VERA REGINA RODRIGUES DA SILVA

**ENTRE QUILOMBOS E PALENQUES: UM ESTUDO
ANTROPOLÓGICO SOBRE POLÍTICAS PÚBLICAS DE
RECONHECIMENTO NO BRASIL E NA COLÔMBIA**

Versão Corrigida

**Exemplar disponível no Centro de Apoio à Pesquisa Histórica da Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas.**

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS.

SÃO PAULO

2012

VERA REGINA RODRIGUES DA SILVA

**ENTRE QUILOMBOS E PALENQUES: UM ESTUDO
ANTROPOLÓGICO SOBRE POLÍTICAS PÚBLICAS DE
RECONHECIMENTO NO BRASIL E NA COLÔMBIA.**

Versão Corrigida

**Exemplar disponível no Centro de Apoio à Pesquisa Histórica da Faculdade de
Filosofia, Letras e Ciências Humanas**

De acordo:

Orientador: Prof. Dr. Carlos Moreira Henriques Serrano

Tese de Doutorado apresentada à Faculdade de
Filosofia, Letras e Ciências Humanas do Curso
de Pós-Graduação em Ciências Sociais como
parte dos requisitos para a obtenção do título de
Doutora em Ciências Sociais (Antropologia
Social) pela Universidade de São Paulo (USP).

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS.
SÃO PAULO

2012

VERA REGINA RODRIGUES DA SILVA

ENTRE QUILOMBOS E PALENQUES: UM ESTUDO ANTROPOLÓGICO SOBRE
POLÍTICAS PÚBLICAS DE RECONHECIMENTO NO BRASIL E NA COLÔMBIA

Tese de Doutorado apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas do Curso de Pós-Graduação em Ciências Sociais como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutora em Ciências Sociais (Antropologia Social) pela Universidade de São Paulo (USP).

Aprovada com distinção e louvor.

São Paulo, Setembro de 2012.

Banca Examinadora

Presidente: Carlos Moreira Henriques Serrano – FFLCH/USP

Titular: Kabengele Munanga – FFLCH/USP

Titular: Dilma de Melo Silva – ECA/USP

Titular: Dennis de Oliveira – ECA/USP

Titular: Júlio Moracen Naranjo - UNIFESP

Es preciso compartir las historias de vida, los horizontes posibles e las acciones comunes por lo que podemos emprender. (Carlos Rúa).

AGRADECIMENTOS

Esta tese é fruto de uma caminhada coletiva e da partilha de histórias de vida e horizontes possíveis de afetos, vivências e justiça social, por isso agradeço com alegria e carinho:

Às comunidades negras do Brasil e Colômbia.

Ao mestre de Cabinda, meu orientador prof. Dr Carlos Moreira Henriques Serrano, que desde o primeiro momento me acolheu com sorrisos, histórias, bom-humor, parceria e paciência. Cada encontro de orientação foi um aprendizado sobre África e lições de vida inesquecíveis.

Aos afetos da minha vida: meus pais, minha irmã e sobrinha que ao longo dessa caminhada sempre me incentivaram com amor e alegria. A minha família ancestral que sempre esteve comigo. Ao companheiro de uma vida, Paulo.

As amigas do coração que se tornaram minha família em São Paulo: Dila; Celinha, Michelle e Anelize que entre lágrimas e sorrisos partilhadas me fizeram uma pessoa melhor. As amigas do sul, sempre parceiras: Luanda Sito, Adriana Severo e Ieda Ramos.

Aos amigos transnacionais que contribuíram para essa tese: Luis e Ângela Mesa (Colômbia); Claudia M. Rosero-Labbé (Colômbia); Carlos Rua (Colômbia); Ana Maria Lozano (Colômbia) e Pedro Cubas (Cuba);

Um agradecimento especial pelo trabalho de leitura e revisão feito com carinho e amizade por Anelize Oliveira Martins e Luanda Sito.

À equipe e colegas bolsistas do Programa Internacional de Bolsas de Pós-Graduação da Fundação Ford (IFP)/Fundação Carlos Chagas.

Ao ZPPV- Zumbi dos Palmares Pre-Vestibular- uma alternativa de educação solidária (RS) , especialmente à Enilza Garcia, por ter me preparado para o dia de hoje.

À equipe do CEA- Centro de Estudos Africanos/USP

Muito obrigado pelo carinho e confiança.

LISTA DE SIGLAS

ABA – Associação Brasileira de Antropologia

ACMUN – Associação Cultural de Mulheres Negras

ACONERUQ - Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas

ADIN – Ação Direta de Inconstitucionalidade

AMNB; Associação de Promoção Humano Serumano

AMEN-SD Archipelago Movement for Ethnic Native Self Determination

ANCEABRA; Central Única dos Trabalhadores

ANCN - Assembleia Nacional de Comunidades Negras

APN – Agentes de Pastoral Negros

BIRD - Banco Internacional para a Reconstrução e o Desenvolvimento

CAVIDA - Comunidad Autodeterminación Vida y Dignidad

CCN – Centro de Cultura Negra do Maranhão

CEA - Centro de Estudos Africanos da USP

CEAP – Centro de Articulação de Populações Marginalizadas

CEERT – Centro de Estudos de Relações de Trabalho e Desigualdades

CEN; Confederação Israelita do Brasil

CENARAB; Coletivo de Entidades Negras

CEPAL – Comissão Econômica para América Latina

CEUNA – Colectivo de Estudiantes Universitarios Afrocolombianos.

CNAB; Coordenação Nacional de Entidades Negras

CNBB; Congresso Nacional Afro- Brasileiro

CNPIR – Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial

CONAJIRA; Fórum Nacional de Mulheres Negras

CONAQ - Coordenação Nacional de Articulação de Comunidades Negras Rurais Quilombolas

CONEN – Coordenação Nacional das Entidades Negras

CONIB; Conferência Nacional dos Bispos do Brasil-/ Pastoral-Afro

CONPES - Consejo Nacional de Política Económica

COPENE - Congresso de Pesquisadores/as Negros/as

COSIPLAN – Conselho Sul Americano de Infra-Estrutura e Planejamento

CPISP - Comissão Pró Índio de São Paulo

CUT; Centro Nacional de Africanidade e Resistência Afro- Brasileira

DANE – Departamento Administrativo Nacional de Estadística

DDPA – Declaração e Plano de Ação de Durban

DNP – Departamento Nacional de Planeación

EDUCAFRO – Educação e Cidadania de Afrodescendentes e Carentes

FCP - Fundação Cultural Palmares

FARC – Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia

FHC – Fernando Henrique Cardoso

FIDA - Fundo Interamericano de Desenvolvimento Agrícola

FIPIR – Fórum Intergovernamental de Promoção da Igualdade Racial

FENAFAL; Federação Nacional dos Jornalistas

FNB – Frente Negra Brasileira

FNMN; Fundação Santa Sara Kali

FEPAL; Federação – Federação Nacional das Associações de Doença Falciforme

FSM – Fórum Social Mundial

FUNASA – Fundação Nacional de Saúde

GTI – Grupo de Trabalho Interministerial para a Valorização da População Negra

IDA - Associação Internacional de Desenvolvimento

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

INCODER - Instituto Colombiano de Desarrollo Rural

INESC - Instituto de Estudos Socioeconômicos

INTECAB - Instituto Nacional de Tradição e Cultura Afro- Brasileira

IPCN – Instituto de Pesquisa das Culturas Negras

MDA – Ministério do Desenvolvimento Agrário

MEC - Ministério da Educação

MEFNESP – Memória da Escravidão em Famílias Negras no Estado de São Paulo

MNU - Movimento Negro Unificado

MNUDCR - Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial

MRE – Ministério das Relações Exteriores

NCSA – Núcleo de Cultura e Sociedades Amazônico

OEA – Organização dos Estados Americanos

OIT – Organização Internacional do Trabalho

ONU – Organização das Nações Unidas

OTE – Observatório Territórios Étnicos

PAC – Plano de Aceleração do Crescimento

PAE – Plano de Ação Estratégico

PBQ – Plano Brasil Quilombola

PCN - Processo de Comunidades Negras

PIDA - Plan Integral de Largo Plazo para Población Negra, Afrocolombiana, Palenquera y Raizal

PNCSA – Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia

POT – Plano de Ordenamento Territorial

PRM – Partido Republicano Mineiro

PRP – Partido Republicano Paulista

PT - Partido dos Trabalhadores

RTID – Relatório Técnico de Identificação e Delimitação

RUPD – Registro Único de População Desplazada

SECAD - Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade

SEGIB - Secretaria Geral Ibero-Americana

SEPPIR – Secretaria Especial de Promoção da Igualdade Racial

SIPOD – Sistema de Informação de População Desplazada

SNAIPD – Sistema Nacional de Atención Integral a la Población Desplazada

TEN – Teatro Experimental do Negro

UFAM – Universidade do Estado do Amazonas

UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul

UNASUL - União das Nações Sul-Americanas

UNB – Universidade de Brasília

UNE - União Nacional dos Estudantes

UNEGRO – União de Negros pela Igualdade

UNESCO – Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura

USP – Universidade de São Paulo

VFC – Voz Feminina de Choco

VMC – Voz Masculina de Choco

ZPPV – Zumbi dos Palmares Pré-Vestibular

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: “Libres de todos os Colores” Colômbia/século XIX,.....	61
Figura 2: “Quien son Ciudadados”.....	63
Figura 3: “Buen Ciudadano”.....	63
Figura 4: “Personas de todas las Classes y Colores”.....	65
Figura 5: Políticas Públicas e Movimento Negro Brasileiro.....	95
Figura 6: Benkos Bioho e Palenque San Basilio.....	137
Figura 7: Mapa de Localização Palenque San Basilio.....	137
Figura 8: El Lenguaje del Tambor” [1976] e “El Cuadro” [1975] in Friedmann, 1979	142
Figura 9 Miguel Lovezo	149
Figura 10: Palenquera de San Basílio	149
Figura 11 Carlos Rua.....	195
Figura 12 Cesar Garcia.....	226
Figura 13 Daira	259

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Políticas multiculturais na America Latina.....	119
Quadro 2: Planos de desenvolvimento nacional	221
Quadro 3: Titulação de territórios negros	227
Quadro 4: Similitudes e diferenças nos processos de titulação	228
Quadro 5: Demanda de processos de titulação/ Brasil	231
Quadro 6: Titulação de comunidades negras/Colômbia	233
Quadro 7: População Afrocolombiana em Títulos de Territórios Coletivos de Comunidades Negras (TCNN)	245
Quadro 8: População <i>desplazada</i> no pacífico colombiano	246

RESUMO

O contexto sociopolítico Latino-Americano vem se modificando nas duas últimas décadas por conta de processos de redemocratização política que evidenciaram as seguintes questões: 1) Estados que se reconheceram como multiculturais e pluriétnicos; 2) Estados que adotaram políticas públicas de reconhecimento de direitos culturais e etnicorraciais direcionados às populações negras e indígenas. Esse é o caso de Brasil e Colômbia, países em que as ideologias de “mestiçagem” e “democracia racial” vêm perdendo espaço para a problematização das “desigualdades sociorraciais” e “políticas de reconhecimento”. A partir desse quadro situacional analiso os processos de construção e desenvolvimento das políticas públicas para comunidades negras (quilombos) no Brasil e *palenques* na Colômbia. Nesse objetivo estão enquadradas a construção e aplicação do Programa Brasil Quilombola (2004) e a Lei 70 colombiana (1991), mais conhecida como a “Lei dos Negros”, entre ambas há um ponto em comum: a garantia de direitos territoriais para populações negras. Isso faz com que Estado e sociedade enfrentem problemáticas sociais, até então, ignoradas ou minimizadas: territorialidade e racismo. Esse “entrelazamiento” de questões cruciais nos faz refletir sobre como isso está ocorrendo? Quais são as dificuldades? Quem são os atores sociais envolvidos? Essas questões motivaram a elaboração da tese de doutorado “Entre Quilombos e Palenques: um estudo antropológico sobre políticas públicas de reconhecimento no Brasil e Colômbia”.

PALAVRAS-CHAVE: 1. Multiculturalismo, 2. Quilombos, 3. Palenques, 4. Política de Reconhecimento, 5. America Latina.

ABSTRACT

The Latin American sociopolitical context has been changing in recent decades because of sociopolitical processes that have brought: 1) states that if recognized as multicultural and pluriétnicos; 2) states that adopted policies for the recognition of cultural rights and ethnicraciais directed at black populations and indigenous. From this situational context this paper seeks to present an anthropological analysis of the processes of construction and development of public policies on land rights for black communities in Brazil and Colombia through Brazil Quilombola Program and Law 70 Colombian, more known as the "Law of the Blacks", between the two there is a point in common: the guarantee of territorial rights for black populations. This makes the state and social problems facing society, hitherto ignored or minimized: territoriality and racism. This "interlacement" crucial issues makes us reflect on how this is happening? What are the difficulties? Who are the actors involved? These issues motivated the development of the doctoral thesis "Between Quilombos and palenques: an anthropological study on public policy recognition in Brazil and Colombia."

KEYWORDS: 1. Multiculturalism, 2. Quilombos, 3. Palenques, 4. Recognition Policy, 5. Latin America.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	18
UNIDADE 1: ESTADO, NAÇÃO E ALTERIDADES	22
CAPÍTULO 1 O PROJETO REPUBLICANO DE CIMA PARA BAIXO: UM IDEÁRIO LIBERAL, MONOCULTURAL E EUROCÊNTRICO	36
1.1 Brasil: Forjando alteridades e cidadanias no estado de São Paulo	43
1.2 São Paulo: “A Sala de Visitas” de Carolina Maria de Jesus	51
1.3 Colômbia: <i>Una sola lengua, una sola raza, um solo Díos</i>	60
1.4 San Andrés: da <i>colombianización</i> ao movimento <i>raizal</i>	66
CAPÍTULO 2 O PROJETO REPUBLICANO DE BAIXO PARA CIMA: MULTICULTURALISMO, RECONHECIMENTO E JUSTIÇA SOCIAL.....	73
2.1 Multiculturalismo: Que reconhecimento é esse? Que justiça é essa?	74
2.2 Brasil “Um País de Todos”: Da Política Pública Universal à Política Pública da Igualdade Racial	89
2.3 Colômbia: “Afrocolombianidad en reconocimiento a la pluriethnicidad de la Nación”	102
CONCLUSÃO UNIDADE 1	106

UNIDADE 2: CONSTRUINDO CATEGORIAS E POLÍTICAS MULTICULTURAIS NA AMÉRICA LATINA	110
CAPÍTULO 3: PALENQUES E QUILOMBOS: ARRANJOS E CONFIGURAÇÕES	131
3.1 O palenque	132
3.1.1. O Ontem e o Hoje do Palenque de San Basilio	133
3.1.2 O palenque visto por um palenquero	147
3.1.3 Comunidades negras e conselhos comunitários	152
3.2 O Quilombo	158
3.2.1 Dos anos 30 aos anos 70: resistências histórico-culturais	160
3.2.2 Dos anos 80 à atualidade: territórios étnicos	171
CAPÍTULO 4 PROGRAMA BRASIL QUILOMBOLA E LEI 70	175
4.1 Construindo uma política pública: por Matilde Ribeiro	178
4.1.1 “Eu conhecia o Lula. Ele não me conhecia”: o processo de construção da SEPPIR	180
4.1.2 “A política de quilombos é muito maior que uma política cultural. Eles queriam a propriedade da terra.”: a questão quilombola na SEPPIR	182
4.1.3 “Matilde, você já foi a um quilombo?”: o processo de construção do Programa Brasil Quilombola	186
4.1.4 Política Pública: um processo inacabado que “depende de nós”	190
4.1.5 Nós e os outros: aproximação política com o restante da América Latina	191
4.2 Construindo uma política pública: por Carlos Rua	192
4.2.1 La Asamblea Nacional Constituyente y los libres	196
4.2.2 Los cinco elementos de la Ley 70	198
4.2.3 Los Consejos Comunitarios en la Visión de los Pueblos Afros	201

4.2.4 El árbol y el bosque: el Concepto de Nación Multiétnica y Pluricultural	203
4.2.5 Nosotros y Usted: notas para un diálogo Colômbia-Brasil	206
CONCLUSÃO UNIDADE 2	209
UNIDADE 3: ENTRELAZAMIENTOS: UMA ETNOGRAFIA MULTILocalizada BRASIL-COLÔMBIA	211
CAPÍTULO 5 “ENTRELAZAMIENTO” : DESENVOLVIMENTO, PLANOS E POLÍTICAS	214
5.1 Planos e Políticas <i>entrelazadas</i>	217
5.2 Vivenciando Planos e Políticas: o território titulado	227
5.2.1 Vivenciando Planos e Políticas: o território violado	234
CAPITULO 6: HISTÓRIAS DE VIDA E HORIZONTES POSSÍVEIS	241
.1 Desplazamiento	243
6.2 Vozes de Choco	249
6.3 Daira	257
CONCLUSÃO UNIDADE 3	263
CONSIDERAÇÕES FINAIS	265
REFERÊNCIAS	271

INTRODUÇÃO

Esta tese foi construída no percurso de uma caminhada iniciada, ainda no curso de graduação em ciências sociais na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Naquela época, 1999, o tema “comunidades quilombolas” emergia no contexto acadêmico, cercado de questionamentos sobre identidade, relações raciais, pleitos políticos e cidadania. A bagagem de militante do movimento negro aliou-se a minha formação como pesquisadora, envolvendo-me nos debates e embates temáticos. A junção das perspectivas teóricas e políticas levou-me ao trabalho de conclusão de curso¹ com a comunidade quilombola Anastacia (Viamão/RS), de onde vieram os elementos para pensar trajetórias negras, desigualdades sociorraciais e territorialidade.

Esses elementos cimentaram o caminho para o mestrado em Antropologia Social, momento em que a luta do Quilombo da Anastácia pelas suas “terras perdidas”, bem como o processo de construção da identidade (etnogênese) quilombola despertaram meu interesse. Outro foco de interesse foi a literatura que abordava relações raciais, identidade, comunidade e cultura no contexto latino americano. Isso me atraiu, bastante, pois sentia uma lacuna no tratamento desses temas, já que os parâmetros analíticos eram, na maioria das vezes, os modelos norte-americano ou sul-africano. Nesse período foram bem-vindas as produções teóricas de José Mauricio Arruti, Peter Wade, Arturo Escobar e Livio Sansone.

Da conjugação entre o que eu estava lendo e vivenciando junto ao Quilombo da Anastacia, além do acompanhamento de outras situações quilombolas regionais, como assessoria e elaboração de relatórios antropológicos, ficou uma pergunta: havendo a demanda das comunidades quilombolas por seus direitos ao poder público como estava se dando a resposta? Como e em que medida eles estariam sendo atendidos? O que posso pensar sobre esse mesmo foco em outro país latino-americano?

¹ Monografia de conclusão de graduação (Bacharelado em Ciências Sociais), “Barragem: etnicidade, território e trabalho”. Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul/Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2004.

Esses questionamentos me conduziram ao doutorado, à abordagem das políticas públicas e ao contexto colombiano como desafios “bons para pensar”. Ao ter como objeto de estudo um fenômeno que não pode ser abordado unilocalmente, mas converge para uma etnografia em contexto transnacional, adotei a perspectiva teórico-metodológica da etnografia multi-localizada proposta por George Marcus. O autor examina *la circulación de significados, objetos e identidades culturales en un tiempo-espacio difuso*. Porém trago em relação a proposta inicial, o diferencial de que não me proponho a seguir processos culturais como fio condutor, mas processos etnicorraciais que possuem uma dimensão cultural, as políticas públicas de reconhecimento de direitos das comunidades negras..

Por conta disso, me ateno ao Estado como contexto, porém nesse caso os sujeitos não estão imersos em um contexto de formação do Estado, mas de sua possível transformação em Estados multiétnicos/ou multiculturais via a adoção de políticas públicas de reconhecimento de direitos de seus cidadãos com base em pertencimentos identitários diferenciados.

Esse é um dos questionamentos provocadores da construção teórico-metodológica desse trabalho. Assim também, ocorre em relação a questão da língua como outro marcador contextual. A etnografia será atravessada pelo português e pelo espanhol como línguas irmãs e ao mesmo tempo demarcatórias da diferença, se pensarmos no Brasil como único país latino-americano não hispano-falante. Nesse sentido, além do desafio de ser multilocal, também o é multilíngue.

Esse exercício linguístico principiou uma reflexão sobre a concepção etnográfica *na e pela* diferença que realidades sociais diversas trazem nos processos de interação social. Isso fortaleceu a percepção de que essa etnografia se construiu no movimento incessante de negociação, conflito, rupturas e avanços que uma visão processual comporta.. Dessa forma, o trabalho de campo não foi circunscrito a um território “X” ou “Y, mas se deu em ambos os países, em cidades como São Paulo, Brasília, Bogotá e Medellín. Os interlocutores também estavam em algum processo de deslocamento, seja pela atuação política ou mesmo a expulsão territorial imposta pela violência, como no caso dos *desplazados* colombianos.

Aqui, devo dizer que não procurei enquadrar a análise dessas realidades, em termos comparativos, em busca de essências homogêneas e autoexplicativas, mas contrastes que evidenciem dinâmicas sociais: o registro dos dados se deu na conformidade de um diálogo aberto e não tanto na linearidade textual. Aliás, essa foi a condição necessária para que o campo na Colômbia ocorresse.

Eu precisei formar uma rede de contatos prévia, ainda no Brasil, para poder me inserir localmente, até porque não ser esse meu contexto de origem e buscar ficar atenta aos limites daquilo que conheço da dinâmica social. Durante, aproximadamente seis meses antes do campo, houve negociações e troca de informações entre eu, ativistas de direitos humanos e pessoas ligadas às comunidades para que minha ida fosse possível.

Essa situação delicada, se deve ao contexto de violência provocado por agentes do conflito armado, além de arbitrariedades cometidas por forças militares do próprio Estado contra essas populações. Foi por insegurança na região que não pude ir aos territórios das comunidades colombianas. Além disso, o custo alto e o tempo necessário para chegar a determinados locais, só barco ou avião, limitaram planos de viagem. Superadas essas dificuldades, foram realizadas entrevistas com pessoas-chaves para o desenvolvimento do trabalho, como o sr. Matilde Ribeiro Carlos Rua e *desplazados* dos territórios de Choco e Tumaco. Nesse sentido, a tese ficou estruturada em três unidades cujos eixos temáticos estão encadeados para dar elementos de suporte à compreensão aos leitores, assim como os capítulos inseridos.

A unidade um “Estado, Nação e Alteridades” comporta os capítulos “ O Projeto Republicano de Cima para Baixo: um ideário liberal, monocultural e eurocêntrico” e “ O Projeto Republicano de Baixo para Cima” multiculturalismo, reconhecimento e justiça social”. : um ideário liberal, monocultural e eurocêntrico”. O conteúdo abordado visa oferecer um panorama dos processos de construção dos Estado-Nação em relação à alteridade de suas populações, principalmente a população negra. No caso, evidenciar como Brasil e Colômbia agiram, quais foram as práticas ideológicas e institucionais que permearam a relação Estado-sociedade nesse âmbito. Na sequência trazer a transição para os Estados contemporâneos em interface com as discussões teóricas e políticas sobre multiculturalismo e políticas de reconhecimento.

A unidade 2 “ Construindo Categorias e Políticas Multiculturais na América Latina” traz nos capítulos “Palenques e quilombos: arranjos e configurações” e “Programa Brasil Quilombola e Lei 70” traz o estado da arte das políticas de reconhecimento na América Latina contemporânea, evidenciando o processo de construção das categorias em disputa “quilombos” e “palenques” . Também está posto o olhar de quem participou da construção dessas políticas e pode nos oferecer por conta de suas trajetórias e reflexões o caminho que essas políticas foram tomando, as escolhas feitas, dificuldades e expectativas.

Por fim, na unidade 3 se completa o ciclo da etnografia Brasil - Colômbia com uma abordagem entrelazada dos planos de desenvolvimento e políticas direcionadas às comunidades negras. Nesse sentido, procura-se trazer as dimensões macro e micro com seus conflitos, dilemas e de como as comunidades estão sendo impactadas por esse conjunto de fatores através dos capítulos “O Entrelazamiento: planos e políticas” e “Histórias de Vida e Horizontes Possíveis”, sendo esse último uma visão dos caminhos e descaminhos percorridos na luta por direitos territoriais.

UNIDADE 1

ESTADO, NAÇÃO E ALTERIDADES.

A alteridade como aspecto fundante da antropologia, sem a qual a disciplina não reconhece a si própria configura-se no ponto de partida dessa tese, Peirano (1999). Por conta disso, toma-se emprestado alguns pontos trazidos pela autora acima citada em “A Alteridade em Contexto: a antropologia como ciência social no Brasil” para introduzir a análise sobre as relações entre Estado e sociedade no Brasil e na Colômbia. No referido artigo a autora aponta para a crescente mudança entre uma antropologia definida pelo exotismo e distanciamento geográfico do seu objeto de estudo – leia-se populações autóctones localizadas além das fronteiras nacionais – para uma antropologia caseira, *at home* em que antropólogos e sujeitos de suas pesquisas estão imersos em um mesmo contexto. Essa redução da dimensão da alteridade – que se dá tanto na produção antropológica internacional quanto nacional - é exemplificada no caso brasileiro, via uma produção de alteridades relativas e não necessariamente exóticas.

Considero o exotismo a diferença limite da apreensão antropológica. Da perspectiva do tema clássico dos tabus, o exotismo é a alteridade mais distante, remota e, ainda assim, passível de apreensão em um determinado universo. É certo que noções mais ou menos explícitas de distância (territorial, cultural, social) estão sempre presentes, mas a alteridade como *diferença* ou como *exotismo* divergem: se todo exotismo é um tipo de diferença, nem toda diferença é exótica. Por outro lado, a ênfase na diferença tem como dimensão intrínseca a comparação; já a ênfase no exotismo dispensa contrastes. (PEIRANO, 1999, p.05)

Uma leitura possível no traçado que a antropologia brasileira fez entre o exotismo e a diferença reside nas concepções trazidas pela autora quando apresenta uma abordagem sociológica a respeito de uma “alteridade radical” e uma “alteridade amenizada”. A primeira transparece nos estudos focados nas populações indígenas até os anos 50 do século XX. Nesse momento, buscavam-se evidências empíricas de um “outro” considerado radicalmente oposto ao “nós”, mas que representa as origens nacionais em toda sua autenticidade. No pós anos 50 até os anos 80, é reproduzida uma “alteridade amenizada” traduzida nos estudos camponeses e urbanos em que o “outro” já não se distancia geográfica ou temporalmente na busca por elos perdidos, mas incorpora-se no cotidiano vivido.

Nesse ponto, ressalta a autora, houve nas últimas três décadas um deslizamento territorial e ideológico da alteridade que culminou na incorporação de novas temáticas e ampliação do universo de pesquisa. Esse deslizamento é percebido por Peirano (1999) a partir da transição entre os estudos *de* grupos indígenas e as análises que focalizaram a relação da sociedade nacional *com* grupos indígenas, constituindo assim uma linha demarcatória entre a “alteridade radical” e o “contato com a alteridade”. Para fins da presente tese, propõe-se a pensar esse deslizamento com relação aos estudos sobre a população negra no Brasil, considerando o cruzamento entre velhos e novos temas antropológicos resultantes desse período.

Em termos de uma “alteridade radical negra” a fase africanista dos estudos, conforme apontado por Moura (1988) possui a marca da busca pelas “sobrevivências africanas” no Brasil. Tal perspectiva é evidenciada nos trabalhos de Nina Rodrigues (1862-1906) mais precisamente na obra “Os Africanos no Brasil (1862/1906)” em que realiza um estudo sistemático da influência africana no Brasil, percebida regionalmente por meio da catalogação de fotografias, desenhos, objetos de arte e testemunhos orais que evocavam pressupostos de assimilação e degenerescência social causada pela mestiçagem.

Outro representante dessa fase é Arthur Ramos (1902-1949) que difere do seu antecessor por reformular a mestiçagem não como fator degenerativo do povo brasileiro, mas como prova de harmonia e democracia racial. Ainda assim, prevalece em sua obra a leitura do “fragmento” e da “reminiscência” fadada ao desaparecimento ou minimamente à assimilação como em “O Negro Brasileiro – Etnografia Religiosa” (1934/1940); “O Folklore Negro no Brasil – Demopsicologia e Psicanálise” (1935) e “A Aculturação Negra no Brasil” (1942).

A fase culturalista ou de uma “alteridade amenizada” tem seu expoente em Gilberto Freyre (1900-1987) que ressignifica, não só a ideia de mestiçagem, mas a figura do negro como elemento positivo na conformação da sociedade brasileira. A “Casa-grande e Senzala” (1933) expressa o que Campos (2005) qualifica como uma ideia de ininterrupta miscigenação e interpenetração de valores culturais das diversas raças formadoras que articulam a propaganda democracia racial.

A fase seguinte, a qual seria desse “contato com a alteridade” corresponde ao momento em que se desloca a centralidade das expressões de alteridade negra, quer sejam as manifestações culturais, religiosas, entre outras, para a problemática dessa alteridade: as

relações raciais inseridas na dinâmica societária brasileira.

Em Peirano (1999), depreende-se esse corte quando Florestan Fernandes abarca as relações raciais na sua agenda de pesquisa. Realmente, o impacto que se faz sentir no pós-geração de teóricos do projeto Unesco², em que preconceito e discriminação racial entram na cena das ciências sociais no país, pode ser avaliado nos estudos da Escola Paulista de Sociologia e, posteriormente na relação causal entre discriminação racial e desigualdade social proposta pelos sociólogos Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle e Silva.

Para melhor explicitar esse ponto de vista, acrescenta-se que Florestan Fernandes, Octavio Ianni e Fernando Henrique Cardoso, partem do pressuposto da existência de preconceito e discriminação racial como resquícios do Brasil patriarcal/escravocrata. Nesse sentido haveria uma contradição entre o passado e o presente de um país inserido na ordem capitalista e de classes sociais. A superação dessa contradição viria com a “integração do negro na sociedade de classes”, conforme aponta a obra homônima de Florestan.

A persistência da contradição é superada em Hasenbalg e Valle e Silva quando estes se distanciam da vertente anterior que atrelava o quadro sociorracial ao Brasil da ordem escravocrata, de bases estruturais arcaicas e ultrapassadas para evidenciar não uma “sobrevivência” da velha ordem, mas um fenômeno dinâmico e sistemático. Essa transição inaugura uma perspectiva teórica que aponta com maior densidade para as conseqüências observáveis do fenômeno, ou seja, não é algo mais tão restrito às relações interpessoais, mas um fator constitutivo e definidor dos processos de mobilidade social, status ocupacional e acesso a bens e serviços.

Esse novo olhar para as relações raciais antecede a fase propositiva de medidas de combate às desigualdades sociorraciais. No final da década de 80 instaura-se uma nova problemática percebida tanto na chave das relações raciais quanto mais amplamente, no trato com a alteridade: a proposição de políticas públicas de promoção da igualdade racial e/ou ações

² Na década de cinquenta do século XX, a UNESCO - Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura demanda uma série de pesquisas envolvendo diversos pesquisadores, dentre os quais, os estrangeiros (Donald Pierson, Charles Wagner) e brasileiros (Thales de Azevedo, Arthur Ramos) sobre relações raciais no Brasil. Tal demanda é motivada pelo quadro mundial em que o racismo ganhou proporções avassaladoras refletidas nos Estados Unidos (política de segregação racial), Alemanha (ideário nazista) e África do Sul (sistema do apartheid). O cenário atípico do Brasil, evidenciado pela ausência de conflito racial explícito, surge como o laboratório ideal para a busca de uma fórmula exitosa em termos de interação social permeada pela diferença. Porém, nos estudos conclui-se que se não há racismo nos parâmetros conhecidos há, oscilando o grau, preconceito e discriminação racial.

afirmativas, as quais se centram na ideia da diferença e as consequências sociais.

