros, deverá o hóspede, portanto, ter o nome respeitado e assimilado pelo anfitrião.

Para Derrida (2004 apud Pérez, 2007) a hospitalidade pura ou incondicional é dada ao hóspede como cumprimentos de boas-vindas ao lar, desde que este se adeque às normas da casa ou local onde está sendo acolhido, assim como respeite as tradições e hábitos dos mesmos.

Ainda que a hospitalidade de Derrida seja livre de quaisquer condições impostas, a filosofia de

Kant, em que se baseia, demonstra por outro lado limites, e de acordo com Perez (2007), um dever jurídico de hospitalidade.

O acolhimento dos quilombolas nas comunidades às quais se dirigiam em fuga, ao que se baseia o histórico da formação dos quilombos no país, foi determinado pelo reconhecimento da identidade de um indivíduo para com o outro, ainda que não igualitário quanto às suas características físicas e condição de propriedade ou não dos senhores de escravos. Os quilombos, na verdade, foram comunidades que não recebiam, apesar da predominância, apenas escravos fugitivos e seus descendentes. Deslocavam-se para tais comunidades também, de acordo com Reis (1995), soldados desertores, os perseguidos pela justiça secular e eclesiástica, simples aventureiros, vendedores, além de índios pressionados pelo avanço europeu.

A mescla de etnias e a decorrência dos diferentes estilos de vida e de necessidade de refúgio fizeram dos quilombos locais de acolhimento incondicional e mescla de esforços físicos, por meio do cumprimento de tarefas que garantiam a manutenção das comunidades. Além disso, o aumento das populações também proporcionou o ganho de força na resistência à escravidão e à desigualdade social.

O funcionamento dos quilombos dependia de cada grupo e de acordo com Sá e Amaral (2007, p.3) “muitas vezes, internamente, reproduziam sua própria economia, mesmo sendo grande parte voltada para a agricultura”, predominantemente policultor, de caráter distributivo e comunitário: “Este tipo de economia comunitária proporcionava aos quilombolas ali existentes um acesso ao bem-estar de toda a comunidade”.

Havia nos quilombos uma organização política que os permitia ter cargos diversos para as atividades necessárias à sobrevivência do grupo, que tinha um líder responsável em cuidar para que o fluxo de trabalhos não fosse prejudicado. Sá e Amaral (2007, p. 5) descrevem as políticas organizacionais dos quilombos partindo do respeito e autono-

mia que se dava aos líderes de cada comunidade, mencionando que “havia uma obediência incondicional àquele que era escolhido como chefe”. Puniam severamente o adultério, homicídio e roubo individual fundamentados em um tipo de Direito Consuetudinário (costume), ao passo que o crime de traição era punido com a pena de morte.

Os negros trazidos pelos comerciantes de escravos da África para o Brasil eram misturados entre grupos de diferentes tribos, com diferentes dialetos, o que para os senhores de escravos facilitava a não comunicação e não organização dos mesmos para a formação de rebeliões. Ainda assim, os quilombolas, mesmo com a impossibilidade de comunicação oral, organizavam-se de modo a conseguir acolher e manter explícitas as necessidades de convivência no território.

Os mesmos direitos, deveres e necessidade de sobrevivência, convivência e da liberdade de ir e vir já apresentados nos conceitos de Derrida (2003) eram os preceitos cruciais dos escravos fugitivos, tal como a busca por uma legislação aplicada que os concedesse o semelhante observado no plano jurídico de Kant. Mesmo a permanência nos quilombos, sempre foi de troca por meio do envolvimento na causa da luta pela resistência. A análise de perspectiva de Derrida, que aproxima o conceito das cidades-refúgio aos antigos quilombos, baseia-se na caracterização delas. O autor explica as cidades-refúgio como numerosas e sobretudo autônomas, independentes entre si e do Estado, mas aliadas em solidariedade mútua. Segundo Bernardo (2002, p. 431) as cidades-refúgio “quanto à hospitalidade, podiam elevar-se acima do Estado, constituindo-se assim como uma espécie de santuários ou de asilos” e acrescenta ainda que “independentemente da legislação estatal, tais cidades podiam acolher quem desejasse”, assim como os quilombos e suas regras próprias, também independentes de qualquer organização governamental, o faziam.

Sob a perspectiva de Derrida uma cidade-refúgio “concede direito de asilo ao estrangeiro,

seja ele: imigrado, exilado, refugiado, deportado ou apátrida, em virtude de seu dever de hospitalidade, do direito à hospitalidade” (Bastos, 2015, p.1).

Os quilombos e as cidades-refúgio aproximam-se também pelo motivo de sua fundamentação: a perseguição. No primeiro caso por conta dos escravos fugidos e no segundo, dos escritores perseguidos, a quem se deveria conceder o direito de asilo e fomentar, em cada cidade, o dever de hospitalidade (Bastos, 2015, p.1).

Vale ressaltar que o conceito de cidades refúgio de Jacques Derrida, baseou-se no Velho Testamento e nas chamadas “cidades de refúgio”, que relacionadas aos quilombos e às cidades refúgios de Derrida têm em comum o acolhimento e a proteção dos indivíduos que a elas recorriam. A diferença entre os refúgios, no entanto, dá-se pelo fato de que no que apresenta-se na Bíblia, as cidades de refúgio eram lugar de asilo para suspeitos de crimes de sangue, ou seja, homicidas, e estes, diferentemente dos quilombolas da época escravagista ou dos escritores franceses de Derrida, não tinham a liberdade de ir e vir. Sua estada no refúgio era o que lhes permitia proteção e sua saída o que lhes fragilizava. Em contraste, os quilombos e as cidades-refúgio francesas, apesar de também asilos, permitiam a saída dos seus, mantendo proteção contra os riscos do exterior destas comunidades.