Agora, a alteridade transita entre a esfera acadêmica e a esfera do Estado como categoria de política pública. De acordo com Segato (1998) o papel do estado nacional deve ser revisto como um agente “forjador de alteridades”, ainda que nem sempre isso seja reconhecido. Uma pergunta cabível seria o que significa esse forjar alteridades e quais os mecanismos para tal? Em busca de resposta, toma-se emprestada as reflexões de do sociólogo Antonio Sérgio A. Guimarães, apud Carvalho (2008), que assim argumenta:

[...] O ordenamento simbólico brasileiro, não reconhece o negro como sujeito político ou de direito, mas apenas como objeto cultural, como marco da nacionalidade e da civilização brasileira. Ainda segundo esse autor, o ordenamento jurídico, embora aponte para direções menos simbólicas, tende a ficar encapsulado pela lógica cultural. (CARVALHO, 2008, p.18-19).

Nessa perspectiva, a alteridade negra é forjada no campo do simbólico e delimitada pela lógica cultural. Isso transparece, por exemplo, nos estudos sobre identidade nacional e a conversão de símbolos etnicorraciais em símbolos nacionais como a capoeira, o samba ou a feijoada; ou ainda os discursos em termos da contribuição negra para a formação social do país, também encapsuladas no viés cultural: culinária, música, esporte, apenas para ficar nas mais citadas; não menos importante, não se pode esquecer os ideais de miscigenação e branqueamento traduzidos nas políticas migratórias e teorias racialistas dos séculos passados.

Nesses processos construiu-se o lugar social da população negra, o lugar da diferença. Mas, sendo assim, em que termos essa diferença/alteridade está sendo posta atualmente quando se desenham políticas públicas com o recorte da especificidade? Como se dão os processos de interpenetração entre o cultural e político? Haverá reprodução da sistemática anterior? A possibilidade de ter essas questões como algo “bom para pensar” emerge no contexto sócio-político de países como Brasil e Colômbia a partir dos debates políticos e científicos, relativos às “identidades étnicas coletivas” (ESCOBAR *et al* 2000) de grupos sociais nominados como *quilombos* e *palenques*, movimentos sociais, culturais e políticos da América Latina.

Nessas esferas públicas³, extensivas a outros países da América Latina e central⁴ “ressurgem” sujeitos, antes, invisibilizados nos processos históricos de formação nacional e que, agora, via processos de mobilização social e política, passam a demandar ao Estado políticas de reconhecimento de direitos fundados no pertencimento etnicorracial. A identidade das comunidades de quilombos e palenques é uma categoria em disputa formatada no intrincado diálogo entre diferentes campos de conhecimento, – antropologia, direito, sociologia, história – movimentos sociais negros, meios de comunicação social e mais recentemente na gestão pública. No caso brasileiro, a proposição trazida pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA) tem sido adotada frequentemente na literatura e debates realizados sobre a temática quilombola.

Contemporaneamente, portanto, 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, mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar. (Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais, ABA, 1994)

É interessante perceber nessa leitura a tentativa de desconstrução da alteridade em termos de “resíduos” ou “resquícios” presentes na categoria de “remanescentes” de quilombos como previsto originalmente na legislação federal⁵. Algo que lembra a “alteridade radical” da fase africanista dos estudos científicos em termos de uma essência pura, africana, a ser encontrada e preservada para o ethos nacional. O lastro histórico com o período colonial por vezes funcionou como uma camisa de força mobilizando interpretações rígidas, ancoradas no passado sem dialogar com a dinâmica processual com que se reveste o existir dos grupos sociais.

³ Em Oliveira (2001) o autor aponta para o universo discursivo onde normas, projetos e concepções de mundo são publicizadas e estão sujeitas ao debate público.

⁴ Além do Brasil (1988) e Colômbia (1991), ocorre a adoção de medidas governamentais de reconhecimento de direitos etnicorraciais na Guatemala, Nicaragua, Equador, Costa Rica e Honduras.

⁵ 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."

Algo similar também ocorre na Colômbia, em que o cenário se complexifica na medida em que tentativas de homogeneização se contrapõem a heterogeneidade de diferentes grupos negros: afrocolombianos, raizales e palenqueros. Em Lopez *et al* (2007, p. 72) encontram-se as seguintes interpretações:

El concepto afrocolombiano no se usa con el propósito de afirmar que la identidad étnica y cultural del afrodescendiente negro nacional puede mirarse solo en el espejo del hombre negro de África. El afrocolombiano es un hombre nuevo, en el sentido de que es resultado histórico de procesos de mestizaje e hibridación cultural con pueblos europeos, indios y negros, pluriétnicos y multiculturales todos ellos. La identidad afrocolombiana significa que la resignificación y redignificación de los ancestros y de sus descendientes en el presente, no es simplemente un reencuentro con el pasado, sino un reto ante el futuro de la nación.

Por um lado, durante os trabalhos de campo desenvolvidos no decorrer da pesquisa nas cidades de Bogotá e Medellín em 2009, parte dos interlocutores manifestou sua identidade afrocolombiana alicerçada exatamente nessa fusão cultural, em que prevalece uma identificação nacional/contemporânea em oposição a uma identificação que se remete à África/passado. No caminho inverso, podem-se registrar manifestações que falavam desta noção também ser construída em referência ao modo de vida urbana em oposição àquele tido como camponês ou *desplazado* – situação em que por motivações políticas, econômicas ou conflitos armados indivíduos e/ou grupos são obrigado a deixar sua região de origem.

Cabe aqui um registro enquanto pesquisadora que vivenciou as nuances dessa alteridade. No Brasil sou negra, afrobrasileira, afrodescendente (apenas para pensar algumas terminologias) e no percurso da viagem até a Colômbia e no próprio país também, foi visível um câmbio identitário, um tanto flutuante, que mesclava marcadores da diferença tais como língua, nacionalidade e raça/cor. Por conta disso, fui identificada como afroamericana (no sentido estadunidense de pertencimento) por jovens aparentemente africanos – aqui os englobo na categoria “africanos” na ausência de identificação do país de procedência – na sala de embarque do aeroporto de Guarulhos/São Paulo, os quais me disseram: *Do you speak english?*

Já no aeroporto de Lima/Peru, onde foi realizada conexão para Bogotá, ocorreu algo similar no tratamento linguístico dispensado pela funcionária da companhia aérea. Solícita, dirigiu-me um *Can I help you?*. Detalhe: até chegar a minha vez de ser atendida na fila do embarque, a funcionária estava falando em espanhol com todos os passageiros.

Outro detalhe observado e, que não escapou de uma autorreflexão: eu era a única pessoa negra ali. Aqueles que mais se aproximaram de minha identidade brasileira foram dois pedintes que em interpelaram nas ruas de Bogotá. Um deles, negro, dirigiu-me um “Por favor, negrita.” e o outro, esse um jovem branco, que ao ouvir de minha acompanhante bogotana que eu não compreendia espanhol – um artifício muito usado para afastar estranhos, soltou em tom irritado um “Tchau Afro!”. Em outro momento, um segurança me observava de perto num supermercado local. Nesse caso, uma situação cotidianamente vivenciada pela população negra no Brasil: a suspeição.

Para uma socióloga boliviana foi uma surpresa saber que eu não era norte-americana; para um professor jamaicano, tanto eu quanto ele, éramos *bodies and minds in contemporary Caribbean and African diasporic spaces*. Nessas situações de vislumbre identitário, foi possível trafegar por entre espaços públicos e privados, por entre olhares de reconhecimento e estranhamento.

Essas percepções identitárias, podem ser analisadas à luz do que Wade (2000) aponta sobre a temática da fixidez e, também a fluidez dos identificadores raciais manejados pelas ciências sociais para pensar as categorias “negro” e “índio” na América Latina. Segundo o autor, enquanto para os negros haveria uma base fenotípica e, portanto, fixa para sua definição, para o índio os identificadores raciais estariam diluídos em traços culturais como vestuário e língua, por isso uma perspectiva étnica e não racial definiria a alteridade indígena.

O autor credits esse tratamento analítico ao parâmetro com as relações raciais no contexto estadunidense em que há delimitação racial seria mais estanque. Uma visão alternativa, mais imersa no contexto latino americano, seria a de que *esas identificaciones no dependen solo del fenótipo, pues el contexto de los rasgos somáticos altera la clasificación que de esos rasgos hace la gente e incluso quizá su percepción*. No entanto, ele alerta que essa maleabilidade não é total, não deve ser tomada como genérica em toda América Latina.

Nessa experiência fronteiriça e identitária, ressalta-se que a identidade nacional foi alterada contextualmente, mas a percepção de uma identidade racial não sofreu a mesma fluidez. Parece-me que o manejo dos significantes “afro”, “negrita” ou o tratamento reservado na etiqueta das relações raciais fundamentaram-se na linha raça/cor. Ainda que não seja essa uma relação equilibrada, não descarto a reflexão de Wade em pensar nas possibilidades de construção e transformação identitárias em que fenótipo e cultura se somam.

Esse é o caso dos raizales e palenqueros, classificados como comunidades negras, já que esse pertencimento lhes confere o status de populações negras étnico-territorialmente diferenciadas. Para melhor compreensão, elucida Lopez *et al* (2007. p.73):

El concepto de comunidad negra empleado en este trabajo no hace referencia a un caserio o a un corregimiento en particular; por el contrario, rompe la categoría de comunidad definida a partir de unos límites territoriales, si bien existen. Dicho concepto se homologa con el de comunidad negra, en la definición establecida en La ley 70 de 1993 como “el conjunto de familias de ascendência afrocolombiana que poseen una cultura propia, comparten una historia y tienen sus propias tradiciones y costumbres dentro de la relación campo-poblado, que revelan y conservan conciencia de identidad que las distingue de otros grupos étnicos.

As comunidades negras estão assentadas numa codificação para além da ascendência afrocolombiana, pois constroem sua alteridade numa distinção étnica, cultural e relacional com seu território. Isso corrobora com a ruptura que os autores procuram fazer com a definição governamental que nomina as comunidades com base na delimitação territorial, o qual surge como critério mais relevante de identificação. No texto da Ley 70 esses limites são *as tierras baldías en la zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico*.

Em Rosero-Labbé *et al* (2009) o grupo raizal enquadra-se numa delimitação territorial, bem como em características socioculturais e lingüísticas diferenciadas:

Poblaciones raizales: personas y familias habitantes del archipiélago de San Andres, Providencia y Santa Catalina que poseen una identidad caribeña insular con características socioculturales y lingüísticas diferenciadas del resto de los afrodescendientes continentales pues son angloparlantes y protestantes en su gran mayoría. Se autodenominan como isleños o raizales. (ROSETO-LABBÉ *et al*, 2009, p. 16).

O segundo grupo, os palenques aparecem na ambigüidade de uma organização social ressignificada. Assim, Oslender (2008) chama atenção para a versão histórica de palenques, similar ao quilombo histórico brasileiro, pois configura-se como lugar de fuga dos escravizados no período escravocrata colombiano. Porém, na versão contemporânea são formas organizacionais de luta por direitos étnicos e territoriais de comunidades negras na região da costa do pacífico colombiano:

El palenque era la organizacion del grupo de personas que organizaban a lãs comunidades mientras se conformaba El consejo comunitário. Cuando ya se conforma el consejo comunitario entonces desaparece el palenque. El palenque existía desde el 93, con la ley 70. (OSLENDER, 2008, p.251)

Nesse sentido, o palenque origina-se num grupo de pessoas da própria comunidade ou egressos de movimentos sociais - afrocolombiano, campesino, religioso - que mobilizam politicamente as comunidades e num determinado momento do pleito político convertem-se ou orientam a formação de um conselho comunitário: a personalidade jurídica exigida pela legislação (Ley 70) como representante legítima das comunidades e canal de interlocução com o governo. No Brasil, as comunidades quilombolas formam as associações comunitárias, em nome das quais é titulado o território e representam as comunidades no trato da política pública.

De forma geral, esses processos etnicorraciais vêm antecidos por redemocratização política, fortalecimento de movimentos sociais e uma crescente atuação de organizações nacionais e internacionais em prol de temas como cidadania, justiça social e direitos humanos. O conjunto desses fatores incide na mudança social das relações entre Estado e sociedade; razão pela qual são interessantes o caso brasileiro e colombiano, em que as Constituições Federais dos respectivos países – 1988 e 1991 – exemplificam contextos em que se passa a adotar perspectivas legais de combate às desigualdades sociais, reconhecimentos de direitos e visões de Estados multiculturais e pluriétnicos:

BRASIL: Aos remanescentes das comunidades de quilombos⁶ que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes títulos respectivos” (art. 68 / ADCT / CF1988); O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais. - O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.(art. 215/CF1988, § 1º); Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira - Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos. (art. 216/CF1988, § 5º).

⁶ Grifos meus.

COLÔMBIA: La presente ley tiene por objeto reconocer a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva, de conformidad con lo dispuesto en los artículos siguientes. Así mismo tiene como propósito establecer mecanismos para la protección de la identidad cultural y de los derechos de las comunidades negras de Colombia como grupo étnico, y el fomento de su desarrollo económico y social, con el fin de garantizar que estas comunidades obtengan condiciones reales de igualdad de oportunidades frente al resto de la sociedad colombiana. (art. Transitorio 55 de la Constitución Política – Ley 70 de 1993).

Os discursos e práticas em torno das representações sobre identidades, culturas, direitos estão inseridos em uma lógica processual dimensionada politicamente, mas também englobante dos campos dos estudos sociológicos, antropológicos e historiográficos. Por essa razão, demarca-se a relevância que o estudo desse fenômeno vem assumindo nas ciências sociais à medida que suscita novos e velhos questionamentos científicos, relativos às relações raciais, identidade, cultura, alteridade e etnicidade como categorias de análise fundantes para se entender a dinâmica social. Assim, são os estudos que abrangem, por exemplo, os processos de identificação étnicorracial, cidadania, direitos sócio-culturais, organização social e territorialidade.

O arcabouço propiciado pela interface entre as dimensões políticas e científicas da emergência de identidades étnicorraciais na América Latina traz a motivação que orienta a presente tese. Portanto, a partir de uma perspectiva contrastiva, dialoga-se com a possibilidade de estabelecer conexões de análise entre as realidades de Brasil e Colômbia. Esta possibilidade surge da reflexão sobre alguns dados relativos a conjuntura social - tanto histórica e contemporânea – bem como das luzes lançadas por alguns estudos teóricos que abordam as relações étnicorraciais na América Latina. Para fins de melhor explicitação desse entendimento, faz-se oportuno trazer alguns dados contextuais:

- A presença da população negra nesses países é um fator significativo na explicitação da trajetória dos povos das diásporas africanas nas américas, sendo assim, temos que no continente americano, Brasil e Colômbia são os países com maior índice populacional negro, isso em números significa aproximadamente sete milhões de Colombianos e trinta e cinco milhões de brasileiros. Segundo, o antropólogo Rosero (1997) *‘Os negros colombianos habitam, sobretudo as partes norte (Mar do Caribe) e oeste (Oceano Pacífico) do país, bem como os vales andinos dos rios Cauca, Magdalena e Patia. Também estão presentes nos grandes centros urbanos, como Bogotá, Cartagena, Barranquilla e Medellín. Somam 450 mil no departamento do Valle, cuja*

capital é Cali”. No Brasil os dados sobre cor e raça⁷, apontam para o índice de 44,66% da população brasileira como preta e parda (negra), concentrando-se nas regiões norte e nordeste, onde especialmente o estado da Bahia concentra mais de 60% desse contingente populacional;

- O processo de formação histórica composto por a) escravidão africana, b) colonização portuguesa e espanhola, bem como os sistemas de relações raciais pontuados por mudanças temporais e contextuais (Sansone 1999), indicam fértil quadro social para similaridades e rupturas da problemática etno-racial. Por exemplo, as ambigüidades em ambos os países produziu o mito da democracia racial , traduzido no slogan Colombiano “café com leite” ou ainda a visibilidade da cultura negra no Brasil em contraste com a relativa invisibilidade desta na Colômbia (Sansone 2004);
- As emergências de identidades étnicorraciais no caso brasileiro e colombiano possuem uma contemporaneidade que os aproxima (Thorne: 2001) e, juntamente, com os dados anteriores complexifica essa realidade.No que diz respeito às comunidades quilombolas no Brasil , o primeiro ato de intervenção governamental foi dado com a criação e regulamentação do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias de 1988, o qual demandou a regularização e titulação de terras, sendo que outros dispositivos legais foram acionados, em um contexto de ressignificações, conflitos fundiários e questionável eficácia, representada pelo número aquém do esperado de titulações⁸.
- Em 1991 a Colômbia reconhece o direito territorial coletivo das comunidades da costa do pacífico, através do Ato Transitório Constitucional 55, o qual a exemplo do Brasil evidenciava o recorte cultural, mas diferentemente assegurava a participação das comunidades negras na elaboração da lei. Também será este um processo marcado por tensionamentos e negociações

⁷ Fonte: Relatório “Direito à moradia e Territórios Etno-raciais – Proteção Legal e Violação de Direitos das Comunidades de Quilombos no Brasil”, COHRE, 2005.

⁸ Segundo dados www.cpis.org.br , entre os anos de 1995 e 2004, apenas 119 comunidades quilombolas foram tituladas no país, sendo que um dos últimos levantamentos realizados “projeto Geografia Afro-Brasileira” disponível em www.unb.br , aponta para 2228 comunidades existentes no Brasil.

constantes, conforme deixa entrever a análise de Escobar et al (2000) sobre a mobilização política pelo direito territorial e identidade cultural. Sobre a costa do pacífico, esse mesmo autor nos dirá que esta é uma “região-território de grupos etno-raciais” em que cerca de 60% de seus habitantes (oitocentos mil afro-colombianos) mantém práticas culturais e materiais distintos, sendo que este é um território de múltiplos interesses por ser uma área de florestas valorizada pela biodiversidade existente.

- Está em curso uma agenda transnacional de políticas públicas, envolvendo Brasil e Colômbia desde 2008 quando ocorre na cidade de Cartagena das Índias (Colômbia) o I Congresso Iberoamericano Agenda Afrodescendente das Américas, no qual inicia-se uma “proposta de cooperação multilateral entre os países ibero-americanos, que elegeram a diversidade cultural como objetivo de um projeto de integração”.

Esse conjunto de fatores formula o questionamento sobre como os países latino-americanos têm lidado com suas alteridades internas, isso porquê, geralmente, a “alteridade paradigmática” no campo de estudo das relações raciais, tem nos modelos relacionais dos Estados Unidos e/ou África do Sul, um lócus privilegiado, mas não necessariamente único. Por conta disso, constrói-se nessa tese um olhar transnacional para a América Latina que evidencie, através das políticas de reconhecimento, pontos de tensão e diálogo nessa interconexão de processos político-culturais.

Estou enunciando como políticas de reconhecimento o “Programa Brasil Quilombola” e o “Plan Integral de Largo Plazo para la Población Negra, Afrocolombiana, Palenquera y Raizal”, oriundas respectivamente do aparato legal do artigo 68 (1988) da Constituição Federal Brasileira e da Ley 70 (1993) colombiana, a qual também é conhecida como a “Ley dos Negros”. Ambas, são políticas públicas definidas por um conjunto de medidas articuladas no eixo programático da garantia de direitos étnico-territoriais.

O ponto nevralgico dessas políticas reside nos processos de regularização fundiária e de identidade etnicorracial dos membros de quilombos e palenques, sendo esses os aspectos que comportam a maior parte dos interesses e conflitos em jogo. Assim, componho uma representação gráfica da dinâmica dessas políticas de reconhecimento:

Partindo da interconexão relacional entre os atores que pode ser observada acima, bem como dos níveis espaciais – esferas micro, meso e macro – em que ocorrem, Cardoso de Oliveira (1998), destaca uma relação face a face, entre movimentos sociais e comunidades, os quais figuram como os empreendedores da política pública, Souza (2006), que via seu agenciamento político e atuação em rede, transformam demandas em problemáticas que chamam a atenção dos *policy makers* do governo.

No âmbito governamental, o qual pode ser aqui subdividido nas esferas meso e macro, no começo há uma articulação em torno da formulação da política pública, considerando alternativas e escolhas que incidem não só sobre seu formato final, bem como sua implantação. Finalizo essa parte, ressaltando que toda essa dinâmica possui uma dimensão cíclica e de interconexão, já que não é algo estanque, mas que contém elementos de mobilização, articulação, demandas e respostas dos atores envolvidos conforme demonstro a seguir na avaliação dos projetos de sociedade brasileiro e colombiano.

CAPÍTULO 1

O PROJETO REPUBLICANO: UM IDEÁRIO LIBERAL, MONOCULTURAL E EUROCÊNTRICO.

Na confluência das análises de Domingues (2002) e Maya Restrepo (2009) sobre Estado e sociedade na chave das relações raciais, Brasil e Colômbia aparecem, respectivamente, como legados do projeto republicano ancorado nos princípios liberais e na prevalência de uma monocultura, ambos sustentados pelo eurocentrismo. Nesse processo o período republicano herda e atualiza a base inicial fundada nas fases colonial e imperial, através de suas instituições legislativas, educacionais e culturais que são produtoras de um sistema forjador de alteridades.

Esse sistema reflete o papel do Estado nacional como agente produtor e perpetuador de um modelo de sociedade fundado nas desigualdades sociorraciais. Por essa via, impõe-se cada vez mais uma visão contrária a uma pretensa neutralidade estatal frente às questões raciais. Nos autores citados anteriormente, isso se torna mais evidente nas proposições que fazem sobre o tema, sob os ângulos da ação do Estado e do racismo institucional já presentes na emolduração republicana:

As teses que apontam uma relativa neutralidade-indiferença do estado brasileiro frente à questão racial necessitam ser revisitadas e revistas. Esse Estado, ao contrário do que geralmente se acredita (ou se quer acreditar), concebeu uma questão racial... o Estado se posicionou claramente por uma estratégia racista que projetava o branqueamento da população. Para tal estratégia deveria concorrer a imigração européia, de um lado, e a miscigenação, de outro. (VAINER [1990:113-14] *apud* DOMINGUES 2002 p.593)

El racismo institucional será entendido como una forma de violencia metapolítica de Estado dinámicamente simbólica, la cual ha estructurado en la larga duración un sistema de valores que discrimina, diferencia y excluye mediante las estrategias ideológicas de la invisibilidad, el ocultamiento, la negación, la omisión y la estereotipia (MAYA RESTREPO, 2009, p. 222)

Uma impressão que fica ao pensarmos em termos de “estratégia racista” e “violência metapolítica” do Estado é que isso não se enquadra no ideário republicano alicerçado na teoria política do século XIX, pois gera um entendimento, no mínimo, contraditório aos princípios

emergentes de forma de governo democrático, soberania popular, ideias de igualdade e liberdade que cimentaram, por exemplo, as lutas de independência. Mas, nesse ponto cabe lembrar que o trato ambíguo e complexo, em termos genéricos do “problema negro”, “questão racial”, sempre esteve na ordem do dia, seja na linha de frente ou nos interstícios da ordem política e social desde o período colonial, não havendo porque estar ausente na instauração das repúblicas modernas.

Para confirmar esse viés analítico é necessário um breve exercício de linha de tempo: a partir do colonialismo desenvolveram-se as ações de contenção dos quilombos e *palenques*, bem como das revoltas escravas como fatores ameaçadores da ordem interna; No período imperial e/ou pré-república a tônica é dada pelas iniciativas em retardar ou moldar a abolição da escravidão, além de fazer a transição do trabalho escravo para o trabalho livre com ajustes sociais menos onerosos ao *status quo*; Por fim, no horizonte republicano apresenta-se a problemática da identidade nacional, a qual poderia ser traduzida em uma pergunta: quem e como seriam os cidadãos das repúblicas que se formavam?

Esse questionamento encontra ressonância na abordagem de Mendes Pereira (s/d) sobre uma “construção etnocêntrica de cidadania”. No caminho aberto pelo autor, existe uma correlação entre cidadania e a questão racial no Brasil que parte do ideário republicano aqui adotado. Esse ideário teria no etnocentrismo uma característica básica, formuladora e obstaculizadora da efetivação da cidadania da população negra. Partindo desse ponto de vista, é cabível questionar não só a concepção de cidadania construída na sociedade brasileira como também o modelo republicano implantado.

Por certo, houve a importação de princípios básicos que nortearam à revolução francesa (igualdade, liberdade e fraternidade), a ideologia positivista (elite pensante e responsável pelo progresso de uma nação) e os ideais liberais (Estado de Direito, descentralização política, direitos fundamentais, autonomia política, etc.), mas o que a leitura desse autor sugere é que essa composição de princípios moldou-se ao contexto local e não foi simplesmente transposta.

O embrião da concepção liberal reside nas doutrinas ideológicas que deram sustentação, principalmente, à revolução francesa e inglesa no contexto antiabsolutista europeu entre os séculos XVII e XVIII.

Pode-se dizer que duas palavras-chave constituíram o corpus doutrinário: liberdade (de pensamento, religiosa e individual) e direitos (fundamentais, estado de direito, propriedade privada), abrangendo os campos econômico, político, religioso e intelectual. Essa abrangência encontra uma divisão naquilo que Mendes Pereira (s/d) classifica como um liberalismo para “os outros” e para “nós”, oferecendo ainda uma subdivisão entre um liberalismo ético e econômico.

O liberalismo para “os outros” foi aquele aplicado pelas metrópoles europeias às suas colônias na Ásia, África e América. Nesse caso a “apregoadada igualdade da natureza humana” e, portanto as liberdades e direitos implícitos foram ignorados numa ótica em que o liberalismo econômico, levado às últimas consequências via colonialismo, suplantou um pretenso liberalismo ético. Tem-se como exemplo, a revolução haitiana ancorada no liberalismo francês, ou “para nós”, que não obteve a mesma legitimação por parte da França quando reivindicava como também válidas as aspirações de ruptura da escravidão, especialmente apoiadas na “Declaração dos Direitos do Homem” e no ideário revolucionário de 1789.

Com o desenvolvimento do capitalismo cada vez mais o liberalismo econômico foi entrando em choque com essa dimensão ética. As dicotomias resultantes: escravidão/abolicionismo, trabalho escravo/livre, Estado centralizador/descentralizado foram se agudizando no processo para a transição de sociedades monárquicas para a república. Nesse período transitório, as velhas estruturas sociais de sociedades hierarquizadas e escravocratas, bem como as elites que delas sobreviviam, buscavam inserir-se no modelo de progresso, civilização e transformação, a exemplo do que já tinha se passado na Europa, mas sem comprometer lugares sociais e privilégios adquiridos.

Um bom modelo disso está na diferenciação que o autor estabelece na conduta dos barões do café do oeste paulista: “eles foram erroneamente apontados como abolicionistas. O que eles queriam era substituir os negros, não libertá-los”. Um liberalismo ético abolicionista poderia prever uma ruptura absoluta com a escravidão, mas o ajuste ao modelo importado previa uma abolição gradativa da escravidão e sem nenhuma espécie de indenização ao sujeito escravizado.

No advento da República predominam “oligarquias rurais” que exercem um liberalismo restritivo e, por conseguinte formatam uma cidadania que não consagra a plenitude do conjunto dos direitos sociais, civis e políticos, sendo assim uma cidadania etnocêntrica, pautada em e

para “nós”. Nas palavras de Mendes Pereira citando ensaio de Alfredo Bosi, no Brasil as classes dominantes criaram um “liberalismo oligárquico”, em tal formulação as ideias mestras da doutrina clássica aplicaram-se às circunstâncias e peculiaridades nacionais. Nesse processo cumpre importante papel a política de Estado adotada no âmbito da imigração pelo seu duplo efeito: a substituição da mão-de-obra nacional e negra pela europeia e branca, com o adicional do branqueamento populacional como meta a ser atingida. Assim, mesmo antes da promulgação da nova constituição, em 1890 o decreto nº 528 em seu artigo primeiro declara:

É inteiramente livre a entrada, nos portos da República, dos indivíduos válidos e aptos para o trabalho, que não se acharem sujeitos a ação criminal de seu país, **excetuados os indígenas da Ásia ou da África**, que somente mediante autorização do Congresso nacional poderão ser admitidos de acordo com as condições que forem estipuladas. (MACHADO, 2009, p.44)

A exceção criada em relação aos “indígenas da Ásia ou África” como *personae non gratae* demonstra uma seleção prévia da população que interessava ao país, bem como “preconizava a substituição do povo como condição para se constituir uma nação de verdade”, Mendes Pereira (S/D). O interessante disso é que se trata de uma política de Estado, a qual extrapola os discursos meramente intencionais de legisladores e políticos, para se concretizar via o aparato legal. O projeto de modernização em curso possuía um recorte racial: o branqueamento do povo como ideal de nação.

Esse ideal de povo e nação não se esgota em 1890 por ocasião do início da república, contudo continua ao longo do período republicano. Em Domingues (2002) nos é relatado que em 1921, o estado do Mato Grosso ofereceu concessões de terras para empresários norte-americanos. Porém, a concessão foi cancelada, tão logo o presidente mato-grossense e o Itamarati souberam que parcelas negras estavam sendo recrutadas nos Estados Unidos da América para ir viver em terras brasileiras. Outra vez um mecanismo legal foi acionado e a barreira de cor erguida.

O Itamarati, em medida preventiva, deliberou negar vistos diplomáticos para esses potenciais imigrantes. Dada a preocupação da elite em evitar o “enegrecimento” do país, dois deputados federais – Andrade Bezerra (PE) e Cincinato Braga (SP) – apresentaram o Projeto de Lei nº 209 no Congresso, após o episódio, em 1921, propondo a proibição da entrada de imigrantes negros. Sem apoio político suficiente, o projeto foi arquivado; Todavia, a ideia permaneceu viva. Dois anos depois, um outro deputado federal, Fidélis Reis (MG), apresentou uma nova versão do projeto cuja essência continuava sendo a barreira de cor. (DOMINGUES, 2009, p. 590)

Sobre esse fato, o autor ainda ressalta que a repercussão pública, atendo-se aos jornais da imprensa negra da época, foi que esse tipo de imigração prejudicava a “solução do problema negro brasileiro e ameaçava a harmonia da raça e paz da nação”. Como se vê ideologicamente, o receio da importação do ódio e lógica racial, não é meramente uma retórica dos nossos dias frente às atuais políticas de ações afirmativas brasileiras, mas se reporta ao início do século XX. Também fica evidente que há o reconhecimento de um “problema negro”, cuja resolução se daria internamente.

Essa crença, na resolução interna, sugere algo partilhado por brancos e negros no sentido de uma especificidade do sistema racial brasileiro: a mistura, o branqueamento diluidor de conflitos e estigmas como parte de um projeto de nação. Esse é um ponto que pretendo deixar mais evidente na análise do caso de São Paulo. Por ora, voltemos ao liberalismo republicano à brasileira e seu principal mecanismo legal e, portanto conformador da ordem social: a constituição republicana de 1891 em seu aporte à questão da cidadania:

SEÇÃO I

Das Qualidades do Cidadão Brasileiro

- Art. 70 - São eleitores os cidadãos maiores de 21 anos que se alistarem na forma da lei.
§ 1º - Não podem alistar-se eleitores para as eleições federais ou para as dos Estados:
1º) os mendigos;
2º) os analfabetos;

SEÇÃO II

Declaração de Direitos

- § 2º - Todos são iguais perante a Lei.

As duas seções da Constituição Federal deliberam sobre os direitos civis, nesse momento, foco de uma cidadania almejada. Sob esse ângulo incidem duas questões: primeiro a exclusão dos analfabetos e em seguida a definição da igualdade indistinta perante a lei. Ora, no período republicano mais de 90% da população era composta por analfabetos, a maioria egressa da escravidão negra. Nesse caso, eram os negros que não possuíam uma das qualidades centrais do cidadão brasileiro: a capacidade de eleger seus dirigentes, já que estavam desabilitados pelo

analfabetismo. O qual, diga-se de passagem, resultava do não acesso pleno à instituição escolar na pós-abolição.

Já a igualdade perante a lei responde a um princípio básico do ideário republicano, a democracia que nivela judicialmente os cidadãos e lhe garante direitos. Entretanto, o caráter um tanto lacônico dado ao texto constitucional – semelhante a Lei Áurea – não dá margem para se pensar no alcance desse “todos iguais perante a lei” frente à situações de opressão e/ou discriminação racial vivenciadas pela população negra. Nesse sentido, o Estado se resguarda do reconhecimento de desigualdades de cunho racial na emergente sociedade republicana, ainda que a escravidão e os mecanismos de coerção impostos pertençam a um passado recente. Alguns anos antes, em 1886, a constituição colombiana apresentou um conteúdo um pouco mais direto ao se referir aos “escravos”, mas abre margens para dúvidas quando vincula o “ser cidadão” ao “ser trabalhador”:

Título III. De los derechos civiles y garantías sociales 1886

Artículo 22.- No habrá esclavos en Colombia.

El que, siendo esclavo, pise el territorio de la República, quedará libre.

Artículo 15.- Son ciudadanos los colombianos varones mayores de veintiún años que ejerzan profesión, arte u oficio, o tengan ocupación lícita u otro medio legítimo y conocido de subsistencia.

Ao inscrever o fim da escravidão entre os direitos civis e garantias sociais, a constituição colombiana aproxima-se de um liberalismo ético que aponta para uma diretriz mais eficaz de realização. O fenômeno da escravidão parece ser tratado em duas frentes: eliminando a condição de escravo em situações de fato, bem como prevendo que isso ocorra via ingresso de escravizados de outras regiões, os quais se tornariam automaticamente livres ao pisar o solo colombiano. Imagina-se que isso não tenha ocorrido de forma tão ágil e simples, mas torna-se um mecanismo interessante, ainda mais quando comparado ao caso brasileiro.

O artigo 15 pode ter sido um entrave, pois delimita por idade, sexo e ocupação “legítima” a figura do cidadão. Todos aqueles que ficaram de fora dessa cidadania, no caso as mulheres, jovens abaixo de 21 anos e provavelmente uma população negra que não estivesse inserida na condição formal e lícita de trabalho foi penalizada.

Na síntese dessa dinâmica entre Estado e sociedade, através do foco nas Constituições republicanas, os partidos políticos também são atores sociais a compor esse quadro social. Na Colômbia, o início da República foi o marco da chamada hegemonia conservadora, pois o Partido Republicano surgiu dos setores tradicionais do Partido Liberal, vindo a comungar dos mesmos princípios. Na década de trinta uma divisão do partido conservador permitiu o triunfo do partido liberal, o qual se prolongou até os anos quarenta quando outra divisão, desta vez dos liberais, permitiu o regresso à presidência do partido conservador.

No Brasil, as principais legendas foram os Partidos Republicanos Paulista (**PRP**) e Mineiro (PRM), que se alternaram no poder ao longo de toda a Primeira República, sendo posteriormente extintos no governo Vargas (final da década de trinta). Esses partidos, que em determinado momento se unificam sob a sigla do PRP, foram gestados na crise final do regime monárquico. Eles formaram uma aliança em torno dos novos interesses no país, representando as elites do país na época: os fazendeiros do café, militares, além das emergentes camadas urbanas. Foi essa aliança, principalmente o exército e a elite cafeicultora do oeste paulista que eliminou a monarquia no país. Estes últimos vinham organizando nas últimas décadas que antecederam à República, um partido político, o **PRP - Partido Republicano Paulista** – defensor dos ideais republicanos, o fim da escravidão – guardadas as devidas proporções, é claro – e a autonomia estadual. Dessa maneira conquistaram o apoio dos setores urbanos, de diferentes classes e das elites regionais.

Apesar da aliança e aparente unidade partidária, o PRP possuía tensões geradoras de facções internas. Por conta disso, havia os republicanos históricos, também chamados evolucionistas. A facção predominante composta por cafeicultores e senhores de escravos, liderada pelo gaúcho Quintino Bocaiúva (1836-1912), defendia o respeito à ordem pública e mudanças graduais, sem incluir a participação popular na construção desse novo modelo político. Já os militares, por sua vez, vivenciavam na participação política, o prestígio angariado na Guerra do Paraguai, como consequência o exército tornou-se melhor estruturado, tornando-se, através das escolas militares, um referencial de formação ideológica com base positivista. A liderança militar em destaque no período foi Benjamim Constant (1833-1891), falecido no nascedouro da república, mas que deixou marcas pela autoria da frase “Ordem e Progresso” na bandeira nacional, como convinha a um ferrenho divulgador do positivismo.

Além do Positivismo, também o movimento eugênico perpassou ideologicamente entre o final do século XIX (1880) e início do século XX (1920) o ideário republicano. A partir da idéia do aprimoramento dos aspectos biológicos hereditários, por esses refletirem no comportamento social e intelectual, desenvolvem-se práticas de pureza racial como condição de progresso social. No cenário brasileiro, as premissas do movimento da eugenia foram responsáveis não só por explicações para os fenômenos raciais, classificando-os como um exemplo de ineficácia biológica hereditária, como também traduziram-se em políticas higienistas, culturais e educacionais, conforme será visto no tópico seguinte sobre a prática republicana no município de São Paulo.

1.1 Brasil: Forjando alteridades e cidadanias no estado de São Paulo.

Então, nós não instauramos propriamente uma República em 15 de novembro de 1889, nós instauramos um regime de descentralização oligárquica (COMPARATO, 2010, p. 12)

A declaração acima é justificada pelo autor com a afirmação de que aquilo que definiria uma república, no caso “a supremacia do bem comum do povo sobre os interesses particulares” nunca fez parte da realidade social brasileira. A tradição política e social brasileira teria como constante inabalável a oligarquia, a qual se consolidaria em uma Constituição Federal aparentemente democrática. Esse estado de coisas tem para Comparato (2010) uma dupla face. Por um lado, um bloqueio oligárquico formado por “um pequeno grupo de poderosos ricos que comanda e que manda” e por outro aqueles que seguem o ditado de “quem tem juízo tem que obedecer”: o “povo, que no seu conjunto, respeita o poder e teme qualquer manifestação de rebeldia considerada desordem”.

O cimento disso tudo estaria, em grande parte, nos quatro séculos de escravidão como (de) formadores da vida social. A manutenção do poder oligárquico e discriminatório se perpetuou na pós-abolição. Uma mudança poderia ter acontecido na passagem para o governo republicano, mas como todas as Constituições não foram aprovadas pelo povo, mas por um “poder exclusivo”, o Congresso Nacional, manteve-se a aparência democrática encobrendo a

representação parcial do povo. Além disso, reforça Comparato (2010), mesmo os plebiscitos e referendos que são manifestações da soberania popular, dependem de autorização e convocação do Congresso Nacional.

Concordando ou não com o autor, há indícios bastante fortes para (re) pensar o ideário republicano, bem como os conceitos de cidadania e democracia à luz de suas reflexões. Por exemplo, em relação à descentralização política. Esse é um sistema político copiado dos Estados Unidos que converteram em princípio basilar a autonomia das antigas colônias inglesas. No Brasil, deu-se o inverso, desde o Império a organização política foi centralizadora. Na República, a descentralização política era um parâmetro, mas os interesses econômicos do sudeste cafeeiro, onde se concentrava o principal imposto à época, o da exportação, bem como os “interesses locais de dominação coronelista nos outros estados, falou mais alto”.

Como consequência disso construiu-se uma hegemonia econômica e política no sudeste. Os partidos da Primeira República eram estaduais, portanto empenhados, ou seja, representativos dos interesses locais, configurando-se assim em núcleos de poder de uma minoria. Nesse caso, o poder esteve concentrado, num primeiro momento, nas mãos dos setores militares envolvidos na proclamação da república para depois passar as mãos das oligarquias agrárias, especialmente vinculadas à produção cafeeira, dos estados de Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro.

Essas oligarquias também são o retrato de um desafio: a adequação de um modelo de sociedade a uma realidade social divergente. Para começar, no cenário brasileiro inexistia a homogeneidade populacional e cultural como base para uma nação unificada e progressista. A realidade apresentava-se na figura de brancos, negros e mestiços, os quais formavam os grupos populares que como bem sintetiza Struminski (2004) evocavam nas suas tradições e presença, a vergonha e limitação para a ordem e o progresso. Na leitura do ideário republicano, também transparece a inspiração positivista de competência técnica, prática e objetiva. Nessa ótica inscrevem-se as reformas urbanas, correspondentes a uma visão regenerativa das cidades, onde saneamento e modernização deveriam compor o cartão postal de cidades como o Rio de Janeiro. Porém, como nos alerta Struminski (2004), mesmo em nome do “progresso” e da “civilização” essas intervenções também fomentaram mazelas urbanas, favelas, cortiços e

populações em busca de melhores condições de vida na cidade grande e promissora.

Ainda na inspiração positivista, não só houve essa modernização limitada em que as intervenções urbanas “assemelhavam-se a grandes cirurgias onde as feridas continuavam abertas”, mas também ocasionou uma regulação da vida privada como fator de manutenção da ordem social. Nesse prisma, as populações negras foram o alvo preferencial de ações estatais que forjaram noções de alteridade e construções etnocêntricas de cidadania, as quais podem ser evidenciadas nas políticas educacionais no estado de São Paulo nas três primeiras décadas do século XX.

Na análise de Machado (2009) surge com vigor o discurso sobre o processo de escolarização da população negra paulista entre os anos de 1920 e 1930, partindo do princípio de que “o regime republicano brasileiro e o estado de São Paulo não criaram políticas focalizadas para a população negra, reproduzindo defasagens históricas”. Além de não criar essas políticas, aquelas que existiram “não foram neutras e equitativas”, pois conservavam, apesar dos princípios liberais de democracia e igualdade da Constituição de 1891, processos de assimetria sociorracial.

Isso transparece, por exemplo, desde o regulamento para instrução pública de 1887, no qual não era admitida matrícula de escravos, salvo nos cursos noturnos e com consentimento dos senhores. Sob esse ponto, segundo o autor existem ressalvas a serem feitas. Primeiro, a condição de escravo não deve ser vista como sinônimo de população negra como um todo. Nesse período, em que os libertos já eram maioria, a palavra “escravo” não abarca por completo a realidade social. Em segundo lugar, houve iniciativas de acesso ao aprendizado da leitura e escrita pela via informal. Há registros historiográficos de mestres particulares pagos por senhores de escravos para seus filhos mestiços e escolas fundadas por professores negros para atender “meninos pretos e pardos”, como foi o caso do professor Pretextato dos Passos e Silva na freguesia de Sacramento/RJ.

O censo de 1872 descreve a província de São Paulo como tendo 87.959 homens escravizados e destes, apenas 81 (0,09%) eram alfabetizados. Já entre as mulheres, de um total de 68.549, somente 23 (0,03%) sabiam ler e escrever. Esse cenário não havia mudado substancialmente, quando intelectuais e abolicionistas como André Rebouças (1838-1898) e o republicano Luiz Gama (1830-1882) não só propunham a efetiva abolição da escravidão, mas atentavam para o pós-abolição e a necessidade do acesso à educação para a população negra.

Exemplo disso está no estatuto escrito por Rebouças para uma “Associação Geral Protetora de Emancipados para Proteger e Educar os Emancipados do Brasil”.

A República não concretizou as expectativas de Rebouças e Gama. As reformas educacionais, ainda que sob os pilares da universalização, democratização e gratuidade, são salientadas por Machado (2009) como aparentes, pois:

Não criaram condições reais aos negros recém-egressos do cativeiro para vencerem as dificuldades do passado e incluírem-se efetivamente no universo da escolarização, inversamente, algumas delas por estarem baseadas em critérios econômicos, como a Reforma de Rivadávia Correa (1911), agravaram mais ainda o desenvolvimento sócio-educacional dessa população, desobrigando o Estado a organizar a educação. (MACHADO, 2009, p.39)

As condições reais referidas pelo autor vão desde as dificuldades financeiras para aquisição de uniforme e material escolar até ao racismo vivenciado no cotidiano escolar, que também contribuiu para a evasão escolar dessa população. Para fazer frente a essa situação houve iniciativas negras, tais como a escola da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, fundada em 1910 na cidade de São Paulo. Na década seguinte, foi exemplar a escola Raimundo Duprat (1917) que apesar de não contar com o reconhecimento oficial dos seus cursos manteve-se ativa. Também ocorreu algo similar com uma escola fundada e mantida por um homem negro na rua Voluntários da Pátria, também na capital paulista.

Enquanto isso, paradoxalmente, a educação era valorizada pelo poder público enquanto elemento modernizador da sociedade e parte relevante do projeto político republicano em São Paulo. Porém, a política educacional andava par e passo com a política imigrantista fazendo com que os imigrantes fossem o público alvo de uma educação popular. Apesar da retórica republicana de fazer da educação o instrumento de uma “nova ordem” em que “o saber e a cidadania se entrelaçariam trazendo o progresso”, a opção pelo imigrante em preterimento aos nacionais, especialmente a população negra tanto como mão-de-obra quanto foco de investimento social, leva ao questionamento de “quem, nesse imaginário (republicano), é o cidadão que a República tem o dever e o interesse de educar?” e ainda confirma que “tal política exhibe os limites da cidadania possível na República instituída”, Machado (idem).

Essa “cidadania possível” tem uma base positivista que entende a escola como espaço de privilégio do conhecimento exato, útil e objetivo. Na prática isso delineou as reformas de ensino entre o final do Império e início da República. O processo educacional reafirmou cada ponto, seja através das aulas de educação moral e cívica ou na disseminação de “novos padrões morais e intelectuais, visando à construção de uma unidade nacional em torno do projeto republicano”. Nota-se assim que nesse momento, a cidadania construía-se via educação pública, mas com acesso limitado pelas condições oferecidas pelo poder público.

Embora, o crescimento populacional fosse expressivo (a população paulistana cresceu dezoito vezes de 1872 a 1920), havia apenas um ginásio público, os demais, em número de quarenta, eram particulares. Mesmo nesse único ginásio público havia cobranças de taxas aos alunos e os exames de admissão eram os gargalos de classe e raça pelos quais os candidatos deveriam passar. Esse gargalo de classe e raça também foi influenciado, além do positivismo, pelas concepções oriundas da eugenia. A combinação entre uma “pedagogia intelectual, moral e cívica” com uma “pedagogia médica-higiênica” resultou numa tentativa de ordenar a vida social, a partir de uma lógica excludente a tudo e todos que não atendessem essas premissas:

O Brasil entrou no século XX como uma sociedade altamente estratificada, tanto social quanto racialmente – uma sociedade que, apesar de apresentar-se formalmente como república liberal, era formalmente governada por uma pequena elite, em sua maioria branca; uma sociedade em que a maioria das pessoas era negra ou mulata e analfabeta. (MACHADO, 2009, p.51).

Estavam assim, fundidos a discriminação por raça e classe, já que os pobres leia-se a população negra em geral, era percebida como responsáveis por um país atrasado que ainda convivía com mazelas sociais, tais como uma saúde frágil – resultado da herança genética; condições de vida deploráveis – resultado de modos de vida anti-higiênicos; um atraso intelectual e moral – fruto de uma licenciosidade inata. Portanto, a única forma de reverter esse quadro estaria no aperfeiçoamento físico e mental dessa população: “os eugenistas moderados aceitavam a melhoria racial por meio da atenção à saúde, influências ambientais, valores culturais e circunstâncias de reprodução.”

Em São Paulo surgiram instituições eugênicas formadas por cientistas, profissionais e intelectuais preocupados com as chamadas questões sociais: projeto imigrantista e o saneamento dos “males” do povo. Assim, em 1917 surge a Liga Nacionalista de São Paulo e no ano seguinte, a Liga Pró-saneamento e a Sociedade Eugênica de São Paulo, pioneira da eugenia na

América Latina e participante ativa nos sistemas escolares paulistanos, através das reformas de ensino propagadas na década de trinta. Por conta disso, o universo escolar tornou-se “objeto do saber e do poder médico”, a fim de evitar a “degeneração do Brasil” onde “fosse possível reconhecer o embrião de um desajustamento infantil: o meio escolar e familiar”.

Machado (2009) traz um bom exemplo do prestígio social que a eugenia significou: os concursos de reprodução cujas famílias paulistanas disputavam quais possuíam as características físicas e raciais mais apropriadas. O primeiro concurso de eugenia aconteceu em 1926 premiando “três brasileirinhas eugenizadas” em solo paulistano. Enquanto isso, entre parcela da população negra, os efeitos da eugenia ou “branqueamento biológico” como aponta Domingues (2002), incidia nas relações intrafamiliares pelo incentivo às uniões conjugais com brancos(as) como forma de “aprimoramento racial” e/ou mobilidade social. O autor recolheu alguns depoimentos orais, entre pessoas que vivenciaram essa tensão social, contidos no trabalho MEFNESP⁹ - *Memória da Escravidão em Famílias Negras no estado de São Paulo*:

[...] É, um preto que tá numa situação financeira boa, ele não vai procurar uma preta, pra melhorar a raça, né?! vão então, aquela riqueza vai progredindo, e tudo, ele vai procurar uma branca, porque ele quer melhorar a cor dos filhos. (MEFNESP *apud* DOMINGUES, 2002, p. 581-82)

Meu pai achava que as filhas tinham que casar com branco e esse era mineiro, a família mora longe: “Você não vai casar com esse negrinho... só fica fazendo batuque” (ibidem)

Tio João falava: “Sem-vergonha! Porca! Suja! Cê vai casar com esse negro, sujar a nossa raça né? (...) casar com preto, preteando a raça cada vez mais”. (ibidem)

Os depoimentos são contundentes para pensar nos efeitos do racismo na subjetividade da população negra, em dimensões relacionadas à auto-estima e identidade, como também na percepção das pessoas sobre a necessidade de encontrar saídas para a discriminação racial. Saídas essas, dolorosas como deixam entrever essas falas, e também sugestiva da percepção da população negra à respeito da importância da raça/cor nas relações sociais.

⁹ Trata-se de pesquisa desenvolvida entre 1987-1988, sob a coordenação das professoras Maria de Lourdes Monaco Janotti e Suely Robles Reis de Queiroz, contendo depoimentos de membros de 44 famílias negras paulistanas, sendo 13 da Capital e 31 do interior. O acervo está disponível no CAPH/USP- Centro de Apoio à Pesquisa Histórica da Universidade de São Paulo.

Recentemente, Pereira e Rodrigues (2010) sentiram-se instigadas pelas discussões sobre o preterimento das mulheres negras no mercado afetivo e trataram da questão de raça/cor na seletividade afetiva de homens e mulheres negros (as) a partir de um questionamento: O amor não tem cor?! Essa questão suscitou nos entrevistados (as)¹⁰ um panorama de respostas sobre os critérios de escolha dos seus parceiros (as) afetivos; as consequências dessas escolhas no âmbito familiar e o significado de ser negro (a) no contexto brasileiro, conforme os trechos selecionados dessas entrevistas:

Conviver com desconfiança perante uma família branca, que sabemos que tem preconceito com negro, ter de provar não sei quantas vezes o quão competente tu és, não está no meu conceito de vida, pois já temos de provar isso diversas vezes durante a vida. (F27RS)

Em casamentos mistos acredito que os filhos acabam “pagando” um preço muito alto para serem aceitos pelos dois grupo raciais. (F56RS)

Eu não me importo com a cor da pele da pessoa com quem me relaciono afetivo/sexualmente, mas sei bem o que me espera se me relacionar com pessoas de pele branca. O preconceito e estranhamento vão ficar estampados na cara das pessoas! (M43BA)

Nos meus dois relacionamentos fui trocada por mulheres mais claras/brancas. A tia de meu amigo foi trocada por uma mulher branca, meus primos só escolhem mulheres mais claras e minhas primas também. Infelizmente os homens e mulheres fazem isto não por consciência e sim por alienação. Eles podem ser um super-homem e elas super-mulheres, mas só se sentirão homens de verdade se estiverem ao lado de uma mulher branca ou homem branco. (F45BA)

Na minha família minha mãe me ensinou a não ter vergonha de minha negritude e minha vida inteira escutei relatos de minha mãe e minha tia relatando situações de preconceito e racismo com elas e com algum outro membro da família, e de que como devemos superar isso, principalmente pelo estudo em busca de uma vida mais digna. Raça e cor são assuntos constantes em minha casa. Ao passo que com outros parentes, existe uma “vergonha” de sua negritude, e um ideal de branquitude como ideal a ser alcançado. (M24RS)

Entre outras coisas, aparecem nesse fluxo de palavras e sentimentos os códigos sociais (conduta, valores, etc.) acionados na interação cotidiana, moldando ideias, comportamentos, expectativas e papéis sociais definidores perante o outro.

Esses códigos fazem parte daquilo que Domingues (2002) analisou como fruto da penetração ideológica do branqueamento moral e/ou social na população negra, através da

¹⁰ Foram aplicados 25 questionários, sendo respondidos por 14 mulheres (07 do Rio Grande do Sul e 07 da Bahia) e 11 homens (09 da Bahia e 02 do Rio Grande do Sul) auto-declarados negros (as). Os entrevistados (as) são identificados apenas com as iniciais M (masculino) e F (feminino) seguidas da idade e região de origem: BA (Bahia) ou RS (Rio Grande do Sul) como no exemplo: F20BA

aceitação de valores e comportamentos da elite branca como fenômenos naturais e inevitáveis. Ao utilizar de fragmentos jornalísticos da Imprensa Negra paulista entre 1915 e 1930, o autor demonstra aquilo que chama de “patrulhamento da comunidade negra” e “puritanismo negro”, entendidos como o espelhamento do código moral e cultural branco:

Seguir os brancos na suas conquistas e iniciativas felizes (...) será o marco inicial da segunda redempção dos negros (*Folha da Manhã*, São Paulo, 12/1/1930 apud Domingues, 2002, p.574-75)

O salão Lyra – Ah! Diariamente realizam-se bailes de maxixe que na maioria dançam mulheres brancas, que não se deixam de compartilhar as nossas patricias a nossa vergonha, e a nossa raça ficar completamente desmoralizada. Não se deve freqüentar o célebre Salão Lyra. A nossa raça deve procurar outra convivência... (*Alfinete*, São Paulo, 12/10/1918, *ibidem*)

As negras sem-vergonhas que fazem ponto nos quatro cantos entre as ruas Silva Pinto da Graça e Três Rios, embriagam-se e depois fazem uma algazarra do diabo, tudo por causa de macho. Criam vergonha, suas negras sem cabellos. (*A Sentinela*, São Paulo, 10/10/1920, *ibidem*).

O espelhamento moral e cultural aparece como norteador da inclusão social e de uma certa “elevação” perante a sociedade envolvente o que permite fazer uma conexão com a discussão de Barbosa (2002) e sua obra “Cultura Negra e Dominação”. Consente-se que esse espelhamento reflete uma “centralidade do outro” que fez com que ao longo da história da República o negro fosse sistematicamente alijado em todas as situações do mercado de trabalho ou de representação social e essa centralidade esta na base do “uniculturalismo” discutido pelo autor, como uma cultura dominante que é tomada como parâmetro para as demais, determinando quais as práticas e teorias sobreviverão.

O ideário Republicano foi uni/monocultural justamente por estar assentado em mecanismos de manutenção de uma homogeneidade cultural. Esses mecanismos transpareceram na influência e regulação da sociabilidade, manifestações artísticas, hábitos culturais, identificação estética e outras formas de ser e existir da população negra como abordado em Domingues (2002).

Por exemplo, ainda que a Constituição Federal de 1934 trouxesse mudanças nas diretrizes para a política de educação com aumento das áreas de competência governamental, bem como incorporasse o termo raça, pela primeira vez, no princípio da igualdade republicana isso veio

acompanhado de artigos constitucionais influenciados pela eugenia, como a exigência de prova de saúde física e mental para noivos, através de exame pré-nupcial. As contradições governamentais, em relação à eugenia, só cessarão na década de quarenta, como efeito de repúdio social ao racismo da 2ª guerra mundial. Já as contradições oriundas do racismo institucional não tiveram esse fim datado. Ainda nos anos 30, o olhar de uma migrante negra para a cidade de São Paulo, nos aproxima disso. A seguir, o olhar negro da mineira Carolina Maria de Jesus sobre São Paulo.

1.2 São Paulo: “A Sala de Visitas” de Carolina Maria de Jesus

Eu classifico São Paulo, assim: o palácio é a sala de visitas. A prefeitura é a sala de jantar e a cidade é o jardim. E a favela é o quintal onde jogam os lixos. (JESUS, 1976, p.30).

Meu encontro com Carolina se deu em 1977, ano de sua morte. A notícia veiculada na televisão chamou-me a atenção, talvez, pelo incomum fato de ver uma mulher negra escritora. Duas décadas depois, esse encontro é renovado com a leitura de seu livro “Quarto de Despejo”. Entre encantos e inquietudes, li as diversas faces do seu texto: a crueza, o lirismo e as contradições, os quais impulsionam hoje a retomada dessa leitura.

Nesse sentido, Carolina deve ser reconhecida como uma intelectual cuja obra não deve ser aprisionar ou congelar seu pensamento nas reminiscências de um tempo ou lugar, mas se deve buscar a universalidade que o seu olhar crítico construiu e contribuiu para reflexões sobre o tema aqui proposto. Tais reflexões partem do diário pessoal convertido em uma publicação literária sobre a realidade social que cercava sua autora: Carolina Maria de Jesus, mulher, negra e favelada da São Paulo dos anos cinquenta do século XX. O diário de Carolina, escrito entre 1955 e 1958 foi publicado pela primeira vez em 1960 com o título de “Quarto de despejo” em referência ao modo como ela via a favela, palco de suas vivências e também um contraponto à “sala de visitas”, a cidade de São Paulo com “seus lustres de cristais, seus tapetes de veludos, almofadas de cetim” (JESUS, 1976, p.35).

Nesse traçado, o olhar de Carolina percorre o cenário da cidade de São Paulo na primeira metade do século XX. Ainda que não pretenda fazer uma biografia de Carolina (191? - 1977)¹¹, objeto de outras autoras¹², cabe ressaltar que sua trajetória de vida foi pontuada pela reflexão sobre sua condição social. Da infância na cidade de Sacramento, Minas Gerais, trouxe a percepção de ser “neguinha” em comparação com o irmão mulato e “bastarda” por ser fruto de um relacionamento extraconjugal de sua mãe. Sua memória reteve ainda, a figura do avô materno, descrito como um filho de escravos, beneficiado pela Lei do Ventre Livre e pertencente à etnia Cabinda. Ainda sobre ele, Carolina escreveu o livro “O Sócrates Africano” em que ressalta ser ele “analfabeto, mas de grande sabedoria e respeitado por todos”.

Também compõe o mosaico de sua trajetória impressões do cotidiano e das relações sociais, como por exemplo, o assassinato de um homem negro por um policial, a prisão de sua mãe, os parentes e a missa freqüentada em horários diferenciados por pobres e negros. Outros episódios são a peregrinação familiar pelas fazendas da região em busca de trabalho e os dois anos em que freqüentou a escola. Dessas vivências resultou o poema “O Colono e o Fazendeiro” em que narra à experiência da família como trabalhadores em uma fazenda de plantio de café: Diz o brasileiro/ Que acabou a escravidão/ Mas o colono sua o ano inteiro/ E nunca tem um tostão¹³.

Em 1937, Carolina chega a São Paulo, a cidade do progresso, da esperança e recomeço de vida. Uma vida que começa como empregada doméstica em busca de melhores condições de vida numa cidade que vivencia a dinâmica do processo de urbanização e industrialização. Tal processo foi fomentado pelo trabalho escravo e a lavoura cafeeira no século XIX, os quais asseguraram ao estado de São Paulo a posição de produtor de metade do café mundial, bem como detentor de uma população escrava quatro vezes maior, do que à época do ciclo da cana-de-açúcar. Assim, alicerçou-se o cenário encontrado por Carolina nos anos 30 do século XX:

¹¹ Segundo Castro e Mata Machado há uma imprecisão na data de nascimento de Carolina, algo comum na época, assim variando, conforme registros e fontes, entre 1913 e 1915.

¹² Ver CASTRO, Eliana de Moura e MATA MACHADO, Marília Novais de. “Muito bem, Carolina! Biografia de Carolina Maria de Jesus”. Belo Horizonte, C/Arte, 2007.

¹³ Trecho extraído de JESUS, 1996b, p. 147-149 *apud* CASTRO e MATA MACHADO, 2007, p.21.

Na realidade, na conjuntura do pós-guerra e do fim do Estado Novo intensificou-se ainda mais o processo de migração das pessoas que moravam nas áreas rurais para as cidades à procura de melhores condições de vida. Morar nos centros urbanos significava a possibilidade de arrumar um emprego melhor, com um bom salário, além de contar com a proteção das leis trabalhistas e poder usufruir os serviços sociais existentes apenas nas cidades, como hospitais e escolas. Todavia, diante de condições adversas, os segmentos sociais que saíram do campo ao longo das décadas de 1940 e 1950, ao chegarem às cidades em busca de melhoria das condições de vida, em sua maior parte se fixaram onde e como puderam no cenário urbano. (ROLIM, 2008, p.3)

Nessa conjuntura, o crescimento populacional urbano na década de quarenta, refletiria em uma população de 1.258.482¹⁴ mil habitantes, sendo parte desse número, de acordo com o censo de 1940, uma população negra composta de 862. 255 indivíduos. Essa maioria numérica também será representativa de um quadro profundo de desigualdades não superadas na pós-abolição. Isso fica latente, por exemplo, em Silva (2004) quando a autora pontua que na pós-abolição houve a expulsão da população negra das áreas centrais, antes ocupadas em face da proximidade com as casas senhoriais, além de ser preterida no mercado de trabalho livre da indústria local.

Também Andrews (1998) destaca a afluência de negros e brancos para cidades como São Paulo, que crescem rapidamente na virada do século, isso se dá em um momento de “ambientes sociais mais fluidos, menos rigidamente estruturados do que haviam conhecido no campo”. Por outro lado, o autor enfatiza o “papel do Estado como árbitro na competição entre negros e imigrantes brancos pelo mercado de trabalho”, por meio de uma política de subsídios “que favorece os imigrantes”.

Em parte alguma do Brasil este esforço para europeizar o país foi maior que em São Paulo, e em parte alguma do Brasil seus efeitos foram mais fortemente sentidos. Um maciço programa estatal para subsidiar a imigração européia para o Estado resultou em que mais da metade dos europeus que vieram para o Brasil durante a República, veio para São Paulo. (ANDREWS, 1998, p.91)

¹⁴ Fonte: Histórico Demográfico do Município de São Paulo. Disponível em [www9/sempla/sempla/historico/tabelas/header-tabela.php](http://www9.sempla/sempla/historico/tabelas/header-tabela.php) on line 9 Acessado em: Mar de 2010.

Nesse cenário contraditório de fomento à desigualdade sociorracial e fluidez nas relações sociais, conjugam-se as impressões de Carolina e de outro “estrangeiro”, o recém-chegado antropólogo francês Claude Levy-Strauss¹⁵:

No coração da cidade, certos mercados dos bairros populares eram explorados pelos negros. Mais exatamente – uma vez que esse termo não tem muito sentido num país onde a grande diversidade racial, acompanhando-se de pouquíssimos preconceitos, pelo menos no passado, possibilitou misturas de todo tipo-, ali podíamos nos exercitar em diferenciar os “mestiços”, cruzas de branco e de negro, os “caboclos” de branco e índio, e os “cafuzos” de índio e negro. (Levy-Strauss, 1996, p.104).

Os mercados explorados por negros segundo a ótica de Levy-Strauss, possivelmente incluem-se nos dados trazidos apresentados outrora por Andrews (1998) sobre mercado de trabalho e ocupação da população negra. Segundo o historiador, no censo de 1940 está registrado que dos 862.255 habitantes negros do estado de São Paulo, apenas 623 possuíam negócio não-agrícolas e empregavam um ou mais trabalhadores, sendo que a paridade com a população branca, em termos de representatividade populacional absoluta, só encontra alguma aproximação quando em relação ao setor público. Alheios aos dados macros, os olhos indagadores de Carolina captam as nuances em *branco e preto* do cotidiano de São Paulo, conforme esse trecho de sua biografia:

Ela teve a impressão de estar em outro planeta. Sentia-se maravilhada e também apavorada. Mil idéias passavam-lhe pela cabeça. Procurou deixar de lado o medo e decidiu que São Paulo era uma cidade boa, pois todas as pessoas eram capazes de sorrir e tinham os dentes saudáveis (...). Para Carolina, todos estavam bem vestidos. Tanto os negros quanto os brancos pareciam ricos. (...) Nos dias que se seguiram, ficou sabendo que a maioria das pessoas que vira eram operários de fábricas situadas no centro, não longe da estação da Luz. (CASTRO, 2007, p.25)

¹⁵ Claude Levy-Strauss (1923-2009) integrou a missão francesa (1935) composta por professores contratados para lecionar na recém-criada Universidade de São Paulo (1934).