Derrida (2001) trata dos deslocados, aqueles que não estão em seu campo original e não pretendem voltar para sua região de origem; dos apátridas, que não têm nacionalidade; e dos refugiados, pessoas que são obrigadas a sair de seu local de origem e buscar uma nova moradia, como pessoas que têm o direito de hospitalidade dado ao imigrante. E é neste contexto e impasse que se faz pertinente a dissociação da cidade, como refúgio e do Estado.

Aos africanos trazidos à força nos porões dos navios negreiros não se aplica a denominação de imigrante, visto que sequer eram considerados se-

res humanos, não dispunham do direito sob seu próprio nome, corpo e ainda menos de qualquer documentação, fator que dificulta atualmente inclusive, a busca pela origem da grande maioria dos afrodescendentes brasileiros.

Nem todos os quilombos resistiram à forte e insistente presença militar. O que houve, em muitos dos casos, foi a mobilidade destas comunidades, que acabavam por atender grupos diferentes em distintas épocas. Havia para tanto, uma circulação e permanência temporária de muitos dos quilombolas, em função da perseguição. As comunidades serviram por anos como refúgios – locais de esconderijo – o que para o atual conceito de quilombo não se percebe mais, em função das comunidades serem atualmente para quilombolas e seus descendentes, uma moradia permanente.

4. Conclusão

Considerou-se com o presente estudo, a possível associação e referência da hospitalidade baseada nos conceitos da universalidade de Jacques Derrida, com o acolhimento dos marginalizados pela sociedade escravagista no histórico dos quilombos brasileiros, por meio das referências bibliográficas incorporadas à análise.

O pensar da relação das cidades-refúgio e dos antigos quilombos, ambos independentes do Estado, por escolha ou pela não aceitação, respectivamente, permitem a discussão da necessidade do fortalecimento de relações entre pessoas, por imposição do agrupamento e comunhão da vivência em um mesmo ambiente e situação à que são acometidos. A premissa da independência dos grupos excluídos da sociedade convencional só é facilitada ao desenvolvimento e crescimento em função do reconhecimento de seus integrantes, uns nos outros.

A diferença cronológica entre os quilombos e as cidades-refúgio, não interfere, ainda que os dis-

tância, na relação de hospitalidade das mesmas, e geram o questionamento de como se tornou e torna-se possível sua administração, separada do poder do Estado como um todo.

O isolamento, apesar de seus pontos negativos, dá autonomia aos grupos, que promovem leis e direitos próprios, ainda que sejam expostos, em ambos os casos, ao constrangimento por inferiorização e ao bloqueio ou dificuldade do acesso aos seus direitos civis.

O estudo da hospitalidade baseado na história dos quilombos, retoma as questões raciais e de discriminação, além da preocupação com a perda do patrimônio material e imaterial da cultura afro-descendente. Ainda neste contexto, considera-se pertinente destacar a falta de estudos acadêmicos que relacionem a hospitalidade no âmbito das Ciências Sociais, com o contexto dos negros brasileiros. Estudos neste formato, têm, no entanto, sido facilitados pela atual exploração da temática dos refugiados, ainda que faltem abordagens referentes aos brasileiros de descendência africana, afirmação suportada inicialmente pelo resultado insatisfatório da pesquisa em diretórios de busca de trabalhos acadêmicos, com a temática hospitalidade, associada à cultura e/ou identidade negra.

Referências

- Bastos, S. R. (2015). Hospitalidade e refúgio: o caso paulista. *Anais XII Seminário Anptur*. Natal.
- Bernardo, F. (2002). A ética da hospitalidade, segundo J. Derrida, ou o porvir do cosmopolitismo por vir a propósito das cidades-refúgio, re-inventar a cidadania. *Revista Filosófica de Coimbra*, 421-446.
- Camargo, L. O. (2008). A pesquisa em hospitalidade. *Revista Hospitalidade*, 15-51.
- Derrida, J. (2001). *Cosmopolitas de todos os países, mais um esforço*. Coimbra: Minerva.
- Freitas, D. (1982). *Palmares: a guerra dos escravos*. Rio de Janeiro: Graal.
- Godbout, J. (1998). Introdução à dádiva. *Revista brasileira de ciências sociais*, 13, 1.
- Godbout, J. (2004). De la continuité du don. *La Revue du Mauss*, 224-241.
- Mattos, H. M. (2000). *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Mauss, M. (2003). *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- Moura, C. (1987). *Quilombos: resistência ao escravismo*. São Paulo: Ática.
- Os números da escravidão no Brasil. (21 de janeiro de 2016). Fonte: Almanaque Urupeês: <http://www.almanaqueurupes.com.br/portal/numeros-da-escravidao/>
- Palmares (2015). Quilombo dos Palmares. Acessado em 15 de janeiro de 2016, em <http://quilombo-dos-palmares.info>
- Perez, D. O. (2007). Os significados dos conceitos de hospitalidade em Kant e a problemática do estrangeiro. *Konvergencias, filosofia y culturas en diálogo*, 23-34.
- Pinsky, J. (2010). *A escravidão no Brasil: as razões da escravidão, sexualidade e vida cotidiana, as formas de resistência*. São Paulo: Contexto.
- Reis, J. J. (1995). Quilombos e revoltas escravas no Brasil. *Revista Usp*, 14-39.
- Sá, C. S., & Amaral, S. T. (2007). As comunidades quilombolas no Brasil. *Étic: encontro de iniciação científica*.
- Visentini, P. F., Ribeiro, L. T., & Pereira, A. D. (2012). *História da África e dos africanos*. Rio de Janeiro: Vozes.