No entanto, a competição por recursos - empregos, salários, habitação – tornou-se intensa, ao ponto de evidenciar, segundo Andrews (1998) uma “exclusão racial informal”. Essa exclusão, centrada na ideia de “raça” reforça a perspectiva trazida por autores como Munanga (2004) no sentido de que “raça” opera como uma construção social, cultural e ideológica interligada às estruturas ideológicas de poder, dominação e hierarquização entre grupos sociais.

Em Carolina, as evidências de exclusão sociorracial surgem na vivência dos diversos espaços de moradia ou simplesmente abrigos na cidade de São Paulo. Consta que antes de morar na favela do Canindé, ela morou em cortiços, bem como “num cubículo sórdido na antiga favela dos baixos do viaduto Santa Ifigênia” e “sob pórticos de grandes prédios”, segundo citação abaixo:

Iam quase todos, a pé para o trabalho: homens, mulheres, crianças. Não demorou a conhecer também o lugar em que moravam, famílias inteiras em pequenos cubículos alugados em alguma das inúmeras habitações coletivas centrais. (...) Diferente da primeira impressão, soube que muitos trabalhadores eram migrantes da zona rural, como ela própria, e recebiam bem pouco pelo trabalho que realizavam, alguns durante 14 horas por dia, outros em longas jornadas noturnas, pois poucos empregadores cumpriam a Constituição de 1934, que garantia o salário mínimo, a jornada de oito horas, o repouso semanal, as férias anuais e a interdição do trabalho infantil. (DANTAS *apud* CASTRO, 2007, p.28).

Segundo Piccini, (1997), o cortiço é uma habitação coletiva de aluguel destinada à população de baixa renda, desde os meados do século XIX em São Paulo. Consta que em 1893 já existiam sessenta cortiços com aproximadamente 1320 moradores somente no bairro Santa Ifigênia e que em 1900 um terço das habitações paulistas eram cortiços, portanto é possível estimar que na chegada de Carolina a São Paulo, no final dos anos trinta, esse número deveria ser ainda, mais expressivo.

De acordo com a autora é possível exemplificar alguns tipos de cortiços comuns na época: “de quintal” (localizado no centro de algum quarteirão com acesso via corredor comum); “casinha” (construção independente, de frente para a rua e também chamado de pensão); “casa de cômodo” (sobrados com subdivisões internas); “improvisado” (localizado no fundo de bares, armazéns, cocheiras, etc.) e “hotel-cortiço” (funcionava como restaurante durante o dia e à noite dormitório coletivo).

Além dos tipos de cortiço encontramos, também, referências quanto às várias denominações históricas existentes: “cabeça de porco”, “estância”, “quadro”, “caloji” e “zungu”. Sobre essas duas últimas denominações, apontam-se nos estudos de Lopes (2003) definições etimológicas que remetem a pensar na composição racial dos moradores de cortiços, bem como nos territórios negros formados nessa cidade. O vocábulo “caloji”, além de fazer referência a cortiço no dicionário Aurélio Buarque de Holanda, origina-se da língua quicongo *nlogi* ou do quimbundo *muloji*, *feiticeiro*, através de uma expressão como *Ka-nzo-kaloji*, casebre do feiticeiro. Já *zungu* insere-se como um topônimo (nome próprio de um lugar, povoação, cidade, etc.) o que nos leva a crer na referência a um determinado território.

O cortiço tem perpassado a literatura como exemplifica a obra homônima de Aluizio Azevedo ou ainda “Pedacos da Fome” da própria Carolina. Nas ciências sociais da época o tema aparece em estudos sobre pobreza, epidemias, controle sanitário, promiscuidade, degradação ambiental, além das premissas sobre raça e criminalidade, conforme podemos apreender da citação a seguir de um jurista da época sobre os cortiços e o perfil social de seus moradores:

Nas cidades, são ‘gente do morro’, congestionando improvisados ‘barracos’ ou ‘mocambos’, os párias das ‘cabeças de porco’ e dos porões infectos, aglomerando-se numa promiscuidade de arrear, a braços com todas as necessidades, forçadamente habituados à penúria, subnutridos, esfarrapados, sem o mais elementar conforto e higiene, lavrados pela sífilis e pelo álcool, com um insuficiente mínimo de aquisições éticas ou com critérios morais deturpados, entregues à licenciosidade sexual (sem exclusão do próprio incesto) e aos vícios de toda ordem, solidários em todos os maus costumes (formando-se entre certos grupos um verdadeiro *sprit de corps* para o crime), sem qualquer espécie de vida recreativa, uns sem profissão definida e outros mal ganhando para o próprio sustento e o da família provinda da mancebia (HUNGRIA *apud* ROLIM, 2008, p.6).

O trecho acima expõe uma perspectiva social que norteou o debate sobre políticas públicas habitacionais. Embora, não nos ocupemos dessa questão, cabe observar, já nessa época, a crescente preocupação com a desvalorização das áreas centrais e a resolução via políticas de remoção de moradores. Isso nos leva a outro formato de habitação coletiva, a favela.

Quando eu vou na cidade tenho a impressão que estou no paraíso. Acho sublime ver aquelas mulheres e crianças tão bem vestidas. Tão diferentes da favela. As casas com seus vasos de flores e cores variadas. Aquelas paisagens há de encantar os olhos dos visitantes de São Paulo, que ignoram que a cidade mais afamada da América do Sul está enferma. Com as suas úlceras. As favelas. (Jesus, 1976, p. 60/83)

Na escrita de Carolina está presente essa tensão entre o viver no centro da cidade e na favela, a qual expressa refletindo sobre a vida na “sala de visitas” e no “quarto de despejo”, a favela do Canindé: “Sou rebotalho. Estou no quarto de despejo, e o que está no quarto de despejo ou queima-se ou joga-se no lixo”. (JESUS, 1976, p.35).

O cortiço foi a semente da favela, afirma Valladares (2005), ao que Carolina, provavelmente, concordaria já que chegou a dizer que a *favela* é “o pior cortiço que existe” (JESUS, 1976). Para Valladares (*idem*) a favela conformou-se como o mais recente território representativo de desigualdades sociais e como denominação a qualquer conjunto de barracos aglomerados, sem traçado de ruas nem acesso aos serviços públicos, sobre terrenos públicos invadidos que proliferam no centro, zona sul e norte do Rio de Janeiro. Em relação a São Paulo, Pasternack (2002) traz um breve histórico:

Em São Paulo julga-se que as primeiras favelas apareceram na década de 1940, onde pesquisas feitas pela Divisão de Estatística e Documentação da Prefeitura de São Paulo enumeram informações sobre as favelas e favelados na Mooca (favela do Oratório), Lapa (na Rua Guaicurus), Ibirapuera, Barra Funda (favela Ordem e Progresso) e Vila Prudente (na zona leste, existente até hoje). “Em 1957 apurava-se na capital de São Paulo um total de 141 núcleos, com 8.488 barracos e cerca de 50 mil favelados”. FINEP/ GAP, 1985:66). Godinho (1964:2) apresenta uma quantificação distinta, citando informações do MUD (Movimento Universitário de Desfavelamento), que “os leva a crer que este número já tenha se elevado para 150.000 pessoas morando em favelas”.

Tem razão Valladares (2005) quando diz que antes de ser alvo do interesse acadêmico das ciências sociais, a favela já era alvo do interesse de outras áreas do conhecimento, tais como engenharia, direito, comunicação e medicina. Também fez parte dos discursos higienistas e policiaescos propagados na imprensa da época, como exemplifica a manchete de jornal mencionada por Carolina em seu diário: “*Na favela do Canindé há 160 casos da doença do caramujo*”.

Em 1958 a favela do Canindé localizava-se na zona norte da cidade, próxima ao rio Tietê. Segundo Audálio Dantas¹⁶ “Não havia, naquela época, em São Paulo mais que cinquenta

¹⁶ Entrevista do jornalista Audálio Dantas, responsável pelo lançamento de “Quarto de Despejo”. Disponível em: blog.estadao.com.br/blog/paulo/?cat=167 [2006] Acessado em 10 Fev de 2009.

mil favelados e Carolina nos diz “Eu não residia na cidade. Estava na favela. Na lama, as margens do Tietê” (JESUS, 1976, p.37). Em meados dos anos sessenta, a favela seria desocupada para a construção da marginal do rio Tietê. Atualmente, onde antes era a favela do canindé se localiza o campo de futebol da Portuguesa de Desportos. Esse período temporal corresponde, segundo Valladares (2005), à política de eliminação e remoção das favelas determinada pelo regime autoritário que vigorava no país:

A favela do Canindé, onde Carolina vivia, era uma novidade na beira do rio Tietê, em 1958. Toda a cidade de São Paulo não tinha, na época, muito mais que 50 mil favelados. Então, a favela do Canindé, uma das que se aproximavam do centro da cidade, chamava a atenção. Entre outras coisas, por incomodar os vizinhos. A favela era, assim, um assunto novo, na época. Bolei uma pauta, logo aceita pelo chefe de reportagem da Folha da Noite, um vespertino do grupo Folhas, onde eu trabalhava. A idéia era “viver” uma semana na favela, ver como era aquilo “por dentro”. Parti para a missão com o sentimento mais ou menos comum aos jovens repórteres, que é o de que podem mudar o mundo. Do mundo não mudei nada, claro, mas a história que trouxe de dentro da favela espantou muita gente, incomodou, pelo menos. A história que eu buscava na favela já estava escrita com furor, revolta e às vezes até com lirismo, em mais de vinte cadernos encardidos, pela favelada Carolina Maria de Jesus. Era um diário em que ela contava a sua e a miséria dos demais que ali viviam. (Dantas, 2006)

Em uma concepção consensual de perigo para a ordem social na cidade do Rio de Janeiro, a favela tem seu mito de origem conforme aponta Valladares (2005) ao discorrer sobre o ato de insubordinação dos soldados que lutaram na guerra de Canudos¹⁷ e ocuparam o antigo Morro da Providência para pressionar o governo a pagar soldos de guerra. Assim como a escrita de Carolina, o mito tem sua crueza e o seu lirismo. Crueza no ato de rebeldia dos soldados. Lirismo na origem da palavra “favela”, a qual viria de uma flor. Voltando à crueza dos fatos, aquilo que começou como uma dívida não paga tomou proporções maiores. Mais tarde viriam as cobranças de saneamento básico, energia elétrica, lazer, segurança pública, dentre outras demandas ao mesmo devedor: o Estado.

¹⁷ Revolta popular ocorrida entre os anos de 1896-1897 no nordeste do Brasil (Bahia) sob a liderança político-religiosa de Antonio Conselheiro. Os revoltosos opunham-se a nova ordem social (impostos, casamento civil, latifúndio, etc.) imposta pelo regime republicano e agravada por crise sócio-econômica.

Já em São Paulo, a favela do Canindé não era o único território negro na cidade, delineados à medida que a cidade foi definindo os espaços e seus ocupantes. Silva (2004) enfatiza que as administrações municipais entre 1899 e 1914 promoveram a higienização da cidade via remoção dos “nacionais” (pobres, indigentes, negros, etc) e demolições (cortiços, hotéis, pensões, etc) no centro da cidade, tendo como justificativa questões sanitárias e de controle higiênico. Na contramão desse processo evidenciaram-se ao longo do tempo territórios negros¹⁸ como o bairro do Bixiga, o qual segundo Rolnik (2007) originou-se do quilombo¹⁹ do Saracura. Além, do bairro da Barra Funda que era fonte de trabalho ocasional para capoeiras e valentões na estrada de ferro Paulo Chaves. Aliás, a autora nos fornece um interessante retrato da conformação espacial aliada à segregação na cidade de São Paulo.

Em São Paulo desde logo se configurou um um padrão de segregação urbana marcado por uma espécie de zoneamento social: os ricos abandonaram a contiguidade dos sobrados do centro da cidade para desenhar um espaço de privacidade e exclusividade burguesas. Assim, novos loteamentos foram surgindo em áreas de antigas chácaras, abrigando palacetes neo-clássicos circundados por muros e jardins (...) Por essa época, a população negra da cidade concentrava-se nos cortiços e porões do velho centro de São paulo, recém abandonado pelos ricos, ao mesmo tempo em que novos núcleos iam surgindo literalmente aos pés das novas zonas ricas da cidade (Campos Elíseos, Higienópolis (...)) No início do século [XX], Lavapés e Barra Funda eram as regiões mais negras da cidade. Em suas habitações coletivas moravam as tias negras e seus clãs, que praticavam o jongo, macumba ou samba de roda como extensões da própria vida familiar; pouco a pouco esses batuques familiares foram se transformando em cordões de carnaval. (ROLNIK, 2007, p.80)

Assim, a territorialidade negra se forjava via iniciativas próprias. Por exemplo, Rolnik (2007) chama a atenção para a ação da Frente Negra Brasileira, uma organização negra fundada em 1931 que visava a integração da população negra na sociedade local. Nessa época a FNB comprava terrenos em loteamentos de zonas peréricas da cidade que vinham a formar núcleos negros, tais como Casa Verde, Vila Formosa, Parque Peruche, Cruz das Almas e Bosque da Saúde.

Em cada território existiu - e ainda existe - uma diversidade de experiências socioculturais que se mesclam à cidade como um todo. São essas experiências que moldam um pouco daquilo

¹⁸ Os territórios negros compreendem os espaços relacionais vivenciados historicamente pela população negra na construção e manutenção de sua identidade sócio-cultural, como por exemplo, templos religiosos, quilombos, bairros urbanos e rurais, festas, clubes, etc.

¹⁹ O termo quilombo origina-se das formações coletivas de resistência ao sistema escravista no Brasil colônia, mas este conceito se amplia, a partir do século XX, para comunidades negras no âmbito rural e urbano que remetem a multiplicidade de situações sociais e históricas da trajetória da população afro descendente na América latina. Tais comunidades reivindicam, atualmente em países como Brasil e Colômbia, o reconhecimento de direitos específicos ao Estado.

que conhecemos hoje sobre a cidade de São Paulo: o samba rock dançado nos bailes Black²⁰; a centenária igreja de São Benedito no centro da cidade; a Rua do Samba próxima à estação da Luz dentre outras territorialidades negras. No entanto, coexistem com essas experiências sócio-culturais indicadores de desigualdades sociorraciais que apontam para as contradições entre o “quarto de despejo” e a “sala de visitas”.

As contradições apontadas por Carolina no microcosmos da cidade de São Paulo, são passíveis de serem exploradas em escala maior na análise do processo de construção da república colombiana, conforme exposto a seguir.

1.3 Colômbia: *Una sola lengua, una sola raza, um solo Dios*

A busca pela unicidade transparecia no lema da Academia Colombiana da Língua²¹, representando o ideário republicano colombiano: um projeto de homogeneização lingüística, racial e religiosa como tripé balizador da nação. Esse projeto guarda similaridade com o caso brasileiro, principalmente no tocante à questão racial, pois a raça também se tornou um problema central para o progresso da nação, convertendo-se no que Estupiñan Bejarano (2010) refere-se como “preocupação central das elites políticas e científicas”. Em consequência, a política estatal, também aderiu às teorias da eugenia para reverter “uma irremediável inferioridade moral e intelectual dos negros, indígenas e mestiços que comprometiam o progresso da nação pela contaminação racial, decaimento moral e doença”.

Nesse final do século XIX conhecido como o período da “regeneração” colombiana, o autor ressalta que se vive uma nova concepção de ordem social que exortava a coesão social através do fortalecimento e a centralização política do Estado, da religião católica e da língua espanhola. Essa nova concepção de ordem social se traduziu em um projeto de cidadania liberal republicano que excluiu o segmento populacional negro desde a sua gênese. No entanto, se o projeto era uno, o mesmo não se pode dizer da população negra como nos leva a pensar Mosquera Rosero-Labbè (2009), razão pela qual teria produzido impactos diferenciados.

²⁰ Ver: “Bailes: soul, samba-rock, hip hop e identidade em São Paulo”. Márcio Barbosa e Esmeralda Ribeiro (organizadores). São Paulo. Quilombhoje. 2007. 208 páginas.

²¹ Instituição fundada em 1871 por um grupo de filólogos e escritores.

Por exemplo, a imagem anterior, apesar do destaque dado aos “Libres de todos los Colores” o texto interno informa serem os *zambos* (filhos de negro e mulata) como a “casta mais perversa e depreciada de todas”; e a palavra mulato (filho de negra e branco) ser correlacionada ao cruzamento entre espécies animais diferentes resultantes na “mula”. Esse discurso evidencia o campo das tensões raciais e talvez indique limites que podem ou não reforçar a hipótese de Mosquera Rosero-Labbé. Outra hipótese, dessa vez trazida pelo historiador Oscar Almario, aponta para a dimensão cultural como espaço coletivo de enfrentamento a uma cidadania não-inclusiva.

Para dar materialidade a essa questão, Almario, evidencia as experiências da população negra da região da Costa do Pacífico colombiano, a qual teria forjado uma *Nación cultural* alternativa à *Nación Mestiza*. Também na Costa do Atlântico, é possível pensar essas experiências, assim irei expor o caso do arquipélago de San Andrés, Providência e Catarina. O arquipélago apresenta quadro contrastivo de pertencimento etnicorracial e cultural, razão pela qual tem sido alvo do projeto estatal de homogeneização linguística, racial e religiosa desde o século XIX.

Antes disso, porém cabe explorar um pouco mais os aspectos do ideário republicano na Colômbia. Ainda nos servindo da contribuição de Mosquera Rosero-Labbé (2009), a autora alerta seus leitores para o fato de que nos últimos anos, a comunidade acadêmica tem renovado as interpretações sobre a formação do Estado na pós-independência. Um dos pontos em comum e de intercruzamento nessas interpretações, tem sido o lugar que a narrativa histórica outorgou aos povos, grupos sociais e pessoas no modelo de cidadania republicana. Esta perspectiva procura deslocar o olhar sobre as narrativas da gênese do Estado moderno, reduzidas aos processos sociais e políticos, para abarcar também o papel dos setores populares e grupos subalternos.

Por esse caminho se intercalam questões relevantes, tais como a violência simbólica exercida pelo Estado. Esse é um ponto levantado pela autora, a partir da abordagem filosófica de Cristina Rojas acerca da violência na Colômbia para além dos conflitos e guerras. A filósofa destaca as formas de produção e formação de identidades raciais, de gênero, classe social e regional no momento de imaginar a Nação, ou seja, a violência simbólica expressa na forma de nomear, interpretar e qualificar.

Nesse escopo podemos analisar a definição de cidadão norteadada pelo Estado colombiano, através de outras figuras da exposição “Palabras que nos cambiaron: Lenguaje y poder em la Independencia”:

Figura 2 "Quienes son ciudadanos"

Figura 3 "Buen Ciudadano"

Nas figuras estão presentes na definição de cidadão valores cívicos e políticos numa estreita relação entre honra, virtude e dignidade. Os detentores desses valores são homens, casados, maiores de idade, alfabetizados, trabalhadores e proprietários de algum imóvel. Esses valores tornam-se mais explícitos na Constituição do Departamento de Cundinamarca (1811) que indica quem não é um cidadão. Sabe-se que para sanar alguns déficits de cidadania, como o analfabetismo, eram concedidos prazos de reabilitação perante o poder público.

Ficaram de fora dessa cidadania, mulheres e escravos. Em relação a esses últimos, nota-se que a condição de escravo, talvez tenha sido um substitutivo para o quesito racial. Uma vez que a ausência do quesito racial nas Constituições não significou ausência do debate político sobre raça, provavelmente já vista como uma “divisão perigosa” como defendem Fry *et al* (2007). Mas, cabe perguntar para quem seria mais perigosa?

Ou ainda refletir sobre a noção de que “Todos tem Direitos Iguais na República Democrática” apoia-se em ideais republicanos não fomentadores de processos de racialização contemporâneos ou de épocas passadas, mas até que ponto? Esse é um questionamento que cabe na lógica da manutenção e reprodução de uma ordem social herdada pelo Estado. Essa lógica de um “Estado forjador de alteridades” como indica Segato (2007) ou do papel do Estado nacional na institucionalização da diferença étnica como processos de construção de nação e raça, merecem mais atenção pela desafiadora intersecção entre nação, raça e cultura como sugerem os autores citados. Essa intersecção transparece na conservação das hierarquias sociais, tanto no processo de transição quanto posteriormente, de sociedades monárquicas em que os sujeitos eram vassalos do rei para sociedades republicanas, onde esses mesmos sujeitos deveriam ser alçados à condição de cidadãos.

As hierarquias sociais não ruíram com o novo regime, mas se sustentaram na pirâmide das relações entre ex-colônia e metrópole. Entre 1810 e 1814, ainda no período das guerras de independência, formaram-se assembléias constituintes que ficaram conhecidas como Cortes de Cádiz. Dessas assembléias participavam representantes das províncias espanholas e americanas representativos dos grupos liberal, conservadores e burguesia. A pauta política ia desde questões militares até a promulgação de decretos sobre soberania nacional, igualdade de direitos e liberdades.

Nesse contexto, também regulador da nova ordem social, foram gestadas leis que inspiraram diversas constituições, bem como o encaminhamento de uma cidadania que teria como pré-requisito um pacto de silêncio frente à raça dos descendentes de africanos, Mosquera Rosero-Labbé (2009)). Essa era uma condição prevista num acordo formal de igualdade política na representatividade dos legisladores espanhóis e americanos. Porém, a representação da sociedade americana, racialmente heterogênea, constituía-se num entrave à perspectiva de nação almejada. Assim, em nome da harmonia e homogeneidade social, firmaram-se acordos de uma representação crioula e indígena, deixando em compasso de espera o segmento negro.

Porém, ainda restava a figura do mestiço posta nas discussões sobre a cidadania dos pardos, os quais pela sua presença numérica e tendência de fidelidade à Espanha poderiam constituir-se em entraves na formação da nação. As controvérsias faziam os deputados americanos, membros das elites criollas, pensarem em mecanismos de negociação como, por exemplo, os pardos poderem eleger, mas não serem eleitos.

Isso também levou a discussões sobre que definição de nacionalidade seria adotada: uma que priorizasse à origem racial ou outra que privilegiasse o nascimento e patriotismo. Internamente, isso ecoou entre os negros livres, pardos e mulatos como demandas de reconhecimento a uma cidadania cega à raça e, fiel aos princípios liberais republicanos. Nos diferentes contextos locais eclodiram reivindicações de participação política de acordo com o ideário presente no imaginário social.

Em algumas situações e lugares, à exemplo de Cartagena, foi possível alianças entre criollos e pardos na mesma intenção, porém em outras os mestiços de forma geral, empreenderam ações individuais baseadas no mérito como forma de assegurar um lugar social. Para tanto fizeram uso de relações pessoais, clientelistas que objetivavam flexibilizar ações que obstaculizavam uma pretensa cidadania, através de mecanismos como restrições de acesso educacional ou criminalização dos sujeitos.

As imagens demonstram o paradoxo das demandas por direitos dos descendentes de africanos em geral em um contexto de publicização dos ideais republicanos. Essas demandas se materializaram em petições, reivindicações e outras formas de lutas por uma cidadania que surgia da adesão a um projeto societário. Esse projeto incorreu na conciliação de interesses dos grupos dominantes; na projeção de uma sociedade em desacordo com a realidade social vigente e os valores sociais até então cultivados.

Figura 4 "Personas de todas las Clases y Colores"

A inconsistência social e política produzida por esse modelo acarretou ambiguidades, exclusões e limitações que se impuseram de forma contundente sobre a população negra em geral, conforme busco demonstrar a seguir com o caso do arquipélago de San Andrés

1.4 San Andrés: da *colombianización* ao movimento *raizal*

Não só geograficamente, mas também por padrões culturais, o arquipélago de San Andrés, Providencia e Santa Catalina está mais próximo das ilhas caribenhas e comunidades anglófonas da Jamaica, Costa Rica e Ilhas Cayman do que em relação à costa colombiana (800 km). Localizado estrategicamente na Costa do Oceano Atlântico, mais precisamente na região conhecida como Caribe ocidental, o arquipélago possui uma relação histórica de proximidade e distância com o Estado colombiano.

Para começar o mito de origem remonta ao século XVII, via presença sucessiva de colonos ingleses e espanhóis. No século XVIII o processo colonizador continua com outra leva de europeus, dessa vez escocesa e irlandesa, além de colonos vindos da Jamaica ou Trinidad Tobago, por exemplo. Nesse momento, as plantações coloniais de algodão e tabaco em parte do arquipélago, são o destino de africanos escravizados de varias etnias.

No Período Colonial o arquipélago não despertou o interesse imediato da coroa espanhola, afinal eram apenas três ilhas rochosas e bancos de areia sem nenhuma aparente riqueza. Contudo, para os piratas ingleses as ilhas ofereciam pontos estratégicos no mar do Caribe. Por esse motivo, espanhóis e ingleses passaram a rivalizar-se na disputa pelo controle do arquipélago. A partir do século XVIII, a agricultura motivou a ocupação em caráter permanente de colonos europeus, em sua maioria ingleses. Também nesse período, por meio de tratados territoriais, o arquipélago foi incorporado ao reino de Nueva Granada (1803) e convertido oficialmente como parte da república colombiana em 1822.

Como adverte Guevara (2009) a anexação territorial não significou uma relação política ou de qualquer natureza com o Estado colombiano. Os laços que foram fortalecidos foram os vínculos históricos, políticos, econômicos e sociais com outros povos do Caribe. Na maior parte do século XIX, os descendentes dos colonos europeus e dos africanos desenvolveram uma cultura de acentuados traços caribenhos, além do fortalecimento de redes de parentesco e relações comerciais naquela região. O cimento nesse quadro relacional foi dado pela chegada ao arquipélago, em 1845, dos missionários da igreja Batista estadunidense.

A bíblia foi instrumento de conversão religiosa e educacional, por meio do ensino e propagação dos valores cristãos contrários ao escravismo, bem como da alfabetização e aprendizado da língua inglesa. Esse foi um sólo fértil para as mudanças sociais que ocorreram com abolição da escravidão em 1853 e a consequente influência sobre a economia local. A monocultura do algodão e tabaco deu lugar ao plantio e comércio de coco para os Estados Unidos, chegando a ser responsável por metade do abastecimento desse mercado consumidor. Além disso, os agora ex-escravos passaram a condição de camponeses e comerciantes dessa mercadoria.

Em 1886 a república colombiana, através dos preceitos constitucionais pelos quais a nação deveria consolidar-se pela homogeneização social, deu início a uma política integracionista que ficou conhecida como *colombianización*. Essa política tinha como pilares básicos a identificação com a língua espanhola e o catolicismo como religião oficial em todo o território, inclusive no arquipélago de San Andres, Providencia e Santa Catalina.

A *colombianización* do arquipélago afetou principalmente San Andres em dois momentos distintos. Já no século XX, em 1921 missionários católicos da ordem Capuchinho instalaram-se na ilha. Ali, fundaram escolas católicas onde o aprendizado do catolicismo e do espanhol eram obrigatórios. O processo de escolarização veio acompanhado de outras medidas de imposição e censura ao protestantismo local: proibição de falar inglês nas salas de aula; estudantes de escolas protestantes não podiam participar de comemorações ou desfiles cívicos, além de terem negados os pedidos para bolsas de estudo em nível superior.

No seu artigo sobre as memórias da *colombianización* Guevara (2009) faz uso de fontes documentais e entrevistas para relatar experiências de “trauma cultural” e “forte conteúdo simbólico” vivenciado pelos habitantes da ilha. Um desses relatos diz respeito à queima de bíblias protestantes realizada por monjas capuchinhas durante uma aula de estudos bíblicos em 1928. Além dos protestos gerados, o fato foi registrado na memória local como gerador de uma maldição divina que se abateu sobre a ilha. Alguns dias depois, as palmas de coco começaram a morrer, afetando aproximadamente 90% da produção.

Também faz parte de memórias e narrativas o ano de 1953, quando ocorreu o segundo momento da política de *colombianización*. Dessa vez, foi uma medida de caráter econômico denominada “Puerto Libre”, ao qual estimulou o comércio de artigos estrangeiros a preços baixos, abrindo assim caminho para atividades econômicas ligadas ao turismo, serviços e

transportes. Isso significou o enfraquecimento gradual e perda da autonomia econômica proporcionada pelas atividades da pesca e agricultura. Outro fator de agravo foi que conjuntamente à política do “Puerto Libre” houve um fluxo migratório de colombianos e estrangeiros para San Andres.

Eles vieram para ocupar os cargos no serviço público, incluindo o aeroporto em construção, e também como proprietários dos negócios em expansão na ilha. Para se ter uma idéia do impacto, naquela época San Andres possuía, aproximadamente, 10 mil habitantes, com o fluxo migratório chegaram a 60.000 pessoas, o que acarretou um dos problemas atuais: a super-população distribuída nos 26 km² da ilha. Na esteira da densidade populacional vieram a degradação ambiental, desemprego e urbanização descontrolada. Contemporaneamente, segundo o censo de 2005 estima-se em 65.627 habitantes, sendo em menor número aqueles representativos da população autóctone.

Essa população autóctone são os *Raizales*. Na definição governamental²² eles são “el grupo étnico raizal” que se constitui “por los nativos ancestrales del archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina”. Além disso, “su carácter insular, costumbres, prácticas religiosas y su lengua hacen de esta etnia, un grupo claramente diferenciado del resto de la sociedad nacional.” Esta definição veio no bojo da aproximação estatal contemporânea: a Constituição Federal de 1991 e a Ley 70 de 1993. Esses marcos legais vieram compor um Estado pluriétnico e multicultural e promotor de uma “ciudadanía diferenciada étnico-racial-negra”

Em San Andres, tanto a atuação do Estado quanto o modelo de cidadania em curso não tem sido capazes de responder e/ou reparar os efeitos da prática política desenhada desde o século XIX que, por consecuencia e em decorrência de discurso político das organizações acabaram por formar o movimento Raizal, em que é observável as críticas a determinadas políticas públicas implantadas contemporaneamente. Um exemplo, é o Plano de Ordenamento Territorial (POT) em que seus dirigentes alegam que foi concebido sem a participação popular, tornando-se o que chamam de “um sistema de justicia colonial del gobierno

²² Documento “Política Pública Departamental para Investigar, Reconocer y Garantizar los Derechos de la Comunidad Negra Afrocolombiana del Departamento del Valle del Cauca” – Secretaría de Asuntos Etnicos del Valle del Cauca – Junio 2010.

colombiano”²³. Por esse plano estaria ocorrendo, à revelia dos raizales, a desapropriação de terras ancestrais em favor dos interesses da indústria do turismo e concentração de terras na mãos de particulares.

A situação acima descrita pode ser interpretada na análise de Mosquera Rosero-Labbé (2009) em que a autora sustenta que é preciso desenquadrar essa cidadania do marco exclusivo do código estatal para dar uma margem maior a um código societário, só assim a cidadania vai ser antes de tudo uma expressão da sociedade. Esse deslocamento da cidadania, trata-se no meu entender, de um empoderamento e articulação política dos sujeitos capazes de influenciar eficazmente as ações do Estado.

Obviamente, que empoderamento e articulação política constituem um processo complexo, gradual e requer como critério, alto potencial de mobilização. Além disso, é preciso decidir que conteúdo político será mobilizado e como. Na experiência raizal esse conteúdo tem sido uma identidade étnica, deflagrada pelas fronteiras da língua e da religião. Esse aporte vem sendo construído e acionado desde o momento em que se intensificou a relação Estado colombiano-comunidade raizal. Inicialmente, a reivindicação maior era contra a “aniquilación de la diferencia” impetrada pela via do cerceamento linguístico e religioso, Guevara (2009). No estágio atual, ocorre uma demanda por um “autogobierno”, uma autonomia de gestão administrativa e reconhecimento dos chamados “direitos ancestrais”.

Esses direitos vão desde uma proposta de etnoeducação que atenda à realidade sociolinguística até a defesa territorial frente à legislação governamental de impostos e aquisição de terras na ilha. Em relação ao movimento raizal é preciso explicitar que esse surge não só como reflexo da relação Estado-sociedade, como também das tensões e contradições internas ao contexto local. O centro desses conflitos e contradições diz respeito à filiação identitária dos sujeitos como descendentes de ingleses ou africanos. Esse tema é bem explorado por Gonzalez (2009) e Guevara (2009) que dedicam parte de suas análises a revelar significados e consequências desse processo identitário.

²³ Fonte: Centro de Medios Independientes de Colombia – Artigo “El Pueblo Raizal sufre um genocidio total orquestrado por El Estado y Gobierno Colombiano.”

Ainda, tomando emprestadas as considerações de Gonzáles a atenção se volta para os moradores das ilhas de Providencia e Santa Catalina em que juntas possuem 18 km² e 4.927 habitantes. Segundo dados do Departamento Administrativo Nacional de Estatística (DANE), em 2005 a população do arquipélago compunha-se de “42.91% de mestizos e alvos, 0.1% de ameríndios ou indígenas e o 0,15% de gitanos”. Essa maioria mestiça é vislumbrada nas categorias étnicas de “negros” e “menos negros”, correspondendo respectivamente, em termos de grupo social, aos “the others” ou “clase baja” e “los high-class”. Também há uma distinção em termos de localização geográfica. Os “negros” habitam a parte da ilha de Providencia conhecida como Casa Baja e sudoeste, locais onde se fixaram os escravos africanos no período colonial.

As classificações de raça/cor e grupo social operam em ligação direta com a descendência assumida: africana ou européia, a qual é percebida como exemplar de um tipo de “*mentalidad*” associada aos primeiros povoadores e herdada geracionalmente. Os primeiros são vistos como aqueles de “color oscuro de los esclavos africanos”; falantes do “creole”, um inglês menos culto, característico dos pescadores e agricultores. Também recai sobre os “negros” uma valorização moral depreciativa pela ausência de “buena educacion” que se reflete, inclusive, na vivência religiosa como exposto na narrativa “los Bautistas de Casa Baja tienen otra forma de adoración. O sea, ellos se mueven mucho y saltan y gritan y aplauden, eso es como fanática, en cambio nosotros cantamos serios, normales; es diferente, Gonzales (2009).

Já os “menos negros” são associados com a riqueza, pois possuem terras onde os da “clase baja” trabalham. São descritos como de “color claro y las facciones blancas y finas” com “educación y buenas maneras”. Não falam o “creole”, mas um inglês “adecuadamente hablado” que repercute nos cultos religiosos fervorosos de um mundo associado ao “virtuoso estilo de vida inglés”. Essa trama de tensões sociorraciais tem um viés explicativo na “permanência de quase um século das hierarquias fixadas no discurso hegemônico de nação proposto pelo Estado na Constituição de 1886, onde o branco foi glorificado e o negro menosprezado”, Gonzalez (idem).

Um fato que ilustra o ponto de vista da autora aparece na eleição de um membro da “classe baja” para ocupar um cargo público na ilha. Ele surgiu nos anos 90 com um discurso alicerçado no argumento da marginalização histórica do seu grupo e reivindicando o exercício do “poder negro”. Esse homem - pastor batista, advogado, educado fora de Providencia - mobilizou o capital racial de forma a trazê-lo do cotidiano para a cena política local. Obteve êxito naquela eleição, porém não se reelegeu. Segundo, as narrativas dos sujeitos ouvidos por Gonzalez em 2001, essa eleição trouxe, pela primeira vez, a presença de “gente negra” na “alcadia”, bem como proporcionou a emergência do grupo político “Prorrescate” apoiado pela maioria negra e membros da igreja batista da “clase baja”.

Como efeito mais abrangente, a racialização ou polarização racial provocou uma desnaturalização de discursos e práticas, expressa na maneira como os grupos se viam e teciam suas relações. Nesse foco estavam entrelaçadas as concepções sobre descendência, história e memória da escravidão e do colonialismo. Efeito semelhante ocorreu em San Andrés com o surgimento do movimento raizal, composto por organizações como o Archipelago Movement for Ethnic Native Self Determination (AMEN-SD).

Na leitura de Guevara (2009) destaca-se a secularidade do movimento raizal, também migrando dos púlpitos das igrejas batistas para as ruas de San Andrés. Algo a considerar é que aparentemente, o conteúdo político mobilizado pelo movimento foi à polarização entre “raizal” e “não raizal”. As contradições intragrupos aparecem como fruto da ação desses “the others”, aqui representados nos colombianos vindos do continente e estrangeiros. Sobre estes recaem as acusações de discriminação racial por não contratarem a população local para trabalhar nos hotéis, restaurantes e outros postos de trabalho criados pelo turismo.

A não contratação de trabalhadores raizais encontra aporte no imaginário social que os concebe como “gente perezosa” algo que pode ser traduzido como “gente preguiçosa”. Essa expressão encontra uma similaridade com a ênfase pejorativa e preconceituosa no Brasil para a “preguiça baiana”. Já para os raizais os problemas sociais decorrentes de condutas desviantes, como por exemplo prostituição e tráfico de drogas, ocorrem pela influência negativa sobre os costumes locais trazida pelos não raizais.

Enfim, o caso do arquipélago de San Andrés, Providencia e Santa Catalina possibilita uma porta aberta para as tensões sociais decorrentes de estruturas viciadas de relações sociais, poder e hierarquias.

No próximo capítulo, essa porta dará passagem as formas de pensar e implicações políticas entre multiculturalismo e políticas de reconhecimento nos casos brasileiro e colombiano.

CAPÍTULO 2

O PROJETO REPUBLICANO DE BAIXO PARA CIMA: MULTICULTURALISMO, RECONHECIMENTO E JUSTIÇA SOCIAL.

Multiculturalismo, reconhecimento e justiça social são termos analiticamente desafiadores, tanto pelas diferentes possibilidades semânticas que carregam quanto pelos sentidos políticos associados aos contextos em que são empregados. Essa é uma relação explicável pela tensão gerada da migração destes termos da esfera política em que foram engendrados – como parte do ideário político liberal; bandeira de luta de movimentos sociais em defesa das chamadas “minorias” e desdobramentos dos direitos humanos – até serem incorporados ao campo dos estudos culturais, ciências sociais e teoria crítica filosófica em que vem sendo ressignificados à luz de emergentes problemáticas.

Outro desafio que se coloca na fronteira entre o debate científico e o uso político, é saber em que ângulo de reflexão e ação recai o enfoque. Estou chamando de ângulo de reflexão e ação, o direcionamento entre uma leitura de “cima para baixo” e a contramão desta, o que vem de “baixo para cima”. Essa é uma tentativa metafórica de pensar as relações entre Estado e sociedade, a partir de determinados atores sociais: o próprio Estado através das políticas públicas que lhe são demandadas por setores da sociedade; os intelectuais e ativistas que se debruçam na problematização teórico-política do multiculturalismo e seus corolários.

Igualmente, deve ficar evidente a postura que se adota ao perceber os debates e embates em torno do tema, um processo que não quer ficar encapsulado no terreno do inevitável, naquilo que está posto e sobre o qual não cabe maiores inferências. Explico: não quero ceder ao tratamento, por vezes dispensado a temas como a globalização e/ou o multiculturalismo, enquadrado naquilo que se diz na minha terra “uma briga de cachorro grande, onde cusco (cão de menor porte) não se mete.”

Pelo contrário, “os de baixo” como já dito pelo geógrafo Milton Santos (1926-2001)²⁴ “tem voz” e aqui não vai uma perspectiva de inversão de papéis pura e simples, mas de

²⁴ Para detalhes da vida e obra de Milton Santos acessar: <http://miltonsantos.com.br/site/>

evidenciar atores políticos cujas ações e discursos também engendram a problemática que envolve multiculturalismo, cidadania e justiça social. Por conta disso, a seguir travo um diálogo entre autores que fazem abordagens que vão da subjetivação à politização do multiculturalismo. Nesse diálogo exploro as continuidades e descontinuidades que intelectuais de diferentes contextos transnacionais produzem na sua reflexão.

2.1 Multiculturalismo: que reconhecimento é esse? Que cidadania é essa?

As nossas vidas, as nossas culturas, são compostas por muitas histórias sobrepostas. (Chimamanda Adichie).

Na frase acima a escritora nigeriana Chimamanda Adichie sugere a pluralidade de experiências constitutivas de uma identidade. Pode ser a identidade de gênero, pois é a reflexão de uma mulher. Mas, também pode ser interpretada por um viés de uma construção de uma identidade nacional: uma nigeriana que se coloca como tal. É uma mulher africana vista numa ótica que pode englobá-la dessa forma. É uma história de vida entre outras histórias de vida possíveis. É o reflexo de uma expressão cultural, no meio daquilo que se convencionou chamar de diversidade de culturas.

Essa trama entre o particular e o universal; entre identidade(s), cultura(s) e história(s) é parte constitutiva das reflexões sobre multiculturalismo e seus desdobramentos porquanto anseio de reconhecimento seja de direitos individuais e/ou coletivos, de uma cidadania almejada e/ou a ser construída no contexto de Estados democráticos. Nesse processo que repercute e se desenvolve aqui no Brasil, na América Latina, Norte da África, Estados Unidos, Europa ou qualquer parte do mundo onde esteja em jogo aquilo que a escritora nomeou como “O perigo de uma História Única.”

Tomando como fio condutor essa reflexão para encadeá-la com a de outros autores, é possível vislumbrar que ela começa pela experiência dela em ter sido na infância uma leitora e escritora precoce de uma história única. Chimamanda relatou durante palestra proferida em 2009 na universidade de Oxford²⁵ que a literatura britânica e norte-americana foi sua janela

²⁵Vídeo e transcrição da palestra disponível em http://www.ted.com/talks/lang/por_pt/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story.html

para olhar o mundo. Assim, personagens brancos e de olhos azuis, que brincavam na neve, comiam maçãs e falavam sobre a chegada do sol, foram sua referência de vida e cultura.

Essa referência não refletia sua realidade, aonde nas palavras dela, as pessoas eram cor de chocolate, comiam mangas e nunca falavam sobre o tempo, pois não era necessário. Ainda assim, no seu imaginário parecia não haver contradição entre a história contada e a vivenciada. Isso só se modificou quando tomou contato com a literatura africana e se reconheceu como personagem de outras possibilidades de vida e cultura. Esse reconhecimento, ao longo da sua vida como escritora, veio carregado de outros reconhecimentos relativos às diferenças entre povos e países, a noção de dignidade humana, e as consequências dos estereótipos.

Na reflexão proposta por Chamamanda há uma relação intrínseca entre a construção de uma história única e o poder de nomear e produzir significados. Existem histórias únicas construídas sobre sujeitos, povos, países ou continentes, por exemplo, os discursos hegemônicos sobre a democracia racial brasileira, ou ainda, a África como palco atemporal do trágico e/ou do exótico. Por isso, segundo ela, falar de história única é falar de poder. É questionar o quê/quem faz certas histórias serem privilegiadas e outras negligenciadas; aquilo que rouba a dignidade humana dos sujeitos e torna difícil o reconhecimento da humanidade universal, a exemplo da ideologia racista que em última instância nega a humanidade do outro.

Esse ponto de vista trazido por ela insere-se na dimensão da teoria do reconhecimento e multiculturalismo desenvolvida por Charles Taylor e Axel Honneth. De forma geral, encontramos nesses autores uma articulação conceitual em que sujeitos ou grupos sociais demandam na esfera privada ou na esfera pública o reconhecimento de sua dignidade humana, do seu pertencimento identitário. Antes de entender que reconhecimento é esse, cabe pensar no que estamos entendendo por dignidade humana e identidade na visão teórica dos autores.

Nas palavras de Santos (2008), especialmente, Taylor nos traz um modelo procedimental em que a dignidade resume-se aos direitos individuais, no tratamento igualitário em que estado e sociedade convergem para a efetiva garantia desses direitos. Já a identidade surge como uma construção social, dialógica e que, portanto requer um reconhecimento público, uma confirmação do outro. A ausência dessa confirmação na esfera íntima ou do tratamento igualitário na esfera pública ferem a dignidade humana e podem se constituir em ofensa ou

mesmo injustiça social. Isso porque, o conceito de dignidade humana inspira-se na superação das hierarquias sociais impostas em regimes não democráticos para a composição da unicidade e humanidade dos sujeitos como parte/fundamento básico de Estados liberais democráticos. Sendo assim, a todos os cidadãos deveria estar assegurado o respeito, a valorização de suas especificidades culturais nas sociedades democráticas, pois isso diz respeito às condições básicas da chamada “vida boa”, o que no campo da ética se define como a vida feliz e justa vivida por todos os homens livres, Santos (2008).

Essa é a face de um multiculturalismo berço das políticas culturais com foco nas diferenças e na premissa de fortalecimento dos elos democráticos, a partir de uma cidadania que independente de contextos e significados atribuídos possa ser estendida a todos os cidadãos. Entende-se assim, que contemporaneamente, a democracia introduziu a política do reconhecimento igualitário para os movimentos sociais protagonizados por mulheres, negros, homossexuais onde o não reconhecimento assemelha-se a uma forma de opressão.

Obviamente, que essa assertiva guarda tensões entre direitos individuais e coletivos; entre a ótica do universal e do específico; entre identidades com base em etnia, raça/cor, religião, sexualidade e a homogeneidade da identidade nacional, por exemplo. Essas tensões estão alocadas principalmente na esfera pública e constituem o ponto central das políticas de reconhecimento. Mas, creio que não se deve deduzir que a origem dessas tensões esteja *a priori* na esfera pública. Elas são precedidas pelo cotidiano vivido dos sujeitos, na esfera da interação social e guardam estrita relação com a dimensão pública/institucional onde se tornam mais visíveis.

Trazendo essa hipótese para o cenário das relações raciais no Brasil, não seriam as políticas de promoção da igualdade racial – para usar o termo em curso - que deflagrariam um conflito no tecido social, supostamente inexistente até então, mas a perpetuação de um sistema de exclusão e discriminação com base nos marcadores sociais da diferença como a cor da pele, que antes de violar direitos coletivos começa por atingir direitos individuais, ou se preferirmos, no terreno das subjetividades aspectos como auto-estima e respeito.

Na confluência do pensamento filosófico entre Suelly Carneiro e Gislene Aparecida dos Santos resulta uma análise que evidencia minha afirmação anterior. Em 2000, quando ainda ensaiavam-se os primeiros debates sobre políticas públicas direcionadas à população negra, Carneiro fez interessantes reflexões sobre os efeitos do racismo na subjetividade e na

concretude das relações sociais:

É evidente, tanto que todas as organizações negras têm preocupação fundamental com o problema da auto-estima. Nós, negros, há quase quinhentos anos escutamos que somos inferiores, imperfeitos, feios, que não somos inteligentes e que temos uma humanidade incompleta. Não acredito que qualquer povo bombardeado durante quinhentos anos por esse tipo de ideologia possa desenvolver uma auto-estima positiva. Reverter isso é justamente o esforço que os movimentos e organizações negras vem fazendo, mas acima de tudo, isso tem de ser objeto de políticas públicas e de uma contra-ideologia nos meios de comunicação, bem como de uma revisão profunda no nosso sistema de educação.

Na verdade, só adquirimos condição humana a partir de 1888, quando deixamos de ser escravos – a condição de objeto produz seqüelas profundas e demanda muito tempo para resgatar a auto-estima, com uma experiência traumática. [...] A “genialidade” do racismo brasileiro reside exatamente nisso [atuar de maneira forte e prejudicial e, ao mesmo tempo permanecer “escondido”]. Aqui se produziu a forma mais sofisticada e perversa de racismo que existe no mundo, porque nosso ordenamento jurídico assegurou uma igualdade formal, que dá a todos uma suposta igualdade de direitos e oportunidades, e liberou a sociedade para discriminar impunemente. Até 1951, por exemplo, o racismo não era nem sequer contravenção penal. [...]

Essa nossa situação de igualdade formal aprofundou a visão de inferioridade natural do negro, porque, se você tem uma situação onde supostamente há uma igualdade – pelo menos no plano legal –, então, se os negros vivem pior, se são desgraçados, miseráveis, pobres e analfabetos, é porque devem isso às suas próprias características. E isso denuncia o desprezo absoluto que a sociedade brasileira tem pelo negro. O negro não chega a ser objeto de ódio dessa sociedade, é apenas objeto de desprezo. (CARNEIRO, 2000, p.25-26)

As dicotomias expressas em condição humana/condição objeto, igualdade formal/discriminação racial e auto-estima/desprezo configuram as experiências de ser negro no Brasil como processos que fluem em diferentes níveis: do psicológico ao sociológico; do sujeito ao coletivo; do projeto de vida individual ao projeto político do grupo social de pertencimento, bem como apresentam uma transversalidade que contraria a ideia de que essas experiências ocorram de forma isolada ou restrita a uma dimensão dos níveis citados anteriormente.

Quando Carneiro discorre sobre o bombardeio à autoestima negra, ela aponta para um nível dos efeitos do racismo que atinge os sujeitos na sua individualidade, na sua autopercepção e conseqüentemente na sua formação identitária. Se o entendimento fosse que bastaria atuar no mesmo nível para reverter ou minimizar as conseqüências, então seria o caso de relegar esses efeitos ao nível individual e de enxergar essa autoestima abalada como um problema psicossocial, de alguns “negros mal resolvidos”, “que não se aceitam”, como por vezes é colocado pelo senso comum.

Porém, se, no entanto houver uma leitura da fluidez e transversalidade do fenômeno, entenderemos porque a autora indica o campo das políticas públicas como outro nível de inferência para atuar no propósito de uma medida prática.

Esse segundo entendimento vai ao encontro da proposta de Honnet, discutida em Santos (2008), em que a autoconsciência de um indivíduo depende da experiência de reconhecimento social. Em extensão a essa proposta Honnet vai apresentar três sentidos para a noção de reconhecimento, sendo que a cada um corresponde uma negação de direitos. Assim, no exemplo da autoestima, a negação está na “depreciação do valor social que não permite aos sujeitos obter a estima social”.

Nessa etapa o reconhecimento se daria no formato da solidariedade expressa em mecanismos valorativos de habilidades e estilo de vida. Trazendo isso para uma proposta de política pública no caso brasileiro, eu citaria a Lei 10639/03 que ao focar o ensino da história e cultura africana e afro-brasileira permite o diálogo com uma ideia de reconhecimento na educação que se contrapõe a estereótipos, preconceitos ou visões reducionistas que afetam o alunado negro. Abaixo, excerto do parecer sobre a Lei, elaborado pela professora Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, no qual se encontram elementos para essa reflexão:

Destina-se, o parecer, aos administradores dos sistemas de ensino, de mantenedoras de estabelecimentos de ensino, aos estabelecimentos de ensino, seus professores e a todos implicados na elaboração, execução, avaliação de programas de interesse educacional, de planos institucionais, pedagógicos e de ensino. Destina-se, também, às famílias dos estudantes, a eles próprios e a todos os cidadãos comprometidos com a educação dos brasileiros, para nele buscarem orientações, quando pretenderem dialogar com os sistemas de ensino, escolas e educadores, no que diz respeito às relações étnico-raciais, ao reconhecimento e valorização da história e cultura dos afro-brasileiros, à diversidade da nação brasileira, ao igual direito à educação de qualidade, isto é, não apenas direito de estudo, mas também à formação para a cidadania, responsável pela construção de uma sociedade justa e democrática. (SILVA, 2010).

O parecer evidencia uma correlação entre reconhecimento/igual direito à educação/cidadania. Esse encadeamento de ideias é ilustrativo de outra etapa do pensamento de Honnet: a negação de direitos e exclusão social - ou talvez a inclusão social em dimensões pré-determinadas como a ideia do lugar social do negro na sociedade brasileira. Entende-se, por essa via que a ausência de um tratamento valorativo no currículo escolar, que contemple a diversidade sociocultural viola não só o princípio de acesso a uma educação de qualidade, mas também compromete a cidadania de toda uma coletividade.

Nessa abordagem caberia o reconhecimento legal como mecanismos promotores da dignidade plena, da legitimação dos sujeitos como portadores de direitos. Retomando a exemplificação via políticas públicas me detenho na política de reserva de vagas no ensino superior como esse mecanismo de reconhecimento legal:

Na medida em que há um discurso por meio do qual se elabora um reconhecimento errôneo do negro (ou nega-lhe o reconhecimento dos seus valores e dignidades humanas, impondo uma imagem negativa e distorcida de si mesmo), a elaboração de um contradiscurso, em que se resgatem e se exibam as marcas e traços de positividade associadas ao “ser negro” e à identidade negra, é essencial como forma de efetivação dos princípios de dignidade que marcam as sociedades modernas. (SANTOS, 2008, p.106)

Na análise de Santos (2008), desenvolvida em sua tese de livre docência, estão presentes o discurso e o contradiscurso que emergem das posições favoráveis e contrárias às cotas, bem como os sentidos que essas adquirem para os universitários que ingressam na universidade na condição de cotistas. É interessante reter a apreciação que a autora faz das políticas de cotas, com base na posição de seus entrevistados, como um complexo processo de fortalecimento e reconhecimento identitário em que está em jogo o “ser negro”.

Nesse jogo cabem interpretações que remetem ao “negro autêntico” essencializado num ideal de identidade e “sujeito político” como parte integrante de um projeto político de inclusão social da população negra. Nessa trama de sentidos a política de cotas se apresenta como um programa político multiculturalista na perspectiva de Taylor para quem o discurso do reconhecimento se apresenta como “pautado em valores éticos e na definição do bem comum e de boa vida” e como ressalta Santos (2008), ancorada em dois níveis: a esfera íntima, onde a formação identitária é parte de um diálogo e luta constantes com o outro. Aqui ele se encontra com Honnet que dialoga em termos de etapas e formas de reconhecimento.

A tese consiste no fato de a nossa identidade ser formada, em parte, pela existência ou inexistência de reconhecimento e, muitas vezes, pelo reconhecimento incorreto dos outros, podendo uma pessoa ou grupo de pessoas serem realmente prejudicadas, serem alvo de uma verdadeira distorção, se aqueles que os rodeiam refletirem uma imagem limitativa, de inferioridade ou de desprezo por eles mesmos. (TAYLOR, 1994, p.55) .

Esse é um multiculturalismo próximo que atende à subjetividade do sujeito: autoestima, valorização pessoal, respeito. Isso deveria bastar como pilar de garantia de direitos individuais e coletivos, porém é apenas um patamar para se pensar a dignidade humana. Minha convicção nesse sentido emerge do pensar uma dignidade ampliada para os direitos coletivos. Nessa travessia sujeito/grupo social estão os casos concretos que envolvem as comunidades negras.

Nas pesquisas para fins acadêmicos ou técnicos – relatórios antropológicos para regularização fundiária - realizados junto à comunidades quilombolas não raras vezes me deparei com relatos individuais de preconceito e discriminação racial. Em muitos desses relatos havia uma carga emocional de dor, constrangimento e humilhação marcantes de trajetórias e histórias de vida. A superação desses sentimentos parecia ter lugar na expectativa de conquista de direitos, por vezes negados anteriormente, mas que encontrava na ordem legal uma porta de acesso e efetivação.

No Quilombo da Anastacia/RS, por exemplo, um dos interlocutores disse certa vez que ao ouvir falar pela primeira vez que uma comunidade quilombola havia garantido seus direitos sobre a terra que ocupavam, exclamou para pessoas que duvidavam do ocorrido: “Viu, como negro tem direito!”. Esse mesmo sujeito, contava que desde criança não entendia o porquê das condições desiguais de vida entre brancos e negros, pois segundo ele, dizia: “Se branco tem direito porque negro não tem?”, “Se branco tem terra porque negro não tem?”

Outro caso também vem de uma situação vivenciada em campo, que retrata a busca por um reconhecimento pessoal e coletivo. Entre 2006-2007 realizou-se uma elaboração de um relatório antropológico para reconhecimento da comunidade quilombola Chácara das Rosas/RS. Eles são um grupo familiar negro composto, até aquele momento, por quinze núcleos familiares residentes em área urbana de 3.619 m² obtida por herança do casal Rosa e João Genelício, os quais possuíam vínculos de parentesco e laços territoriais com antepassados diretos que foram cativos de famílias de proprietários rurais da região.

Esse casal estabeleceu-se no local nos anos quarenta do século XX quando essa era ainda uma região de atividades rurais e agrícolas, tanto que o nome “Rosas” refere-se tanto a fundadora da Chácara quanto à atividade de venda de rosas, assim como legumes e verduras para o entorno. Na atualidade o território da comunidade quilombola está situado em uma área de crescente valorização imobiliária.

Destacam-se uma grande quantidade de casas e condomínios construídos e comercializados visando primordialmente um público de alto poder aquisitivo. Por conta disso, observava-se que a condição socioeconômica dos moradores da Chácara destoava dos seus vizinhos. Na época mulheres e homens estavam inseridos, respectivamente, no mercado de serviços domésticos e trabalhos temporários. Havia também um expressivo número de desempregados e aposentados por tempo de serviço, idade e benefícios concedidos por doença. As crianças em idade escolar freqüentavam as escolas públicas locais, porém os jovens, em sua maioria, não permaneciam na condição de estudantes.

Esse quadro situacional apesar de configurar-se como “normal” para famílias negras e pobres possuía um agravante: os efeitos sociais do racismo. A comunidade vinha sofrendo um processo de estigmatização racial através da atribuição externa pela qual eram, em grande medida, reconhecidos no bairro e mesmo na cidade: “Planeta dos Macacos”. Em Goffman (1988) o estigma compreende um atributo depreciativo que se projeta ao longo do tempo, através das relações e categoriza indivíduos em um status e/ou identidade social depreciativa e inferiorizante.

Esse foi o processo que encapsulou os moradores da Chácara como “macacos” e moradores de um “planeta”, o que em nada correspondia à representação identitária que os mesmos faziam de si ou da sua trajetória social naquele território. A categoria “macacos” trazia em si um princípio básico da ideologia racista que é negar a humanidade do outro, ou seja, eles não são humanos, logo não pertencem à sociedade ou são portadores de direitos sociais. A vinculação com a ideia de “planeta” conjugava-se com uma visão exotizada de “quilombo”, pois ambos são vistos como equivalentes ao distante, desconhecido, inacessível e perigoso.

Essa vinculação surgiu logo na primeira ida à comunidade quando ao pedir informações sobre a localização da Chácara, fui advertida sobre os perigos do lugar com perguntas como: “Tem certeza que quer ir lá?”. Nas vezes seguintes, as advertências deram lugar à curiosidade e/ou desconfiança: “O que a senhora vai fazer lá?” Minhas respostas nunca pareceram convincentes. Geralmente, ouvia um incrédulo “Ah, pesquisa!” como uma expressão quase incrédula de que poderia haver na Chácara algo que fosse de valor ou interesse para uma pesquisa. Esse desinteresse, desvalorização acarretava um peso social para os moradores da Chácara. Isso está expresso nos seus depoimentos sobre o apelido pejorativo:

Onde é que tem macaco aqui dentro? Ninguém é macaco aqui! Aqui todo mundo é gente! (Isabel, 30)²⁶

Uma vez um senhor, muito querido até, me chamou na casa dele pra atendê-lo. Então, quando eu cheguei lá ele falou assim pra família e pros amigos dele que tavam lá: “Agora eu to bem. Tô com o pai-de-santo do planeta dos macacos!” (Edson, 40)²⁷

Houve uma ocasião em que entrevistei uma das adolescentes (13 anos), estudante de uma escola pública local, em que lhe foi perguntado se e como o apelido afetava sua vida escolar e afetiva. Ela nada respondeu. Baixou os olhos de forma triste e constrangida. A resposta estava naquele olhar. Essa lembrança somada aos depoimentos fez pensar na ausência de direitos fundamentais reconhecidos, no nível de dignidade humana posto em Taylor e Honnet, mas também para, além disso, os direitos coletivos da comunidade Chácara das Rosas.

Um exemplo disso está no acesso ao mercado de trabalho, já que a depreciação decorrente do apelido aparece como um fator inibidor, conforme depoimento abaixo de Isaura, 44.

Às vezes tu vai numa casa, aí eles chamam “planeta dos macacos”, né. Aí tu vai num lugar que é pra arrumá um serviço, eles diz - “Ah, onde é que tu mora?” e tu - “Ah, eu moro no planeta dos macacos”. Deu! Não arruma mais serviço. (...) É por causa da fama aqui dentro. Pra gente arrumá serviço aqui é uma briga! A gente às vezes tem que mentir. Eu, uma vez peguei uma faxina... até foi uma senhora evangélica que arrumou pra mim e ela pediu: - “Pelo amor de Deus tu não diz pra mulher que tu mora aqui, porque se tu disser ela te bota pra rua na mesma hora!”²⁸.

Em outro depoimento, também foi enfatizado as dificuldades para obtenção de trabalho em decorrência da estigmatização como “planeta”, acrescentando que para os homens isso é pior, recaindo sobre os jovens também uma conduta desviante associada à marginalidade em que são enquadrados como “vagabundos”. Já em relação às mulheres, existe certa flexibilização dessa marginalidade traduzida na noção de “guerreiras” com que são reconhecidas por vizinhos. Esse e outros problemas (falta de saneamento básico, atendimento médico, eletrificação, etc) passaram a ter uma evidência quando do pleito pelo reconhecimento como comunidade quilombola.

²⁶ Entrevista concedida a mim e ao historiador Vinicius Oliveira em 11/11/2006.

²⁷ Entrevista concedida a mim e ao historiador Vinicius Oliveira em 04/07/2006

²⁸ Entrevista concedida em 25/07/2006

Houve uma reafirmação identitária como Chácara das Rosas em oposição à atribuição externa de “planeta dos macacos” como se observa na narrativa:

“Odeio esse apelido! Agora é a Chácara das Rosas, não é mais “Planeta dos Macacos”, Nós estamos conseguindo esse reconhecimento, alguns vizinhos até dão parabéns”. (Neusa, 36)²⁹

Esse reconhecimento, em termos oficiais, começou a tomar forma quando em 2006 a comunidade recebeu a certidão de auto-reconhecimento emitida pela Fundação Cultural Palmares. Essa certificação pode ser avaliada em dois sentidos: primeiramente, é o passo formal que integra o processo de regularização fundiária junto ao INCRA. Em seguida, insere a comunidade no plano de uma política cultural de proteção ao patrimônio afro-brasileiro. Seria essa a conjugação entre política de redistribuição e política de reconhecimento proposta pela filósofa política Nancy Fraser?

Ainda com base em Fraser, foram criadas as condições para uma paridade participativa, ou seja, alteração no status social dos quilombolas frente a outros sujeitos políticos? Somente em 2009 a comunidade recebeu o título de domínio do território emitido pelo INCRA. Naquela ocasião o representante do órgão declarou: “As famílias da Chácara das Rosas agora têm terra, reconhecimento, e acesso a políticas públicas”. Mas que reconhecimento e cidadania são esses?

No artigo “Reconhecimento sem Ética?” há a tentativa da desconstrução das políticas de reconhecimento, baseadas na diversidade cultural e identitária, e as políticas de redistribuição apoiadas na idéia de justiça social, como mutuamente excludentes. No distanciamento criado entre campos filosóficos distintos representados nas idéias de ética ou moralidade, a autora investe na idéia de que não há polarização rígida entre política cultural e política social; entre política da diferença (específica, como o são as ações afirmativas) e política da igualdade (universal):

²⁹ Entrevista concedida a mim e ao historiador Vinicius Oliveira em 18/11/2006

Essas são falsas antíteses, como já argumentei em outro texto [1995]. Justiça, hoje, requer tanto redistribuição quanto reconhecimento nenhum deles, sozinho é suficiente. A partir do momento em que se adota essa tese, entretanto, a questão de como combiná-los torna-se urgente. Sustento que os aspectos emancipatórios das duas problemáticas precisam ser integrados em um modelo abrangente e singular. (FRASER, 2007, p.103).

As antíteses entre reconhecimento/redistribuição, ética/moral consistem em paradigmas filosóficos que distinguem entre o que é “correto” e o que é o “bem” na chave de ordens normativas que orientam questões de justiça, tais quais as políticas públicas, por exemplo. Com base nisso, o dilema estaria em estabelecer legitimidades e prioridades, assim quando falamos em justiça e/ou políticas públicas, o que deve ser prioritário? Reivindicações de cunho específico, baseadas em identidades étnicas, sexuais ou religiosas, as quais não podem ser universalizadas, extendidas à sociedade como um todo? Ou reivindicações de igualdade social, as quais pela sua universalidade, não ferem princípios de uma ordem legal instituída, como aquela contida na constituição que diz que somos todos iguais perante a lei?

Para fugir desse dilema a ótica que Fraser (idem) oferece é interessante, porém como a própria autora reconhece é preciso alinhar a cada contexto ou caso, pois não há uma “receita pronta”. A alternativa proposta é um conceito amplo de justiça que englobe tanto o reconhecimento quanto a distribuição. Para isso, a autora rompe com o modelo padrão de reconhecimento a identidade, pois entende que há uma ênfase demasiada na estrutura psíquica em detrimento das instituições sociais e interação social, além de impor uma identidade de grupo singular, o que acarretaria uma negação da heterogeneidade interna dos membros e a reificação da cultura.

Todavia, é preciso afastar-se de algumas interpretações e entender que uma identidade coletiva, não necessariamente, é um modelo estanque onde não cabe margem de manobra aos sujeitos. Em perspectiva ampla, sabe-se o quanto os quilombos contemporâneos foram exotizados, tendo por vezes suas trajetórias atreladas a formas únicas de organização social, a fuga, por exemplo e o quanto a dinâmica social evidenciada pelos sujeitos e por estudos tem desmistificado essa visão.

No trajeto da pesquisa observou-se que o processo de etnogênese em que essa identidade é engendrada comporta uma dimensão relacional, a qual por si só é dinâmica e extrapola possíveis limites psíquicos, pois se constrói na interação com outros agentes sociais e não de forma isolada, assim acaba por ser relacional, construtora e reformuladora de ideias e práticas sociais.

Na experiência com a comunidade Chácara das Rosas ficou latente a tensão entre a autoidentificação interna e à atribuição externa e resolver isso era parte da reivindicação por direitos. Em relação a heterogeneidade interna frente à essencialização ou reificação cultural, as percebo como uma primeira impressão, às vezes oriunda de olhares externos e em outras um manejo interno de um aspecto que em dado momento precisa ser realçado. Assim me afasto também de uma história única sobre quilombos – a realidade vivida desmente essa primeira impressão.

Também vem da Chácara dados que ilustram a leitura que se faz presente. No território existia um local de culto religioso de matriz afro-brasileira³⁰, a Casa de Nação “Reino do Pai Ogum”, no qual também ocorriam festas familiares e reuniões comunitárias. A coordenação da casa ficava a cargo de um parente do sexo masculino, reconhecido pelos familiares e filhos (as) de santo a partir de uma identidade feminina, “Liege de Ogum”. Além disso, não obstante essa filiação religiosa havia uma parte da parentela composta por evangélicos e ainda que houvesse algumas restrições de convívio, como, por exemplo, os evangélicos evitavam cruzar pelo corredor interno da Casa de Nação que dava acesso ao outro lado do terreno, quando um parente evangélico faleceu foi Liege de Ogum que “encomendou” o corpo.

Essas coexistências de identidades religiosas (batuqueiros/evangélicos); sexuais (hetero/homo) e a função social da Casa de Nação (sagrado/profano) desafiavam um olhar essencializador. Esse foco esperaria encontrar uma comunidade quilombola, como um grupo homogêneo em todos os aspectos e os sujeitos comportando-se dentro de uma norma prevista, porém a realidade se apresenta muito mais rica e complexa do que pregam manuais identitários sobre o que é ser um quilombola.

³⁰ Refiro-me ao “Batuque” uma tradição religiosa surgida no início do século XIX no Rio Grande do sul e que teria sua origem nos rituais da nação Ijexá (Nigéria) e Cabinda (Angola).

Voltando ao já citado autor Fraser, quando ela rompe com o modelo de identidade propõe em seu lugar, o modelo de “status social” no qual o reconhecimento é deslocado da identidade para a “condição dos membros do grupo como parceiros integrais na interação social”. Nesse deslocamento o que está em jogo não é a depreciação de uma identidade, mas a negação de participação igualitária na vida social, a qual poderá ser superada com uma política que examine os “padrões institucionalizados de valoração cultural em função dos seus efeitos sobre a posição relativa dos atores sociais”.

Isso significa dizer que a subordinação dos sujeitos no processo de interação social seria um efeito de valores culturais institucionalizados que demarcam lugares de inclusão/exclusão, visibilidade/invisibilidade social. A política de reconhecimento nesse caso seria uma questão de justiça. A promoção do status, garantiria uma paridade social. Pois bem, esse é um ponto em que volto a me aproximar da proposta inicial, mas sob o qual ainda restam indagações.

Se fosse possível adotar um modelo de status para pensar o caso da Chácara das Rosas também seria viável a percepção dos padrões culturais vigentes e as causas dessas denominações inapropriadas de seus sujeitos. Um exemplo trazido por Fraser e que se encaixa nessa linha é a “categorização racial que associa pessoas com criminalidade” visto que a associação entre a categoria “negros” e “vagabundos” é parte dos códigos sociais que não só os desqualificam, mas trazem como efeito o não acesso ou o acesso limitado ao mercado de trabalho³¹. A questão “trabalho” foi objeto das recomendações de políticas públicas feitas no relatório antropológico³² em que alertávamos para a necessidade de programas de geração de renda e capacitação profissional.

Em certo sentido, essas recomendações eram uma proposta de distribuição de recursos e direitos, via poder público, requeridas como uma questão de justiça. No entanto, as ações de qualificação profissional desenvolvidas na comunidade não foram suficientes, talvez pelo limitado alcance ou necessidade de complementação, para alterar o status deles perante o entorno, já que ainda há queixas de preconceito racial.

³¹ Aqui, cabe a lembrança de que as limitações da inserção da população negra ligadas ao preconceito e discriminação racial são objeto de atenção nos estudos sobre desigualdades, como no “Relatório das Desigualdades Raciais” desenvolvido pelo LAESER/UFRJ – Laboratório de Análises Econômicas, Históricas, Sociais e Estatísticas das Relações Raciais.

³² Rodrigues, Vera e Pereira de Oliveira, Vinicius. Relatório antropológico de Caracterização Histórica Econômica e Sócio-cultural de Território Quilombola à luz da Instrução Normativa 20/2005 – INCRA/UFRGS, 2007.

Tais queixas aparecem no discurso das mulheres³³ e, referem-se ao racismo ainda sofrido pelas crianças na escola, em função da adjetivação “Planeta dos Macacos” e de “vagabundos” que atinge principalmente os homens jovens. Para elas, o trabalho como bordadeiras, desenvolvido na própria Chácara, tem proporcionado algum sustento, mas não alteração significativa nas condições de vida.

Em resumo, as políticas públicas aplicadas após a titulação territorial, em outubro de 2009, focadas na prevenção e orientação em saúde e assistência social somadas às efetivas em iluminação, saneamento básico e habitação – Programa “Minha Casa, Minha Vida” do governo federal - ainda carecem da dimensão do reconhecimento identitário, corroborando uma hipótese levantada por Fraser (2007, p.116) de que “todavia, de fato, nem toda ausência de reconhecimento é um resultado secundário de má distribuição ou da má distribuição agregada à discriminação legal”.

Acredita-se, mesmo que parecendo um tanto utópico, que as políticas públicas, anteriormente citadas, são frágeis em assegurar dois pontos da teoria do reconhecimento por status, os quais resultam na paridade participativa: primeiro, a condição objetiva que assegura voz e independência dos sujeitos e por fim a condição intersubjetiva que incide sobre a valoração cultural e a estima social. Para melhor explicitar a leitura situacional que faço, reproduzo trechos da entrevista que fiz em junho de 2009, durante meu campo na II Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial em Brasília/DF, com Isabel, agora liderança da Associação Remanescente de Quilombo Chácara das Rosas, e Márcia Lima, Coordenadora Municipal de Políticas Públicas de Igualdade Racial:

O quilombo é urbano e tem uma expectativa muito legal. Agora eles vão ser contemplados com o “Minha Casa Minha Vida”, mas eles precisam de muito mais... eles precisam daquele processo de autoestima. Eles querem desmistificar o “Planeta dos Macacos”. Ninguém identifica eles como quilombo! (Márcia Lima, Junho/2009)

A política pública tem certos direcionamentos, certas burocracias e exige muito da comunidade, do município. A gente espera que chega mais rápido. Assim, da parte do que não tinha acontecido....é a parte social, o resgate da nossa história, da confiança. Tem todo um resgate histórico, uma firmeza de ser humano, de pessoa pra pessoa, pra gente ter aquela certeza do que a gente quer... é amadurecimento. (Isabel, Junho/2009)

³³ Ver reportagem jornalística “Quilombos Urbanos – Chácara das Rosas”, Jornal Zero Hora/RS de 23/05/2011. Disponível em: <http://wp.clicrbs.com.br/campoelavouranagaucha/2011/05/23/quilombos-urbanos-chacara-das-rosas/?topo=52,1,171,77>

Percebe-se nas falas certa convergência em atentar para dimensões faltantes ou mesmo complementares da política: “aquele processo de autoestima” (condição subjetiva) encontra no “resgate histórico, da confiança, o amadurecimento” (condição objetiva) a consolidação de oportunidades alocadas em uma idéia ampla de justiça, integrada em um todo maior. O problema está em como construir o arranjo necessário para que isso aconteça. O caminho é complexo, ainda que em Fraser isso seja apontado da seguinte forma:

[...] Quando o não reconhecimento envolve a negação daquilo que é distintivo de alguns participantes, o remédio pode ser o reconhecimento da especificidade; desse modo, muitas feministas argumentam que a superação da subordinação de gênero requer o reconhecimento da capacidade única e distinta de as mulheres darem à luz. Em todo caso, o remédio deve ser moldado para o dano (Fraser, 2007, p.121)

No caso Chácara das Rosas a especificidade de “quilombos” é negada pela subordinação racial implícita na noção de “macacos”. Isso implica que o reconhecimento que se encaixa em uma ampla concepção de justiça é aquele que perpassa pela identidade coletiva e não pelo status do grupo. Nessa construção, as políticas precisam conjugar esse processo de autoestima (a identidade quilombola) com a oferta de recursos e serviços que atendam às necessidades prementes do grupo.

Esse remédio moldado ao dano que significa trazer para a centralidade da construção de uma política pública de igualdade racial, a problemática das relações raciais é um grande desafio. Assim como Santos (2008, p. 93) entende que “a política de cotas envolveria um processo mais complexo de fortalecimento e reconhecimento identitário”, pois remete a uma identidade negra, um projeto político desse “ser negro”, também é possível dialogar nesse sentido com a política para quilombos. Retomo Santos (idem) para evidenciar essa postura:

Na medida em que há um discurso por meio do qual se elabora um reconhecimento errôneo do negro (ou nega-lhe o reconhecimento de seus valores e dignidades humanas, impondo uma imagem negativa e distorcida de si mesmo), a elaboração de um contradiscurso, em que se resgatem e se exibam as marcas e traços de positividade associados ao “ser negro” e à identidade negra, é essencial como forma de efetivação dos princípios de dignidade que marcam as sociedades modernas (Santos, 2008, p. 106).

A configuração de uma política quilombola que seja um contradiscurso a contextos como esse da Chácara das Rosas, alinha-se na continuidade da perspectiva da autora com o fato de que se não é possível afirmar que os negros – e aqui leia-se quilombolas no empréstimo que faço dessa reflexão – se configuram em minorias nacionais ou grupos étnicos, pode-se afirmar que se “constituem como grupo social capaz de demandar direitos específicos em função da discriminação alicerçada nas marcas visíveis e na racialização”.

Esses direitos específicos transitam entre uma ideia de reconhecimento e justiça ou de “políticas de reconhecimento da diversidade” e “políticas de reconhecimento da diferença” sob as quais, talvez se perceba um hiato provocado por uma afirmação do sujeito em sua diversidade e negação da diferença como um entrave concreto à vivência plena dessa diversidade. Esse hiato transparece na política multiculturalista que celebra no Brasil a Chácara das Rosas como patrimônio cultural afrobrasileiro, mas não garante oportunidades de condições para seus detentores. Situação similar ocorre na Colômbia, onde o palenque San Basílio foi declarado patrimônio imaterial da humanidade. Na continuidade do texto pretende-se explorar um pouco mais as nuances contextuais, bem como as próprias políticas de reconhecimento.

2.2 Brasil “Um País de Todos”: da política pública universal á política pública pela igualdade racial no Brasil

As políticas públicas no Brasil possuem um histórico complexo que abrange desde sua elaboração teórica até sua aplicação prática. Para começar, na literatura especializada encontram-se múltiplas definições resultantes do acúmulo teórico sobre o tema. Em Silva; Melo (2000) e Souza (2006) há definições clássicas concentradas na análise do Estado, instituições e ação governamental. Tais definições vêm ancoradas, principalmente, na tradição dos estudos oriundos do campo da ciência política, sociologia e administração pública, onde também foram cunhadas as expressões *policy analysis* (análise da política pública); *policy makers* (tomadores de decisão); *policy cycle* (ciclo de política); *impact analysis or evaluation* (impacto ou avaliação da política) pelos “pais fundadores” H. Laswell, H. Simon, C. Lindblom e D. Easton.

A definição que será apresentada julga-se pertinente e segue a síntese de política pública que Souza (idem) faz em termos daquilo que “o governo escolhe fazer ou não fazer” e que implica buscar responder quem ganha o quê com a política pública, por que e que diferença isso faz no

cenário social. Essa é uma proposta, a meu ver, em diálogo com dois modelos explicativos do processo de formulação de políticas públicas: o modelo de “arenas sociais” e de “múltiplos fluxos”.

O modelo de arenas sociais vê a política pública como uma iniciativa dos chamados empreendedores políticos ou de políticas públicas. Isto porque, para que uma determinada circunstância ou evento se transforme em um problema, é preciso que as pessoas se convençam de que algo precisa ser feito. É quando os policy makers do governo passam a prestar atenção em algumas questões e ignorar outras. (...) Esses empreendedores constituem redes sociais que envolvem contatos, vínculos e conexões que relacionam os agentes entre si.(...) O foco está no conjunto de relações, vínculos e trocas entre entidades e indivíduos. (Souza, 2006 p.32)

(...) Kingdon considera as políticas públicas como um conjunto formado por quatro processos: o estabelecimento de uma agenda de políticas públicas; a consideração das alternativas para a formulação de políticas públicas, com base nas quais escolhas serão realizadas; a escolha dominante entre o conjunto de alternativas disponíveis e, finalmente, a implementação da decisão. Em seu modelo de multiple streams, o autor preocupa-se especificamente com os dois primeiros processos, chamados estágios pré-decisórios: a formação da agenda (agenda-setting) e as alternativas para a formulação das políticas (policy formulation). (CAPELLA, 2007 p.88).

A reflexão, com base na complementaridade desses modelos, privilegia o olhar para a formulação de políticas públicas como ponto inicial que deflagra todo um processo que produzirá resultados concretos na realidade social. Assim, utiliza-se um modelo de “arenas sociais” para analisar como se dão as relações entre aqueles que demandam a política pública e aqueles que deverão implementá-la; de forma complementar, observar via modelo de “múltiplos fluxos” como e quais foram os mecanismos, utilizados no jogo relacional, capazes ou não de transpor a abstração de um problema para a concretude da solução; ou ainda a dinâmica de construção de uma agenda política.

Por essa via, chego ao momento atual em que Estado e sociedade convergem – ainda que de forma tensa, parcial e incipiente - para as políticas públicas de promoção da igualdade racial, bem como o período que o antecede. Se, temporalmente, for dividida a arena social da política pública no Brasil, o marco será a Constituição Federal de 1988, a Constituição Cidadã. Assim, tomo como ponte de ruptura o artigo 3º relativo ao compromisso estatal com a redução das desigualdades sociais:

Art. 3 - Constituem objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil: III - erradicar a pobreza e a marginalização e reduzir as desigualdades sociais e regionais; IV - promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação. (Constituição da República Federativa do Brasil – 1988)

O antes e o pós 1988 têm marcas próprias, as quais podem dizer algo sobre o caminho percorrido até aqui. Por exemplo, em Bacelar (2003) o período que abrange entre 1920 e 1980 caracteriza um Estado desenvolvimentista, conservador, centralizador e autoritário, cujo objetivo maior era consolidar o processo de industrialização, portanto uma política de caráter notadamente econômico. Segundo a autora, o contraponto a essa política desenvolvimentista foi a desigualdade gerada pelo modelo político e econômico adotado. Outra interpretação desse dado, aponta que a política de cunho social ficou por conta do direcionamento às áreas de previdência, legislação trabalhista, saúde, educação, saneamento básico, habitação e transporte.

As áreas de saúde e saneamento refletiram certo conservadorismo, pois incidiram basicamente no controle de doenças e epidemias e não necessariamente na qualidade e oferta de serviços básicos à população. Tal postura pode ser lembrada via episódio da Revolta da Vacina (Rio de Janeiro, 1904), ocasião em que a população foi alvo tanto de uma política higienista, quanto de uma reforma urbana que previa a remoção de determinados grupos sociais (pobres, desempregados, mendigos) do centro da cidade para as periferias. Na área da educação também há críticas quanto ao investimento feito no acesso à educação básica e ao formato da política educacional. Nas demais áreas também coexistiram contradições entre avanços (direitos trabalhistas) e recuos (limitada participação política dos trabalhadores).

Nesse ínterim fatores como o patrimonialismo e populismo engessaram de tal forma a estrutura social que dificultaram a organização da sociedade e a reivindicação por direitos. A influência desses fatores pode ser pensada, a partir da leitura de Silvério (2009, p. 15-17) em que se verifica que da era Vargas, passando pelo plano de metas do governo Juscelino Kubitschek até o milagre econômico dos governos militares, o desenvolvimento econômico brasileiro se refletiu de forma desigual para o conjunto da população:

No Brasil, a seqüência acima sugerida se inverteu [refere-se às fases no desenvolvimento dos direitos do homem: direitos civis e políticos, em seguida os direitos sociais] os direitos sociais foram institucionalmente desenvolvidos a partir da década de trinta do século XX. No entanto, os direitos civis, mesmo figurando em todas as Constituições, foram constantemente desrespeitados. O peso da herança colonial, da escravidão e da grande propriedade privada são fatores que produziram um país comprometido com o poder privado e com uma ordem social que, ao negar a condição humana de grande parcela da população, obstruía e reprimia intencionalmente a participação popular. (SILVERIO, 2009 p.18).

Um aspecto agregador à luz de elucidação é apresentada por Silvério (idem) em relação à negação da condição humana da população negra, surge em Santos (2000) quando o autor estabelece um paralelo entre a noção teórica de cidadania e o seu exercício condicionado ao lugar social ocupado pelo indivíduo negro na sociedade brasileira:

A cidadania define-se teoricamente por franquias políticas, de que se pode efetivamente dispor, acima e além da corporeidade e da individualidade, mas, na prática brasileira, ela se exerce em função da posição relativa de cada um na esfera social. Costuma-se dizer que uma diferença entre os Estados Unidos e o Brasil é que lá existe uma linha de cor e aqui não. Em si mesma, essa distinção é pouco mais do que alegórica, pois não podemos aqui inventar essa famosa linha de cor. Mas a verdade é que, no caso brasileiro, o corpo da pessoa também se impõe como uma marca visível e é frequente privilegiar a aparência como condição primeira de objetivação e de julgamento, criando uma linha demarcatória, que identifica e separa, a despeito das pretensões de individualidade e de cidadania do outro. (SANTOS, 2000 p.02).

A leitura de Santos (2000) pode ser provocativa em termos de alguns questionamentos: Qual foi a cidadania que a população pode dispor na franquia política? Porque os empreendedores sociais, no caso os movimentos negros, só recentemente conseguem inserir na agenda política uma pauta propositiva de políticas públicas? Arriscando uma resposta: a causalidade dos processos que delimitam a cidadania e influenciam a formulação de políticas públicas, encontra no conceito de racismo institucional, uma explicação adicional para o tema das desigualdades:

A incapacidade coletiva de uma organização em prover um serviço apropriado ou profissional às pessoas devido à sua cor, cultura ou origem étnica. Ele pode ser visto ou detectado em processos, atitudes e comportamentos que contribuem para a discriminação através de preconceito não intencional, ignorância, desatenção e estereótipos racistas que prejudicam minorias étnicas. Em qualquer caso, o racismo institucional sempre coloca pessoas de grupos raciais ou étnicos em desvantagem no acesso a benefícios gerados pelo Estado e por demais instituições e organizações. ” (INSTITUTO AMMA PSIQUE, 2006)

[...] a partir dos projetos políticos que assumiram em seus programas de governo o compromisso com esta bandeira fundamental do movimentos negros: o Estado tem a responsabilidade de atuar contra as desigualdades sociais e raciais no Brasil. São dezenas de novos gestores e gestoras que se deparam com uma máquina estatal ainda despreparada, em grande medida, para lidar com os desafios de inclusão social das populações negra e indígena, por exemplo, ao mesmo tempo em que enfrentam nas estruturas governamentais o chamado racismo institucional. (RIBEIRO, 2009, p. 05)

A incapacidade e/ou o fracasso estatal na promoção da equidade, só muito recentemente (por volta dos anos noventa) teve no conceito de “racismo institucional” uma ferramenta de análise no campo das desigualdades sociorraciais. A incorporação conceitual suscitou uma travessia entre a análise que, geralmente, focava o racismo no nível das relações interpessoais para uma análise, e também a intervenção, no plano institucional. Isso acarretou envolver o Estado, suas instituições e todo o aparato que o sustenta numa leitura mais abrangente do cenário político brasileiro.

Em decorrência disso, entre os anos de 2001-2007 realizou-se o Programa de Combate ao Racismo Institucional (PCRI), que através de uma parceria entre poder público, organizações dos movimentos negros e agências internacionais buscou atuar favoravelmente na formulação e implementação de políticas públicas de promoção da igualdade racial. Ainda, que não estejam disponíveis os dados de avaliação do PCRI, é possível considerar interessante essa iniciativa no setor público pelo desafio que representa para a superação de desigualdades.

O desafio de superação das desigualdades sociorraciais tem destacado o papel dos movimentos negros na luta por cidadania. Se a noção de cidadania, como provoca a pensar Dagnino (1994), comporta a dimensão de estratégia política, justamente por expressar interesses, desejos e aspirações de parte da sociedade, abrigando assim projetos diferenciados em seu interior, tem-se na experiência dos movimentos sociais nos anos 90 uma experiência concreta dessa dimensão. No caso, os movimentos negros protagonizam uma luta por direitos que se dá tanto pela via do direito à igualdade, quanto à diferença; já que emergem da luta política especificidades em direitos e sujeitos, como ocorre com as comunidades quilombolas e as demandas por reconhecimento.

Se Santos (2000) discute de uma “cidadania mutilada” da população negra, Dagnino (1994) indica uma cidadania “de baixo para cima” via constituição de sujeitos sociais ativos que definem seus direitos e lutam por seu reconhecimento. Essa “cidadania de baixo para cima” transparece nas políticas públicas de promoção da igualdade racial desencadeadas, a partir do marco da Constituição Federal de 1988. Esse período é emblemático para os movimentos sociais de forma geral, os quais se fortalecem no cenário de redemocratização do país. Assim, é que organizações representativas dos direitos das mulheres, homossexuais, juventude e negros, por exemplo, protagonizam demandas ao poder público com vistas à concretização da cidadania e da própria democracia.

No que tange aos movimentos negros, esse período demarca uma nova fase de sua atuação política, pois ultrapassa o viés da denúncia para investir na proposição de políticas públicas. Essa dinâmica em relação ao Estado tem sido marcada por avanços e recuos na resposta governamental, além do reflexo disso no seio dos próprios movimentos. Os principais fatos dessa dinâmica se dão ao longo dos mandatos presidenciais de três governos: José Sarney (1985-1990); Fernando Henrique Cardoso (1995-1999) e (1999-2003); Luis Inácio Lula da Silva (2004-2007) e (2008 -2010). A seguir, estabeleço uma linha de tempo que abrange a dinâmica de demanda e ação governamental durante esse período, entre os movimentos negros e o Estado brasileiro na construção de uma agenda de políticas promotoras da igualdade racial, como poderá se observar na figura abaixo:

Figura 5 Políticas Públicas e Demandas do Movimento Negro Brasileiro.

A construção do atual quadro de políticas de promoção da igualdade racial vem sendo delineada desde o final dos anos 80. Nesse intervalo de tempo os atores políticos em foco, movimentos negros e Estado, interagiram num cenário feito de mobilizações, definições de pautas e estratégias políticas. Por movimentos negros, refiro-me às diversas gerações de militantes e organizações negras que compuseram um mosaico de bandeiras de luta e formas de mobilização e ação, mas mantendo o fio condutor da luta antirracista. Assim, interagiram nesse período organizações com reconhecimento regional e/ou nacional, a começar por aquelas fundadas nos anos 70, tais como: IPCN – Instituto de Pesquisa das Culturas Negras (Rio de Janeiro, 1975), MNU – Movimento Negro Unificado (São Paulo, 1978) e CCN - Centro de Cultura Negra do Maranhão (Maranhão, 1979).

Dos anos 80 veio uma militância composta por entidades recentemente instituídas, tais como a UNEGRO – União de Negros pela Igualdade (Bahia, 1988) e as primeiras ONGs negras, destacando-se: Maria Mulher Organização de Mulheres Negras (Rio Grande do Sul, 1987), Geledés – Instituto da Mulher Negra (São Paulo, 1988) e CEAP – Centro de Articulação de Populações Marginalizadas (São Paulo, 1989). A atuação conjunta desses militantes e organizações exigiu a construção de uma pauta comum, permeada pela heterogeneidade de temas representativos de cada entidade, da realidade social em que estava inserida, bem como da época vivida. Por conta disso, temas antigos como a violência policial contra a população negra - fator de contínua denúncia pelo MNU - foi evidenciado ao lado de novos temas trazidos, especialmente, pelas ONGs de mulheres negras, as quais colocaram em evidência o feminismo negro, através do debate sobre a participação das mulheres nas organizações negras e a defesa de políticas públicas com recorte de gênero e raça.

Por conta disso, avalio também como elemento de redefinições temáticas dos movimentos negros nos anos 80, o lugar social de onde emergiram as novas organizações. Se nos anos 70 muitos militantes vinham de entidades de classe e culturais, agora eles e elas vinham de segmentos religiosos, grupos de estudantes universitários e partidos políticos. Por exemplo, nessa linha, enquadram-se respectivamente, os APNs – Agentes de Pastoral Negros (São Paulo, Igreja Católica, 1983), os grupos de religiosos de matriz afro-brasileira (Candomblé, Umbanda e Batuque); o Grupo Negro da PUC-SP (São Paulo, 1979-1983), o qual deu origem a SOWETO Organização Negra (São Paulo, 1991); a secretaria de combate ao racismo do PT - Partido dos Trabalhadores (São Paulo, 1980); secretaria nacional do movimento negro do PDT - Partido Democrático Trabalhista (Rio de Janeiro/Rio Grande do

Sul, 1980) e os Conselhos de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra (órgãos consultivos de caráter municipal e estadual presentes em vários estados brasileiros).

Esse painel de temas e lugares de atuação militante contribuiu para a formação de discursos e práticas políticas capazes de responder à articulação necessária com o poder executivo. Para que isso acontecesse, sem dúvida, houve um exercício coletivo de acomodação e/ou superação de inúmeras questões internas. Assim, deve ter ocorrido em relação as diferenças político-partidárias, as contradições entre a representatividade feminina e masculina, ou ainda ao viés religioso defendido.

Dessa construção política, consolidaram-se novas organizações como a Coordenação Nacional das Entidades Negras - CONEN (São Paulo, 1991), Centro de Estudos de Relações de Trabalho e Desigualdades - CEERT (São Paulo, 1991), Criola (Rio de Janeiro, 1992) e Educação e Cidadania de Afrodescendentes e Carentes - EDUCAFRO (Rio de Janeiro/São Paulo, 1995), as quais juntamente com outras organizações anteriormente citadas – lembrando que os movimentos negros extrapolam os limites desse texto - foram a cara e a voz negra dos anos 90.

Retornando ao final dos anos 80, saliento no contexto nacional os eventos de promulgação da Constituição Cidadã e o centenário da abolição da escravatura. O conteúdo simbólico do centenário se assentava nas idéias de “liberdade” e “democracia racial”, porém isso foi alvo de crítica por organizações dos movimentos negros que repudiavam o tom celebrativo do centenário, e reivindicavam medidas concretas de igualdade a partir da nova Constituição Federal, conforme depoimento de Sueli Carneiro:

Eu acho que em 1988 o movimento negro brasileiro deu a resposta adequada ao Estado brasileiro, às tentativas de manipular o sentido do centenário da abolição. Aquilo que a gente havia definido anos atrás como uma data de denúncia, acho que a gente fez isso cabalmente no contexto do centenário. (Alberti; Pereira 2009, p.252).

A resposta dos movimentos negros transpareceu por vias de mobilização na “Marcha contra a Farsa da Abolição”, realizada no Rio de Janeiro em maio de 1988. Além dessa mobilização visível, aconteceram outras articulações não tão aparentes, mas que impulsionaram ações em todo o país. Assim foi a presença de militantes nos núcleos de partidos políticos, sindicatos, bem como nas coordenadorias, programas e conselhos da população negra que começavam a ser criados nesse momento, em âmbito municipal, estadual, federal e que

imprimiram força às reivindicações. Esse diálogo tão próximo com o Estado não foi fácil ou aceitável para todos os envolvidos, já que para alguns significava a cooptação do militante pela máquina estatal, sendo apenas essa uma das questões delicadas e em jogo no momento.

A principal ação do governo em resposta à pressão militante foi a criação da Fundação Cultural Palmares - FCP, a qual nascia como a primeira instância responsável por formular e implantar políticas públicas para a população negra. Para alguns isso representou um avanço na concretização de uma pauta política, porém para outros, o caráter cultural da Fundação revelava o lugar em que, preferencialmente, a problemática racial era definida e tratada. Esse último entendimento se fez sentir quando se verificou que a Fundação não dispunha de poder legal, técnico e orçamentário para titular os territórios quilombolas – uma das atribuições previstas inicialmente – mas apenas o de emitir certidões de reconhecimento como comunidade quilombola.

Apesar dos limites impostos à plena atuação da Fundação Palmares, não apenas na questão quilombola, a “visão de futuro” que consta em sua apresentação institucional é de “consolidar-se como instituição de referência nacional e internacional na formulação e execução de políticas públicas da cultura negra”. A ênfase sobre “cultura negra” revela outro caminho possível de direcionamento que não é excludente aos anseios de participação, reconhecimento e visibilidade da população negra.

Na fase intermediária, governo Fernando Henrique Cardoso, o contexto em parte assemelha-se ao anterior: uma data a celebrar (tricentenário da morte de Zumbi de Palmares, 1995) e nova marcha oposicionista dos movimentos negros (Marcha Zumbi dos Palmares pela Cidadania e pela Vida, Brasília, 20 de novembro de 1995). A marcha até hoje é considerada um momento histórico para os militantes, já que exigiu o enfrentamento das fragilidades dos movimentos (apoio financeiro, organização interna, superação de antagonismos, etc), além de ampliar o horizonte das articulações com centrais sindicais, políticos de esquerda e outros atores que vieram a construir a agenda política.

Em relação às diferenças com o contexto político anterior, cabe atentar para o seguinte: primeiro, a marcha origina um documento intitulado “Programa de Superação do Racismo e da Desigualdade” que foi um conjunto de reivindicações cujo ponto central era a ênfase nas políticas públicas para a população negra, conforme excertos a seguir:

- Inclusão do quesito cor nos sistemas de dados governamentais;
- Incentivos fiscais para empresas que adotassem políticas de promoção da igualdade racial em seus quadros de funcionários;
- Desenvolvimento de ações afirmativas no acesso à educação básica ao nível superior.

Dentre as ações governamentais desencadeadas está a criação de um grupo de trabalho interministerial, composto por membros dos movimentos negros e do próprio governo. O GTI, como ficou conhecido, sinalizou em seus objetivos para o atendimento da demanda por políticas públicas.

- Elaborar, propor e promover políticas governamentais antidiscriminatórias e de consolidação da cidadania da população negra;
- Estimular e apoiar iniciativas públicas e privadas.

Obviamente, isso não significou a efetivação plena das reivindicações, mas cimentou o caminho para a continuidade delas. Em segundo lugar, outro diferencial marcante no contexto dos anos 90 foi a fala presidencial assumindo o racismo como um problema pertinente ao Brasil e mais ainda, o reconhecimento que “as históricas desigualdades raciais necessitariam de tratamento específico por parte do Estado”, Santos (2009).

No final do 2º mandato, militância e governo são influenciados pelo debate internacional trazido pela Conferência Internacional das Nações Unidas contra o Racismo, realizada em Durban/África do Sul em 2001. As organizações negras promoveram encontros preparatórios, inclusive abrangendo outros países latino-americanos como exemplifica a Conferência de Santiago (2000). Nesses espaços de interlocução construíram-se consensos relacionados às ações afirmativas e eixos temáticos levados para Durban e é dentro deste contexto que se entrelaçam o local e o global da pauta dos movimentos negros, bem como o Brasil torna-se signatário de acordos e convenções internacionais na área de direitos humanos e cidadania.

No governo seguinte, mais precisamente no dia internacional pela eliminação da discriminação racial, 21 de março de 2003, foi criada a SEPPIR - Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. A estrutura organizacional da SEPPIR configurou-se em subsecretarias de planejamento e formulação de políticas de promoção da igualdade racial; Políticas de Ações Afirmativas e Políticas para Comunidades Tradicionais, além de um órgão colegiado de caráter consultivo: CNPIR - Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial.

O CNPIR foi composto por 22 órgãos do Poder Público Federal: ministérios e as secretarias com status ministerial, sendo interessante que o ministério do meio-ambiente não teve representante, ao menos não divulgado. Da sociedade civil foram escolhidas 19 entidades através de edital público³⁴, as quais desenham um perfil de ONGs, entidades de classe, entidades religiosas e organizações dos movimentos negros e por três notáveis indicados pela SEPPIR.

Coube ao CNPIR a proposição das políticas de promoção da igualdade racial com ênfase na população negra, bem como incorporar outros segmentos sociais representativos da lógica de exclusão. Assim, representantes de judeus, indígenas, ciganos, árabes e palestinos debateram sobre a participação e pertinência na construção da política. Essa não foi uma discussão sem tensões, pois havia posturas de que a política da SEPPIR deveria voltar-se para a população negra, em face do histórico e incidência do racismo brasileiro, e outras que defendiam uma lógica multicultural, englobante de vários segmentos.

Venceu a multiculturalidade das ações da SEPPIR, sem perder de vista ações focadas na população negra como, especialmente, as organizações do movimento negro defendiam. Na sequência dos fatos, o CNPIR propôs alternativas de superação das desigualdades raciais, tanto do ponto de vista econômico quanto social, político e cultural. A construção e

³⁴ No biênio 2010-2012 o CNPIR está composto pelas seguintes entidades: Agentes de Pastoral Negros – APN's; Articulação de Organização de Mulheres Negras Brasileiras – AMNB; Associação de Promoção Humano Serumano – SERUMANO; Associação Nacional dos Coletivos de Empresários e Empreendedores Afro-Brasileiros- ANCEABRA; Central Única dos Trabalhadores- CUT; Centro Nacional de Africanidade e Resistência Afro- Brasileira- CENARAB; Coletivo de Entidades Negras – CEN; Confederação Israelita do Brasil – CONIB; Conferência Nacional dos Bispos do Brasil-/ Pastoral-Afro – CNBB; Congresso Nacional Afro- Brasileiro- CNAB; Coordenação Nacional de Entidades Negras – CONEN; Federação Árabe Palestina do Brasil – FEPAL; Federação – Federação Nacional das Associações de Doença Falciforme – FENAFAL; Federação Nacional dos Jornalistas/ CONAJIRA; Fórum Nacional de Mulheres Negras- FNMN; Fundação Santa Sara Kali- FSSK; Instituto Nacional de Tradição e Cultura Afro- Brasileira- INTECAB; Rede Amazônia Negra- RAN; União Nacional dos Estudantes – UNE e Notório Reconhecimento em Relações Raciais.

articulação política dessas ações nas três esferas governamentais (federal, estadual e municipal) ficou a cargo do Fórum Intergovernamental de Promoção da Igualdade Racial – FIPIR criado em 2005.

O FIPIR veio suprir a ausência de órgãos similares a SEPPIR nas demais esferas, além de se constituir como o canal de diálogo com os gestores públicos. Entre os anos de 2005-2010, seiscentos e nove (609) municípios aderiram ao FIPIR, ou seja, adotaram em alguma medida políticas públicas de promoção da igualdade racial. Isso não significa aderência institucional plena, pois há entraves na efetivação: vontade política, barreiras partidárias, resistências à aplicações da Lei 10.639 ou ainda ao trato da questão quilombola e falta de estrutura. Em relação a esse último item, um dado interessante é que só recentemente, a partir de 2009 embora o FIPIR atue desde 2005, passou-se a exigir dos municípios um plano municipal de promoção da igualdade racial e instituição de um organismo local do FIPIR.

A exemplo do estado de São Paulo, sessenta e seis municípios aderiram ao FIPIR, isso equivale em torno a 10% do total. No restante do país é possível que o quadro não seja diferente, o quê demonstra ainda o longo percurso a ser percorrido na efetivação das políticas. Os municípios participantes comprometem-se a desenvolver ações nos seguintes eixos:

- Implementação do Programa Brasil Quilombola;
- Implementação das diretrizes curriculares da Lei nº 10.639/03; Lei nº 11.645/2008.
- Desenvolvimento sócio econômico nos eixos do Empreendedorismo, Trabalho e Geração de Renda;
- Política Nacional de Saúde;
- Cultura e Religiosidade de Matriz Afro-Brasileira;
- Segurança Pública;
- Relações Internacionais.

Também na esfera federal esses eixos, com maior ênfase que os demais, foram objeto de atenção e pressão pela sua consecução. Isso se deu em um cenário em que a SEPPIR, de forma geral, desde a primeira gestão até a última, enfrentou limites impostos por questões que foram

do orçamento limitado; ausência de transversalidade das políticas com os ministérios e frágil base de apoio político partidário.

No início do atual governo alguns fatos sugerem que esses obstáculos permanecem. Para começar houve redução de orçamento para a SPM – Secretaria de Políticas Públicas para Mulher e SEPPIR; Na primeira reunião ministerial que discutiu o plano de erradicação da miséria, a SEPPIR não estava presente à mesa - Lembrando que diversos estudos já abordaram a concentração da pobreza entre a população negra ou como o economista Hélio Santos diz: “a pobreza aqui tem cor e procedência”.

Ainda que, “cor” e “procedência” estejam ausentes, ou surjam quase como um dado natural na pauta governamental, permanece o desafio de trazer para uma política universalista de combate à pobreza os sujeitos nela inseridos. Esse desafio pode ser o que define a proposta de transversalidade da perspectiva racial nas políticas públicas. Isso está posto não só para o Brasil, mas aparece também como uma conexão com o cenário colombiano.

2.3 Colômbia: “Afrocolombianidad en reconocimiento a la pluriethnicidad de la Nación”

Ocorreu em 2001 na Colômbia uma tensão entre as agendas nacionais e internacionais para a adoção de medidas valorativas da diversidade cultural. Por um lado, o país celebra os 155 anos da abolição da escravatura em meio aos dez anos da Constituição Federal que promulgou o Estado colombiano como pluriétnico e multicultural. Por outro, o governo do presidente Andrés Pastrana (1998-2001) é acusado de etnocídio por populações indígenas e afrocolombianas, em virtude das ações violentas (fumigação aérea de lavouras, assassinato de lideranças e deslocamentos forçados) desencadeadas em seus territórios como parte da implementação do “Plano Colômbia” de combate ao narcotráfico.

Nesse cenário, a política oficial fora questionada em seus objetivos e práticas por essas populações e movimentos organizados. A resposta governamental pode ser simbolizada na adoção da *Afrocolombianidad* ou identidade étnica afrocolombiana, como data comemorativa - coincidente com a abolição da escravidão (21 de maio) – e como princípio a orientar a política educacional em uma perspectiva de etnoeducação, assim definido: “conjunto de aportes y

contribuciones, materiales y espirituales, desarrollados por los pueblos africanos y la población afrocolombiana en el proceso de construcción y desarrollo de nuestra Nación y las diversas esferas de la sociedad Colombiana.³⁵”

Em relação à agenda internacional de 2001, a *Afrocolombianidad* pode ser vista em paralelo com a proclamação da “Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural” pela UNESCO. Isso porque deveria integrar um plano de ação a ser cumprido pelos Estados membros que vincula desenvolvimento e formulação de políticas públicas culturais, sendo esse o ponto central do Plano Colombia, o qual será detalhado na unidade 2 que trata da construção das categorias e políticas colombianas.

Por ora, se faz ressaltar apenas o cenário em que se dá o processo sócio-político colombiano, o qual teve na adoção do multiculturalismo nos anos noventa a promessa de um projeto político de inclusão traduzido no reconhecimento da pluriétnicidade da nação. Em Mosquera (2009) encontramos elementos para perceber esse projeto como falho, precisamente, porque tanto o Estado liberal republicano dos anos noventa, quanto o Estado pluriétnico e multicultural contemporâneo não realizaram uma leitura etnicorracial das desigualdades sociais. Assim, as assimetrias desenhadas ao longo do tempo e que atingem as populações afrocolombianas e indígenas permanecem intactas ou pouco abaladas porque as políticas públicas operam em um nível de reconhecimento que não caminha par e passo com a distribuição de recursos.

Nessa leitura é preciso ampliar a categoria em que a população afrocolombiana é percebida, ou seja, para além de grupo étnico, mas também como propõe a autora em termos mais amplos:

Se trata de un pueblo compuesto por personas que reclaman redistribución económica com reconocimiento cultural em razón de una série de violências reales, simbólicas, históricas y contemporáneas, inflingidas por su calidad de descendientes de africanos(as) esclavizados y racializados víctimas de um crimen de lesa humanidad, categoria em la que se há inscrito la trata negrera transatlántica. (MOSQUERA, 2009, p.56).

³⁵ Ver: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/sociologia/cimarron/cimarron3.htm> Publicação digital Biblioteca Luis Ángel Arango del Banco de la República. Acesso em: 21 Julho 2011.

Um elemento apontado pela autora são os impactos negativos do capitalismo nacional e global, estruturado em termos patriarcais e raciais, e que afeta essas populações na segmentação do mercado de trabalho, acesso à educação, segregação geográfica e pouco acesso aos benefícios da cidadania liberal. Outro elemento é a ausência de uma moderna legislação antirracista que dê conta da realidade de discriminação vivenciada pelos sujeitos e, por vezes, perpetrada pelo Estado.

Em termos da ação estatal, Bejarano (2010) aponta para a ausência de categorias raça/cor entre os censos de 1938 e 1985 como resultado da política estatal, que no plano das representações da nação fez da mestiçagem o discurso oficial da identidade nacional e acarretou à invisibilização sociopolítica da população afrocolombiana via diluição na figura do mestiço. Isso se traduz na exposição anterior, a partir do lema da academia colombiana da língua *una sola lengua, una sola raza, un solo Dios* em uma concepção do projeto homogeneizante da nação.

Esse projeto está em xeque na dinâmica das políticas públicas de um Estado que se pretende multicultural, já que há uma tensão entre igualdade formal e material, devido ao hiato entre ambas. No plano da formalidade a legislação existente, ainda que insuficiente representa avanços, mas a não concretização de direitos e oportunidades é comprometedora do impacto social almejado. Isso faz do multiculturalismo colombiano, segundo Mosquera (2009, p.58), um multiculturalismo acrítico, que nas suas palavras significa:

Lo defino como la gestión política estatal desde la cual no existe un cuestionamiento real al problema de las desigualdades socioeconómicas, históricas y contemporáneas ni al racismo estructural, institucional, cotidiano y cultural; tampoco existe en él una legislación que penalice las prácticas de discriminación racial.

Esse multiculturalismo acrítico desenha uma gestão pública que não enfrenta problemáticas estruturais, justamente por não prever na sua efetivação a distribuição de recursos, a cidadania como integrantes do reconhecimento cultural. Uma explicação plausível para que isso ocorra reside em como são elaboradas as políticas para as populações negras na administração pública colombiana: o DNP - Departamento Nacional de Planeación criado, na década de trinta como órgão estatal encarregado do gerenciamento das riquezas nacionais e proteção social do trabalhador.

Esses foram os eixos norteadores que acabaram dando origem aos conselhos nacionais de economia e de política econômica e social como órgãos assessores ao DPN. Na década de sessenta esses conselhos formarão o CONPES – Conselho Nacional de Política Econômica e Social. Ao caráter consultivo do CONPES será agregado o caráter decisório do DNP³⁶, responsável pelos planos de desenvolvimento colombianos desde a década de setenta.

É bom frisar que as políticas públicas para as populações negras das chamadas áreas socioculturais³⁷ partem do eixo econômico e não do social do PND. Então, assevera-se que se esta tratando de uma política econômica que minimamente dialoga com um modelo de desenvolvimento, provavelmente em desalinho com as demandas desses grupos. Isso surge de forma um tanto latente quando se percebe que apesar do Instituto Colombiano de Desarrollo Rural (INCODER) responsável pela titulação territorial demonstrar eficácia nesse ponto, esbarra em conflitos gerados pelos planos de desenvolvimento que não asseguram a permanência e condições de vida nesses territórios. É importante rever porque isso vem ocorrendo e este tópico será abordado na próxima unidade, quando procurar-se-á analisar a forma e conteúdo dos planos de desenvolvimento que marcaram as últimas décadas na Colômbia e no Brasil, além de averiguar como hoje estes planos são incorporados e interpretados na construção das políticas de reconhecimento.

³⁶ “Como organismo técnico asesor del Gobierno Nacional, el Departamento Nacional de Planeación impulsa una visión estratégica de país, lidera y orienta la formulación del Plan Nacional de Desarrollo y la programación y seguimiento de los recursos de inversión dirigidos al logro de los objetivos de mediano y largo plazo, orienta, formula, monitorea, evalúa y hace seguimiento a las políticas, planes, programas y proyectos para el desarrollo económico, social y ambiental del país, a través de un trabajo interinstitucional coordinado con las entidades del orden nacional y territorial, con sentido de responsabilidad frente a la ciudadanía.”

³⁷ Costa Atlántica, Litoral Pacífico, Chocó, Atrato medio, Zona minera de Antioquia, Magdalena medio, Valle del Cauca, Valle del patía, Urabá, San Andrés y Providencia, y el eje cafetero.

CONCLUSÃO

A unidade “Estado, Nação e Alteridades” foi tecida como uma colcha de retalhos sobre a qual repousam as relações sociorraciais no Brasil e na Colômbia. Cada retalho compõe o amalgama de ideários e tensões decorrentes da construção de projetos de sociedades em que a alteridade de populações autóctones, indígenas e negras, foi costurada com as linhas da invisibilidade social e/ou circunscrita ao plano cultural.

A fragilidade dessa costura começa a transparecer na contemporaneidade dos processos de redemocratização política que são evidenciados envoltos de um cenário persistente de desigualdades sociorraciais. Essas desigualdades são o alvo de denúncias e reivindicações de medidas concretas de combate às mesmas deflagradas pelos movimentos negros em cada país, bem como outros atores sociais que se somam nessa perspectiva: organizações nacionais e internacionais de direitos humanos; inclusão de mecanismos legais de garantia de direitos e expectativa de adesão social a velhos/novos princípios norteadores da relação entre Estado e sociedade, tais como cidadania e reconhecimento multicultural.

Por essa via, problematiza-se Brasil e Colômbia como legados do projeto republicano ancorado nos princípios liberais e na prevalência de uma monocultura, ambos sustentados pelo eurocentrismo. Nesse processo o período republicano herda e atualiza a base inicial fundada nas fases colonial e imperial, através de suas instituições legislativas, educacionais e culturais que são produtoras de um sistema forjador de alteridades. Esse sistema reflete o papel do Estado nacional como agente produtor e perpetuador de um modelo de sociedade fundado nas desigualdades sociorraciais. Para demonstrar essa afirmação recorreu-se ao exame, em uma linha temporal sobre as políticas de urbanização e educação realizadas em São Paulo; cuja escolha pela cidade recai sobre o papel de centro financeiro e do desenvolvimento do país e por sua vez, torna-se um bom espelho para pensar a dinâmica das relações sociais no âmbito daquilo que o Estado planejou e executou como políticas públicas direcionadas à população de modo geral, mas que ao ganhar contornos de raça/cor oferece outras possibilidades de interpretação.

Nos autores consultados esses contornos são realçados. É o caso do historiador brasileiro George Reid Andrews que no seu livro “Negros e Brancos em São Paulo - 1888-1988”, oferece um panorama de um século de transformações demarcadas simbolicamente pela abolição da escravidão (1888) e o questionamento político da democracia racial (1988). No início do século XX, o autor destaca a afluência de negros e brancos para cidades como São Paulo, contingente populacional que cresce rapidamente na virada do século. Além disso, Andrews enfatiza o “papel do Estado como árbitro na competição entre negros e imigrantes brancos pelo mercado de trabalho”, por meio de uma política de subsídios “que favorece os imigrantes” e as consequências refletem na intensa competição por recursos - empregos, salários, habitação – ao ponto de evidenciar, uma “exclusão racial informal”..

Em Carolina e seu “Quarto de Despejo” as evidências de exclusão sociorracial surgem na vivência dos diversos espaços de moradia ou simplesmente abrigos na cidade de São Paulo. Consta que antes de morar na favela do Canindé, ela morou em cortiços, bem como “num cubículo sórdido na antiga favela dos baixos do viaduto Santa Ifigênia” e “sob pórticos de grandes prédios”. Esses lugares demarcam a territorialidade negra que perpassa o lendário quilombo do Jabaquara, os cortiços do centro da cidade, favelas como o Canindé até bairros como Barra Funda.

Com base nos estudos de Machado (2009) surge com vigor uma análise sobre o processo de escolarização da população negra paulista entre os anos de 1920 e 1930, partindo do princípio de que “o regime republicano brasileiro e o estado de São Paulo não criaram políticas focalizadas para a população negra, reproduzindo defasagens históricas”. Além de não criar essas políticas, aquelas que existiram “não foram neutras e equitativas”, pois conservavam, apesar dos princípios liberais de democracia e igualdade da Constituição de 1891, processos de assimetria sociorracial. Isso transparece, por exemplo, desde o regulamento para instrução pública de 1887, no qual não era admitida matrícula de escravos, salvo nos cursos noturnos e com consentimento dos senhores. O censo de 1872 descreve a província de São Paulo como tendo 87.959 homens escravizados, destes 81 (0,09%) eram alfabetizados; Já entre as mulheres, de um total de 68.549, apenas 23 (0,03%) sabiam ler e escrever.

Esse cenário não havia mudado substancialmente, quando intelectuais e abolicionistas como André Rebouças (1838-1898) e o republicano Luiz Gama (1830-1882) não só propunham a efetiva abolição da escravidão, mas atentavam para o pós-abolição e a necessidade do acesso à educação para a população negra. Exemplo disso está no estatuto escrito por Rebouças para uma “Associação Geral Protetora de Emancipados para Proteger e Educar os Emancipados do Brasil”. A República não concretizou as expectativas de Rebouças e Gama. As reformas educacionais, ainda que sob os pilares da universalização, democratização e gratuidade, são salientadas por Machado (2009).

O desvelar de vivências, experiências e pesquisas relacionadas à cidade de São Paulo e trazidas por esses autores permitiu melhor compreender o Brasil do final dos anos 80. A promulgação da Constituição Cidadã e o centenário da abolição da escravatura foram o encontro simbólico entre processos de construção de igualdade situados num *devoir* e naquilo que ficou inconcluso. O conteúdo simbólico do centenário se assentava nas ideias de “liberdade” e “democracia racial”, já a constituição nas ideias de “igualdade” e “cidadania”, nesse ínterim organizações dos movimentos negros repudiaram o tom celebrativo do centenário, e reivindicavam medidas concretas de igualdade a partir da nova Constituição Federal.

Por sua vez, a constituição colombiana (1991) também foi elaborada na transição conflituosa entre o passado de “alteridades radicais” como reminiscências culturais que já tinham seu lugar garantido na sociedade por esta via e as “alteridades” que emergiam de antigas lutas políticas como esqueletos que se remexiam no armário da memória nacional. Essa memória foi sacudida pelas comemorações oficiais dos 155 anos da abolição da escravatura em meio aos dez anos da Constituição Federal que promulgou o Estado colombiano como pluriétnico e multicultural.

A socióloga colombiana Claudia Mosquera Rosero-Labbé, a qual foi minha anfitriã durante o trabalho de campo em Bogotá, me forneceu uma interessante bibliografia sobre relações raciais, a adoção do multiculturalismo nos anos noventa e a promessa de um projeto político de inclusão traduzido no reconhecimento da pluriétnicidade da nação. Ela afirma que tanto o Estado liberal republicano dos anos noventa, quanto o Estado pluriétnico e multicultural contemporâneo não realizaram uma leitura etnicorracial das desigualdades sociais. Assim, as assimetrias desenhadas ao longo do tempo e que atingem as populações afrocolombianas e

indígenas permanecem intactas ou pouco abaladas porque as políticas públicas operam em um nível de reconhecimento que não caminha par e passo com a distribuição de recursos.

As Constituições Federais nos seus artigos sobre reconhecimento de direitos específicos expressaram a dinâmica societária em que emergem os chamados “novos sujeitos de direitos”, segmentos populacionais negros que passam a reivindicar com base em pertencimentos etnicorraciais uma gama de direitos, especialmente territoriais. Os quilombos e palenques formam a parte menos visível daquela colcha, mas que aos poucos vão rompendo costuras e redesenhando o quadro social. O redesenho do quadro social vem sendo feito em um contexto de entraves de toda ordem. Eu procurei dar conta desse aspecto evidenciando os casos das comunidades Chácara das Rosas e Anastacia, os quais fazem parte da minha trajetória pregressa de construção do objeto de estudo que me proponho agora: as políticas públicas que devem dar conta das demandas quilombolas e *palenques*.

Na próxima unidade “Construindo Categorias; Efetivando Políticas” será analisado como os processos de construção das políticas multiculturais no Brasil e na Colômbia se deram,, a partir dos depoimentos da ex-ministra da SEPPIR, Matilde Ribeiro e do ativista colombiano Carlos Rua. A participação de ambos, tanto pela via do poder público quanto do movimento social, é relevante para o entendimento das tensões, disputas e estratégias que envolvem as políticas direcionadas às populações negras brasileira e colombiana.

Em paralelo à construção das políticas públicas, também foi abordado o debate teórico e político que envolve as categorias de “quilombo” e “palenque”, as quais nomeiam as comunidades negras, alvo das políticas públicas. Assim, políticas e categorias compõem o cenário latino-americano - uma década após a conferência de Durban que culminou em 2011 como o “Ano Internacional dos Afrodescendentes” declarado pela ONU. Para compor a próxima unidade partiu-se da seguinte premissa: como se dão os processos de construção das categorias e políticas públicas direcionadas às comunidades negras?

UNIDADE 2

CONSTRUINDO CATEGORIAS E POLÍTICAS DE RECONHECIMENTO NA AMÉRICA LATINA

A importância de dialogar sobre a construção de políticas públicas para populações negras tornaram-se pauta de discussão com a realização da Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação, a Xenofobia e Intolerâncias Correlatas, ocorrida em Durban (África do Sul/2001). A partir desse momento desenharam-se planos, políticas, programas e metas regionais que envolveram essas populações, governos, agências multilaterais e movimentos sociais numa ciranda constante de demandas, práticas institucionais e mobilização social.

O ano de 2011 ofereceu um bom momento para uma análise do estado da arte dessas políticas no contexto latino-americano, tendo como ponto de partida as avaliações de agentes do Estado e da sociedade civil sobre os dez anos do DDPA – Declaração e Plano de Ação de Durban³⁸ em que delimita um conjunto de diretrizes a serem cumpridos pelos países no combate ao racismo e desigualdades decorrentes dentre as quais a garantia de direitos territoriais como os excertos abaixo:

13. Insta os Estados, de acordo com a normativa internacional dos direitos humanos e seus respectivos ordenamentos jurídicos, a solucionarem os problemas de propriedade de terras ancestrais habitadas por gerações de afrodescendentes e a promoverem a utilização produtiva da terra e o desenvolvimento abrangente destas comunidades, respeitando sua cultura e suas formas específicas de tomada de decisão.

172. Insta os Estados a protegerem a identidade nacional e étnica, cultural, religiosa e linguística das minorias, dentro de seus respectivos territórios e a adotarem medidas legislativa apropriadas e outras medidas para incentivarem condições para a promoção daquela identidade, com o intuito de protegê-las de qualquer forma de racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata. Neste contexto, formas de discriminação múltipla devem ser totalmente levadas em consideração;

173. Recomenda, ainda, aos Estados a assegurarem igualdade de proteção e a promoção das identidades das comunidades historicamente desfavorecidas naquelas circunstâncias particulares onde isto seja necessário;

³⁸ A íntegra do DDPA pode ser consultada em:
<http://avaliacaodurban2009.files.wordpress.com/2009/01/declaracao-e-plano-de-acao-de-durban2.pdf>

Os direitos territoriais contemplados sob a ótica dos Direitos Econômicos Sociais e Culturais (DESC) compõem a plataforma básica de reivindicações das comunidades negras. Retomando o estado da arte das políticas, cabe atentar para as iniciativas de cooperação internacional entre países latino-americanos e caribenhos no que tange à construção das políticas e aos debates sobre as categorias identitárias que permeiam esses processos.

Essas iniciativas tiveram lugar nas conferências preparatórias para a revisão do DDPA: Conferência Regional das Américas sobre Avanços e Desafios no Plano de Ação da Conferência contra o Racismo (Santiago +5); Conferência Regional Preparatória da América Latina e Caribe para a Conferência de Revisão de Durban.

Em 2006, o Brasil sediou a Conferência Regional das Américas, visto como um espaço de avaliação das propostas apresentadas em Durban e de articulação das metas regionais para as políticas de igualdade racial entre os 35 países latinos e caribenhos participantes. O Brasil apresentou como avanços internos a criação da SEPPIR; as ações afirmativas no ensino superior; a aprovação da Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial e o Programa Brasil Quilombola. Se avanços existiram, não foram sem entraves. È o que ficou evidente quando à época, o Ministro Edson Santos, ressaltou as dificuldades impostas pelas ações judiciais contra as ações afirmativas – notadamente as reservas de cotas raciais nas universidades – e as titulações dos territórios quilombolas. Nesse contexto, foram mantidas e reforçadas no documento oficial da conferência, as recomendações e reconhecimentos do DDPA quanto aos territórios tradicionais:

Reconhecemos o direito à terra, territórios e recursos que nossas comunidades e povos possuam em razão de sua propriedade tradicional ou de outra forma tradicional de ocupação ou utilização, bem como direitos adquiridos sobre eles de outra maneira. Reconhecemos, também, o direito das nossas comunidades e povos à conservação e proteção do meio ambiente e da capacidade de produção de suas terras, bem como a importância da integridade dos territórios;

Recomendamos aos Estados que implementem políticas e ações específicas para garantir uma participação política ativa dos povos afrodescendentes e indígenas e de seus representantes nos diferentes âmbitos decisórios de suas respectivas sociedades nacionais [...].

Naquela ocasião, também foi evidenciado algo que continua a ser uma fragilidade no processo de implantação das políticas públicas: a inexistência de indicadores que possibilitem

monitorar o andamento das políticas e aferir o impacto no público alvo. Essa questão pode estar na raiz da recomendação constante no relatório da conferência para que “os governos da região construam programas de ação para o fortalecimento das instituições governamentais que permitam a efetiva e contínua promoção da igualdade racial e o intercâmbio com a sociedade civil”, ainda que haja o reconhecimento positivo da criação de instâncias governamentais de combate ao racismo, de promoção da igualdade racial e dos direitos humanos nas estruturas de governo dos países da região.

Possivelmente essa recomendação direcionou como objetivo a ser atingido a questão de ampliação regional da cooperação e do intercâmbio de experiências na gestão das políticas públicas. Naquele momento Argentina, Bolívia, Brasil, Chile, Colômbia, Costa Rica, Equador, Guatemala, Honduras, México, Panamá, Peru, Uruguai e Venezuela já tinham estabelecido algum canal de viabilização dessas políticas. Esse objetivo direcionou a “Conferência Regional Preparatória da América Latina e Caribe para a Conferência de Revisão de Durban” realizada em 2008.

Através da análise dos documentos gerados nesta conferência, é presumível a percepção sobre os pontos de tensão entre Estado e sociedade para a consecução do DDPA a começar pela sociedade civil na qual aparece uma questão, além daquelas de ordem geral, ligada diretamente aos territórios das comunidades negras no Brasil e Colômbia. A consulta prévia deriva da ratificação por países como Brasil e Colômbia, da Convenção 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais que vigora desde 1991 e estabelecendo o direito dos povos à autodeterminação.

Por esse direito, os povos devem ser consultados pelo Estado sempre que houver decisões a serem tomadas que afetem suas vidas e territórios, como nos casos de processos de licenciamento ambiental e grandes empreendimentos, tais como a construção ou ampliação de hidrelétricas e ferrovias.

Também é possível que a consulta prévia abranja a definição de políticas públicas para os povos em foco. No entanto, essa e outras medidas administrativas e judiciais não foram regulamentadas no Brasil. O que vem ocorrendo são pareceres antecipados oriundos das normas operacionais do Banco Mundial em casos de empreendimentos financiados por essa instituição e que afetam diretamente populações quilombolas e indígenas.

O que se tem de mais próximo de uma regulamentação é a recente portaria interministerial nº 35 de janeiro de 2012 que institui um grupo de trabalho constituído por representantes ministeriais, INCRA e Fundação Palmares para que em um prazo de cento e oitenta dias, estude, avalie e apresente uma proposta de regulamentação.

Na Colômbia, a consulta prévia também é um direito a ser concretizado; todavia há um diferencial em relação ao Brasil. Desde a revisão constitucional e ratificação da Convenção 169 da OIT, os povos indígenas e afrocolombianos vem recorrendo à justiça para demandar a aplicação desse mecanismo legal. O meio utilizado por eles tem sido a ADIN – Ação Direta de Inconstitucionalidade – que no Brasil também tem sido utilizada, porém por aqueles que se opõem à regularização territorial quilombola, como é o caso do partido Democrata, o qual através da ADIN 3239 busca invalidar o decreto 4887/2003 que trata da regularização territorial quilombola.

Cabe ressaltar que por medidas legislativas, situam-se aquelas protagonizadas pelo próprio Estado, ou seja, existe um embate dentro do próprio Estado que é ao mesmo tempo o violador e o garantidor de direitos. Até o momento, doze sentenças foram proferidas, a maior parte favorável aos povos, porém isso implica pensar que, apesar dessas sentenças, as violações ao direito da consulta prévia são uma constante. Essa problemática, assim como as ausências de indicadores da política pública foram destacadas no pós-Durban no âmbito das conferências regionais latino-americanas de 2006 e 2008, porém não se esgotou nesse período. Nos anos seguintes, ocorreram os Encontros Ibero-americanos de Cultura, os quais comento a seguir como parte do cenário de construção de políticas públicas e das relações entre Brasil e Colômbia.

2008

A parceria Brasil-Colômbia teve início no I Encontro Ibero-Americano – nomeado como “I Encontro Afro-Latino e Caribenho” – organizado pelo Ministério da Cultura da Colômbia. O evento ocorreu na cidade de Cartagena das Índias, mais precisamente no palenque de *San Basilio*, reunindo ministros de cultura e representantes de organismos internacionais sob a chancela da SEGIB - Secretaria Geral Ibero-Americana, órgão oficial da Cúpula Ibero-Americana de Chefes de Estado e de Governo.

O objetivo era fomentar o intercâmbio de experiências sobre políticas públicas e ações específicas de valorização da cultura negra para a implantação da chamada “Agenda Afrodescendente nas Américas”.

Essa agenda funcionou como marco da cooperação multilateral e da configuração multicultural dos países ibero-americanos ao tomar a diversidade cultural como eixo comum de integração. Seguindo essa tendência, já no primeiro dia do evento, Zulu Araújo, na época presidente da Fundação Cultural Palmares, apresentou a proposta do “Observatório de Intercâmbios Afro-Latinos” como uma ferramenta virtual de partilha de dados oriundos de diferentes áreas do conhecimento, especialmente cultural e estatístico, bem como discutiu sobre a realidade social dos afro-latinos – termo adotado para designar a afrodescendência no contexto latino-americano em cada país.

A Fundação Cultural Palmares desde 2007 vinha desenvolvendo um eixo de trabalho voltado para a América Latina, o que culminou na participação da Fundação nesse I Encontro Ibero-americano. Essa foi a primeira reunião regional realizada por governos da América Latina e Caribe para se pensar políticas públicas de valorização da cultura negra. Por essa via, o Brasil apresentou seus avanços na questão: “a adoção do sistema de cotas raciais nas universidades públicas; os Pontos de Cultura implantados em comunidades de periferia; o reconhecimento de territórios quilombolas e o combate à intolerância religiosa”

Esse direcionamento para a política cultural gerou a “Carta de Cartagena”, um documento conjunto contendo considerações, compromissos e recomendações para os governos dos países da região. O modelo em que escrito o documento é uma aposta na política cultural como catalisadora de planos nacionais de desenvolvimento que atinjam as populações *afro-latinas*. Isso transparece nas considerações de que as políticas culturais devem contribuir para planos de desenvolvimento nacionais, bem como ao cumprimento das políticas públicas do projeto “Desenvolvimento do Milênio”, um plano global de combate à pobreza aprovado pela ONU em 2002.

Assim, desenvolvimento e combate à pobreza formaram um tripé juntamente com a cultura, tanto que a recomendação de campanhas de sensibilização com vistas ao auto-reconhecimento e valorização identitária passava pela inclusão da variável de pertencimento étnico nos censos e outras coletas de dado sobre moradia e qualidade de vida. Essa inclusão visava a produção de diagnósticos sociais que embasassem políticas públicas focadas nesses temas.

2010

Em 2010 foi a vez de o Brasil sediar o II Encontro em outra cidade símbolo: Salvador, agora a capital afrodescendente ibero-americana em função de ser considerada a cidade brasileira com a maior contingente de população negra fora do continente africano. Esse II encontro – fruto do compromisso assumido em 2008 na Colômbia – teve como tema “A Força da Diáspora Africana” e delineou a necessidade de avançar na elaboração da Agenda Afrodescendente nas Américas.

Esse avanço teve a marca da reflexão das políticas públicas de ações afirmativas para além da diversidade cultural, como canal de intervenção, ao incorporar a perspectiva de “igualdade racial” nos termos já colocados no cenário brasileiro, mas não no colombiano. Na fala da ministra da cultura colombiana, Paula Zapata, havia a necessidade do reconhecimento integral e não apenas lúdico. Como visto na primeira unidade desta tese, essa interpretação parte dos princípios traçados ainda por Fraser (2007) quando aponta para a alteração no status social dos sujeitos como parte de uma política de reconhecimento inserida em um conceito amplo de justiça, o qual engloba tanto o reconhecimento quanto a distribuição de recursos e direitos.

Embora possa ser reconhecida como uma discussão embrionária, não gerou no documento oficial do evento – “Declaração de Salvador”, uma postura diferenciada ou mais avançada do que foi a “Carta de Cartagena”. O avanço ficou por conta da ênfase na cooperação internacional como instrumento de consolidação de diretrizes comuns nas políticas públicas, como demonstram os itens abaixo referentes às metas e objetivos a serem cumpridos pelos países signatários.

1. Envidar esforços para a criação de mecanismos institucionais e instrumentos de cooperação que reforcem a solidariedade entre América Latina, Caribe e África, no âmbito governamental e da sociedade civil;
2. Criar a Secretaria Pro Tempore da Agenda Afrodescendente nas Américas, designando a Fundação Cultural Palmares, do Brasil, para exercer esta função até o terceiro encontro;
3. Fortalecer o Observatório Afro-Latino e do Caribe com esquemas de cooperação nacional que permitam a circulação de conteúdos, com uma plataforma interativa que maximize a difusão e o acesso à informação, bem como o seu uso para a elaboração e execução de políticas públicas;

Dentro desses itens de cooperação, Brasil e Colômbia estreitaram laços através do acordo de Cooperação Cultural entre a Fundação Cultural Palmares e Fundação ACUA, instituição vinculada ao sistema ONU (Fundo Interamericano de Desenvolvimento Agrícola – FIDA) e que realiza ações de apoio à instituições afro-colombianas, em especial àquelas vinculadas às comunidades negras regionais.

2011

O acúmulo resultante dos encontros anteriores transpareceu em 2011 durante o AFRO XXI - Encontro Ibero-americano do Ano Internacional dos Afrodescendentes realizado no mês de novembro em Salvador. Novamente reunidos, chefes de Estado e representantes de organizações negras afunilaram um pouco mais as discussões no sentido de propostas concretas direcionadas às políticas públicas. Observa-se nas citações retiradas das “Cartas” qual o papel do governo e da sociedade civil:

CARTA DE SALVADOR (GOVERNOS)

Estabelecer o "Observatório de Dados Estatísticos sobre os Afrodescendentes na América Latina e no Caribe". O objetivo do Observatório será obter, a partir das informações dadas por instituições nacionais encarregadas de dados estatísticos, compilar e disseminar dados e estatísticas sobre a situação dos afrodescendentes nos níveis regional, nacional e local nas diferentes esferas da vida social incluindo, dentre outras coisas, educação, emprego, saúde, justiça, política, cultura, esportes e lazer, como apropriado, visando auxiliar os Governos, com base em suas funções e prioridades específicas, a formularem e implantarem políticas públicas para promover os direitos dos afrodescendentes. O local da sede e as disposições de custeio do Observatório serão determinados por acordo mútuo dos países participantes e da Secretaria Geral Iberoamericana.

Estabelecer o "Fundo Iberoamericano em Benefício dos Afrodescendentes", baseado em contribuições voluntárias. Seu objetivo será financiar projetos e programas dedicados à preservação da cultura, memória e tradições africanas.

As diretrizes acima sugerem que o diagnóstico social e o financiamento, enquanto fatores de direcionamento e sustentação das políticas públicas, ainda são insuficientes frente aos objetivos propostos. No primeiro ponto, ainda que possa parecer razoável a produção de pesquisas quanti e qualitativas sobre populações negras nas últimas décadas, essa ainda pode ser considerada recente e, portanto, insatisfatória na produção de dados que orientem o planejamento. Um exemplo disso é a não inclusão das categorias raça/cor e/ou grupo étnico nos

censos de alguns países latinos; sendo que essa é uma persistente demanda de organizações negras que vêem nesse ponto a real possibilidade de saírem de uma invisibilidade social e/ou de uma sub-representação numérica.

Já a criação de um fundo, o que pode ser pensado em termos de financiamento para projetos e programas, esbarra na resistência política que essa proposição sempre acarretou. Ainda, na conferência de Durban, a idéia de reparação financeira foi ponto de discordância entre os governos e por ocasião da aprovação do Estatuto da Igualdade Racial no Brasil, o mesmo ocorreu com o artigo 56 que trata do financiamento, o qual é alvo de críticas por ainda não ter saído do papel.

Voltando à Carta de Salvador, parece ainda mais remota a criação de um fundo com doações voluntárias. Nesse caso, caberia perguntar quem seriam os voluntários? E em sendo o Estado não deveria perder o caráter de espontaneidade para adquirir o de obrigação institucional?

CARTA DE SALVADOR POR LA DIGNIDAD, LOS DERECHOS Y EL
DESARROLLO DE LAS PERSONAS, PUEBLOS Y COMUNIDADES
AFRODESCENDIENTES.

Es urgente en especial lograr una atención inmediata a la afectación de las/os afrodescendientes por catástrofes medio ambientales asociadas al cambio climático. Así como enfrentar los nuevos peligros ante la propiedad de tierras y territorios ancestrales, manejo de recursos naturales, exclusión en la participación en las decisiones, y exclusión a las mayorías poblacionales de los beneficios económicos de estos sectores estratégicos en el modelo de desarrollo hegemónico y excluyente que genera desigualdades socioraciales inaceptables reconocida por los mismos Estados de la Región en la Conferencia de la CEPAL de 2010.

§ Exigimos la urgente adopción de estrategias de Desarrollo Humano sustentable hacia las comunidades y pueblos tradicionales valorizando y respetando las identidades culturales, saberes costumbres y valores

Que se cree un Fondo de Desarrollo para implementar intervenciones transformadoras de índole territorial, en zonas económicas especiales en amplias regiones de mayorías negras de los Estados iberoamericanos y caribeños y que se realicen reparaciones simbólicas a las memorias afrodescendientes y afrodiáspóricas [...]El Fondo de Desarrollo debe de seguir el modelo de experiencias que ya han dado resultados a nivel global y no sustituye la responsabilidad de los Estados, sino más bien multiplica los esfuerzos de los países desde una perspectiva regional.

O documento divulgado originalmente em espanhol remete ao tom de denúncia característico da sociedade civil, mas sem deixar de ser propositivo e tocar em pontos fundamentais e amplos: o manejo dos recursos naturais e o modelo de desenvolvimento que se projeta sobre os territórios das comunidades negras. Ora, se às comunidades cabem o papel de “cuidadores” do meio ambiente numa extensão de preservação ambiental, por outro lado os direitos sobre os recursos minerais existentes em seus territórios não são respeitados na mesma proporção. Em países como Brasil e Colômbia estabelecem-se uma lógica cada vez mais contraditória nesse ponto, pois ocorre desde o conflito de interesses em áreas de preservação ambiental ou unidades de conservação por sobreposição à terras quilombolas, até a crescente pressão pelo monocultivo na lógica do agronegócio.

Assim, a questão ambiental insere-se na lógica do modelo de desenvolvimento vigente, o qual é questionado em sua essência por gerar desigualdades sociorraciais. No caso colombiano, tem-se os planos regionais de desenvolvimento que afetam diretamente às comunidades negras por possuírem lógicas de ação que não garantem as condições de reprodução física e socioeconômica. Isso ocorre, por exemplo, no âmbito dos conflitos gerados nos processos de implantação de obras como ferrovias, hidrelétricas, *carreteras* (*rodovias*) em que tais empreendimentos pautados na lógica desenvolvimentista causam danos e prejuízos. As tentativas de “freio” a isso são os acordos por ações mitigadoras de impacto junto às comunidades, porém essas ou não são cumpridas ou não vem a contento da necessidade e expectativa geradas.

No título da “Carta de Salvador” as palavras *dignidade*, *direitos* e *desenvolvimento* expressam no plano teórico, a incorporação do reconhecimento e distribuição em um conceito amplo de justiça à la Fraser (2007). Essa leitura transparece na consideração de que é “[...] inaceptable la escasa o nula representación política de las y los afrodescendientes en todas las estructuras de poder del Estado. Nos preocupa la nula participación técnica y directiva de afrodescendientes en las Instituciones Internacionales como la ONU, OEA y la misma SEGIB”.

Para melhor dimensionar essas avaliações apresenta-se a seguir um quadro ilustrativo do cenário latino-americano referente à legislação e às políticas direcionadas às populações negras em quinze países mapeados em bancos de dados de organizações governamentais e não governamentais:

País	Reforma Constitucional	Legislação Específica	Ratificação Convenção 169 OIT	Implantação de Políticas Públicas		Observações
				Direitos Culturais	Direitos Territoriais	
<i>Argentina</i>	1996: Artigos 14 e 32 da Constituição da Cidade Autônoma de Buenos Aires.	<i>Não</i>	<i>Sim</i>	<i>Não</i>	<i>Não</i>	Entre os dias 27 e 29 de junho de 2011, aconteceu a 1ª Plenária Nacional da Associação Civil África e sua Diáspora, em Buenos Aires. O encontro foi organizado no contexto das celebrações do Ano Internacional das e dos Afrodescendentes e deve gerar um documento para a construção de políticas públicas e de ações afirmativas para homens e mulheres negras na Argentina.
<i>Bolívia</i>	1981: Artigos 3, 4, 32, 102 e 395	<i>Lei 234/2008</i> <i>“Reconhecimento do Povo Afrodescendente da Bolívia: prevê igualdade jurídica, reconhecimento de instituições próprias, autoridades naturais e preservação cultural.</i>	<i>Sim</i>	<i>Sim.</i> <i>Reconhecimento da Saya (manifestação cultural composta por música e dança) como patrimônio cultural.</i>	<i>Não</i>	Atualmente organizações afrobolivianas como o CADIC-Centro Afroboliviano para o Desenvolvimento Integral e Comunitário lutam pela inclusão da população afroboliviana no censo de 2012, já que no último censo (2001) foi ignorada. Ainda assim, estima-se em 35.000 o número de afrobolivianos.

Brasil	1988 : Artigos 68, 215 e 216.	<p>Decreto 4.228, de 13 de maio de 2002. Institui o Programa Nacional de Ações Afirmativas;</p> <p>Decreto 4.886, de 20 de novembro de 2003. Institui a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial - PNPIR.</p>	Sim	<p>Artigos constitucionais 215 e 216 que tratam dos direitos culturais e valorização do patrimônio cultural.</p> <p>Lei 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências</p>	<p>Artigo 68: reconhecimento de direitos territoriais às comunidades quilombolas.</p> <p>Decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.</p>	Em 1989, a Lei 7.716 definiu os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor;
--------	-------------------------------	--	-----	--	---	--

<i>Chile</i>	<i>Não</i>	<i>Tramita desde 2009, na Câmara Federal o PL 6655-17 que busca o reconhecimento da etnia "Afrodescendente" na nação chilena.</i>	<i>Sim</i>	<i>Não</i>	<i>Não</i>	<i>Na atualidade, a organização Alianza Afrochilena, entidade que reúne organizações afrochilenas busca inserir a variável "afrodescendente" no censo de 2012.</i>
<i>Colômbia</i>	<i>1993: Lei nº 70, de 27 de agosto</i>	<i>Lei nº 397, de 7 de agosto de 1997; Lei nº 725, de 2001 Decreto nº 4181, de 2007; Lei nº 1381, de 25 de janeiro de 2010.</i>	<i>Sim</i>	<i>Decreto 1122 de 1998: Cátedra de Estudos Afrocolombiano s: projeto de educação nacional baseado na interculturalidad e e valorização do patrimônio cultural, afrocolombiano.</i>	<i>Reconhecimento o das comunidades negras que ocupam terras em zonas específicas, através de mecanismos de proteção da identidade cultural como grupo étnico, e o fomento de seu desenvolvimento econômico e social.</i>	<i>A exemplo da SEPPIR foi criado a Dirección de Comunidades Negras, Afrocolombianas, Raizales y Palenqueras, a qual é ligada ao Ministério do Interior e Justiça. Tem como objetivo a implementação de políticas públicas.</i>
<i>Costa Rica</i>	<i>O artigo 33 da Constituição estabelece de forma genérica que "todo pessoa é igual perante a lei e não poderá fazer-se discriminação alguma contrária à dignidade humana"</i>	<i>Não</i>	<i>Sim</i>	<i>Não</i>	<i>Não</i>	<i>Em 2005 o governo costa-riquenho criou a Comissão de Educação e Inclusão de Estudos Afro-Costa-Riquenhos. No entanto, não foram elaboradas políticas públicas. Em 2001 Brasil e Costa Rica, iniciaram tratativas, através da SEPPIR e MRE, para um acordo bilateral centrado com foco em ações culturais.</i>

<i>Cuba</i>	-x-	<i>Também de forma genérica o Código Penal cubano no capítulo VII estabelece o delito “contra el derecho de igualdad”: o artigo 295 proíbe discriminação por raça. Cor, sexo ou origem nacional, bem como impõe sanções que vão da multa à prisão por seis meses a dois anos.</i>	-x-	-x-	-x-	<i>Não foi possível obter maiores dados sobre a situação da população negra cubana e/ou políticas governamentais.</i>
<i>Equador</i>	A <u>Constituição de 1998</u> reconheceu aos afro-equatorianos direitos coletivos às terras ancestrais. A <u>nov</u> <u>constituição</u> aprovada em 2008, reconhece o Equador como uma nação pluriétnica e multicultural e reafirma os direitos coletivos das comunidades afro-equatorianas às suas terras.	Lei dos Direitos Coletivos dos Povos Negros ou Afro-equatorianos, de 22 de maio de 2006.	<i>Sim</i>	Proteção à identidade cultural, com desenvolvimento econômico, social, cultural e político, além de incorporar seus representantes nos organismos e instituições do Estado.	Direitos coletivos dos povos negros ou afro-equatorianos, incluindo os direitos sobre suas terras ancestrais.	<i>Em 2004 foi instaurado o SISPAE – Sistema de Indicadores Sociais do Povo Afro-equatoriano, único nesses moldes na América Latina. Além disso, em 2005 foi criado o CODAE- Corporación para El Desarrollo Afroecuatoriano, órgão estatal encarregado das políticas públicas e que deverá integrar o Conselho da Igualdade.</i>
<i>Guatemala</i>	<i>Artigo 66:</i>	Não	<i>Sim</i>	reconocimiento limitado de las formas de vida,	Os garífunas (população afrodescendente da costa	<i>Apesar da criação da CODISRA - Comissão Presidencial contra a Discriminação e o Racismo , não foram criadas políticas públicas. Também não há regulamentação da</i>

				culturas y tierras de las “comunidades” o “grupos indígenas” o “étnicos	guatemalteca) possuem direitos coletivos equiparados aos povos indígenas.	consulta prévia.
<i>Honduras</i>	<i>Não</i>	Em 1994 Acuerdo Presidencial N° 0719 – EP en que estableció las políticas de “Educación Bilingüe Intercultural” (EBI) para las etnias del país, pero además, por vez primera, el Estado reconoció el “_carácter pluricultural y plurilingüístico de la sociedad_	<i>Sim</i>	Sim, educação pluricultural.	Sim, através de uma legislação variada, entre elas a Lei da Reforma Agrária, os garífunas (população afrodescendente da costa hondurenha) possuem direitos territoriais.	creación de la Comisión Nacional Contra el Racismo en Honduras, por medio del Decreto Ejecutivo PCM 002-2004, así como la creación y funcionamiento de la Secretaría de Estado (Ministerio) de los Pueblos Indígenas y Afrohondureños. <i>Em 2001 ocorreu no país o Congresso Mundial dos Afrodescendentes, promovido pela ONU, em que as ações afirmativas brasileiras foram destaque.</i>
<i>México</i>	Artigo 2 constitucional de reconhecimento como Estado multiétnico e pluricultural.	<i>Não</i>	<i>Sim</i>	<i>Não</i>	<i>Não</i>	<i>Em 2007 ocorreu o “Foro Afromexicano” reunindo entidades afromexicanas reivindicando um marco jurídico para reconhecimento de direitos e implementação de políticas públicas.</i>
<i>Nicaragua</i>	A <u>Constituição de 1987</u> reconhece as “comunidades da costa atlântica”, seu direito à propriedade de suas terras comunais e à manutenção de suas identidades culturais.	<i>Não</i>	<i>Não</i>	<i>Não</i>	Em janeiro de 2003, foi aprovada a <u>Lei 445 de 2002</u> , que estabelece o procedimento para a titulação das terras comunais.	

<i>Panamá</i>	<i>Não</i>	Em 2005 o Decreto Ejecutivo 124 cria a <i>Comisión Especial para la elaboración de un plan de acción que garantice la inclusión plena de la etnia negra en la sociedad panameña. Em 2007 é criado o Consejo Nacional de la Etnia Negra, através do decreto nº 116.</i>	<i>Não</i>	Lei nº 9, de 2000. Declara o Dia 30 de maio de cada ano como sendo dia cívico e de comemoração da etnia negra em todo o território da República Panamenha.	<i>Não</i>	<i>Em 2010, depois de 60 anos do último censo em que a população afropanamenha foi mensurada, o Panamá incluiu os quesitos “negro” e “afrodescendente” no censo nacional. A última vez que houve avalia em censo incluindo os afropanham. Além disso, houve um Foro para Construção de Políticas de inclusão social.</i>
<i>Peru</i>	<i>1993</i>	Lei nº 28.761, de 2006. Declara o dia 4 de junho de cada ano como o Dia da Cultura Afro-peruana.	<i>Sim</i>	Lei nº 28.761, de 2006. Declara o dia 4 de junho de cada ano como o Dia da Cultura Afro-peruana.	<i>Não</i>	Em 2005 foi criado o INDEPA - Instituto Nacional de Desenvolvimento dos Povos Andinos, Amazónicos e Afro-Peruano como organismo público descentralizado encarregado das políticas públicas. No entanto, o país não implementou políticas de ações afirmativas para a população afroperuana.
<i>Uruguai</i>	<i>Não</i>	<i>Em dezembro de 2006 foi aprovada a Lei 18.059 que institui o “Dia Nacional do candombe, a cultura Afro Uruguia e Equidade Racial.</i>	<i>Não</i>	<i>Não</i>	<i>Não</i>	Em 2004 foi criada Comissão honorária contra o racismo, a xenofobia e toda outra forma de discriminação, tendo como objetivo a formulação de políticas públicas . A mesma é integrada por representantes de ministérios,a ANEP (Administração Nacional de Educação Pública) e representantes de organizações da sociedade civil

<i>Venezuela</i>	<i>Não</i>	<i>Não</i>	<i>Sim</i>	<i>Não</i>	<i>Não</i>	O país possui o Escritório de “enlace” com as comunidades afro-descendentes, órgão ligado ao Ministério do Poder Popular para a Cultura. Tem como missão institucional propor políticas culturais e combate á discriminação, não evidenciando a formulação de políticas públicas específicas..
------------------	------------	------------	------------	------------	------------	--

Quadro 1 Políticas Multiculturais na America Latina.

Fonte 1 Elaboração da autora com base em dados do Observatório Afro-Latino e Caribenho; Comissão Pro-Indio de São Paulo; Cadernos Segib - PNUD nº 1 e Hooker (2005).

Nesse exercício de construção de um quadro referencial sociopolítico, tendo como parâmetro quinze países da América Latina e Caribe, alguns pontos requerem atenção pelo potencial explicativo para a situação geral em que se encontram os processos de construção de políticas públicas e mecanismos legais. Um primeiro ponto é a não adesão, caso da Nicarágua, Panamá e Uruguai ou adesão tardia à convenção 169. O Brasil a ratifica somente em 2003, quatorze anos depois de sua aprovação na OIT. Já a Colômbia, o faz no mesmo período em que ocorre a reforma constitucional, 1991.

A consequência da não adesão ou adesão tardia entre esses grupos de países citados, pode ser avaliada na posterior ausência de mecanismos legais e organização estratégica de políticas públicas, o quê para os grupos sociais significa a perda de um marco regulatório como suporte de suas reivindicações. Sem isso, permanece um vácuo normativo de sustentação dos pleitos por direitos culturais e territoriais bem como retarda possíveis avanços na conquista de direitos. Isso também denota a vontade política do Estado em atender esses pleitos, embora a adesão não signifique que não haja entraves a esse atendimento.

No Brasil, a aprovação da convenção 169 aguardou por quase uma década para ser votada no senado. Levando em conta que aprovação se deu com uma emenda do senador Romeu Tuma (PMDB-SP). Essa emenda suprimiu os termos "povos" e "território" do texto original da Convenção sob o argumento de que atentariam contra a soberania nacional e a Constituição brasileira, pois os territórios indígenas são propriedade da União com usufruto dos povos indígenas. Além disso, geram impasses artigos que tratam da autoidentificação e autodeterminação dos povos, os quais se traduzem na prerrogativa de autonomia decisória sob aspectos fundamentais de seus direitos, tais como propriedade da terra uso e gestão de recursos naturais.

Esses aspectos passam diretamente pelo direito de consulta prévia, o qual se constitui como um mecanismo de negociação e pressão na defesa de interesses, em casos que afetam direta e indiretamente. Isso ocorre, por exemplo, nos processos de empreendimentos hidrelétricos, ferroviários, mineradores, dentre outros que incidem sobre os grupos. Em março, ocorreu um seminário envolvendo governo, CONAQ e outros participantes – inclusive a ABA – para discussão do processo de regulamentação do direito de consulta prévia, livre e informada no Brasil.

O documento final da CONAQ expressa três medidas para efetivação da consulta: 1) Constituição de um grupo de trabalho quilombola composto por representantes regionais; Definição do órgão de interlocução do governo federal para o tema em foco. Nesse caso, o órgão indicado não foi a SEPPIR como se poderia supor, mas a Secretaria Geral da Presidência da República. Uma boa justificativa para a escolha é a posição estratégica dentro da estrutura governamental, além da competência funcional. Além disso, a CONAQ requer a definição de um cronograma para execução das medidas, bem como que o governo se responsabilize também financeiramente pelas atividades decorrentes desse processo.

O posicionamento da CONAQ é de cobrança dos propósitos assumidos nessa etapa, o que é perfeitamente compreensível, mas a dependência financeira em relação ao Estado também é indicativa da relativa autonomia com que a organização pode agir ao subsidiar suas ações. Se isso vai comprometer ou não e até que ponto, o andamento do processo de consulta prévia é algo que só as próximas etapas dirão. O que é óbvio é a importância da regulamentação do direito de consulta prévia quilombola.

Há países que não possuem nenhum tipo de política como Argentina, Chile, Costa Rica, México, Uruguai e Venezuela. Em outros prevalecem o foco cultural, a exemplo da Bolívia, Panamá e Peru. Nessas circunstâncias prevalece uma ausência e não uma complementaridade de direitos que poderia ser essa sim, de maior interesse e benefício para os grupos. Possivelmente, isso ocorra porque se torna muito mais consensual e operante dar conta de ações de promoção e proteção de patrimônio material e imaterial do que garantir plenitude de direitos territoriais pois velhas feridas de sociedades fundadas na propriedade privada e distinção em quem pode ser ou não proprietário de terras são tocadas.

Brasil e Colômbia apresentam uma configuração semelhante na proposição de políticas de cunho educacional, cultural e territorial. Em 2013 e ainda enfrentando dificuldades de implantação/execução, se completará dez anos da Lei 10639/03 que estabelece a inclusão da história e cultura africana e afrobrasileira nos currículos escolares nacionais. Na Colômbia, desde 1998 existe a Cátedra de Estudos Afrocolombianos, um projeto nacional de etnoeducação nos níveis de pré-escola, básico e médio com a proposta de trabalho de um conteúdo multicultural e multiétnico, incluindo a formação de professores.

Na regulamentação territorial se assemelham os passos no processo de reconhecimento identitário e de titulação: enquanto que no Brasil a Fundação Cultural Palmares emite a certificação do reconhecimento como comunidade quilombola; na Colômbia isso cabe a Dirección de Asuntos para Comunidades Negras, Afrocolombianas, Raizales y Palenqueras. Na etapa seguinte, a titulação fica a cargo do INCODER, órgão equivalente ao INCRA. Também a configuração das comunidades negras segue o formato de uma personalidade jurídica: Associações Comunitárias Quilombolas e Consejos Comunitarios.

Se os casos brasileiro e colombiano parecem dar um passo a frente no processo de reconhecimento de direitos, isso é contrabalançado pelas medidas iniciais que ainda precisam ser postas em prática ou que estão em estágio inicial em outros países. Na Guatemala, Panamá, Peru, Uruguai e Venezuela estão criando conselhos e comissões para elaborar as políticas demandadas, ou seja, em termos institucionais a caminhada está começando. Esse começo implica em outra medida que Bolívia e Chile ainda não tomaram e que é básica para a formulação de políticas públicas: dados censitários sobre as populações negras locais.

Diante da heterogeneidade da situação dos países e a consequente necessidade de estabelecer eixos comuns na construção de políticas públicas, algumas iniciativas começam a surgir. Uma delas é o projeto “Quilombo das Américas”. O mesmo resulta de uma parceria iniciada em 2006 entre SEPIR, agências multilaterais como BID e SEGIB, além de parceiros governamentais de países latino-americanos que deram início a um estudo com vistas a produzir um diagnóstico socioeconômico e cultural, além de focar na soberania alimentar das comunidades rurais negras do Brasil, Equador e Panamá.

No projeto “Quilombo das Américas” foi usado o conceito de “soberania alimentar” o qual enfatiza a autonomia alimentar, preservação cultural e hábitos alimentares, em sentido mais amplo do que permite a ideia de “segurança alimentar”, a qual vislumbra o acesso à alimentação básica, Mendes (2006). Em andamento, está a pesquisa coordenada pelo Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome e outros parceiros institucionais, com foco no acesso à alimentação básica de crianças menores de cinco anos em 173 comunidades quilombolas.

Na Colômbia, o estudo “Proyecto Regional Pacifico” promovido em 2007 por organizações de comunidades negras, setores da igreja católica e organizações não governamentais internacionais e abrangendo o território do pacífico colombiano (Narino, Cauca, Valle Del Cauca e Chocó) vinculou território e alimentação como direitos e exercício de autonomia a serem conquistados na região.

O relatório do “Proyecto Regional Pacifico” conclui que o monocultivo da palma africana, coca e ações de fumigação aérea comprometem a segurança e estabilidade nos territórios locais. Diante desse quadro, a participação da Colômbia no projeto “Quilombo das Américas” seria fundamental para uma leitura próxima e sistemática da situação local, no entanto, isso não ocorreu. Em entrevista³⁹, a coordenadora do Projeto “Quilombo das Américas”, antropóloga Paula Balduino Melo, relatou que o processo de diálogo institucional com o governo colombiano iniciado em 2006 através da Dirección de Asuntos para Comunidades Negras Afrocolombianas, Raizales y Palenqueras, ligado ao ministério da interior e justiça, foi aos poucos sendo suspenso a partir de 2010.

Uma provável razão para isso, segundo ela, foram as “fragilidades internas” do órgão, a qual pode ser percebida na troca do ocupante do cargo de direção pelo menos cinco vezes durante o período de negociações. Somente em 2011, durante o Afro XXI o diálogo foi retomado, só que dessa vez com outro órgão institucional: o ministério da cultura e uma organização da sociedade civil: o PCN – Processo de Comunidades Negras e o que significou essa troca de parceiro institucional? Esse deslocamento do âmbito da discussão e planejamento da “justiça” para a “cultura” e sociedade civil?

Uma possível resposta é que houve enfraquecimento do poder decisório, já que o ministério da cultura não era o responsável pela condução de políticas públicas ou qualquer outra formulação ligada aos territórios das comunidades negras. Somado a isso, somente a interlocução com o PCN, por conta da mobilização pode ter um contraponto interessante. Como resultado inerente ao desinteresse político do governo, a Colômbia acabou não participando do projeto. Ainda, a entrevistada acrescentou que espera ver a Colômbia participando de uma próxima etapa, prevista para o próximo semestre, mas por ora ela salienta que: “Nem todos os parceiros assumiram integralmente seus papéis. Foi um processo frágil para o objetivo proposto:

³⁹ Entrevista concedida à autora em fevereiro de 2012.

cooperação para formatação de políticas públicas com eixos comuns e troca de experiências”.

Sob esse ponto de vista também compartilha a socióloga colombiana Claudia Mosquera que esteve presente no Afro XXI e considera que o Estado promoveu iniciativas de políticas públicas mas não ações afirmativas consolidadas de fato. Esse é um argumento desenvolvido anteriormente em Mosquera (2009) quando a autora questiona: “é possível desenvolver ações afirmativas em um país cujo chefe de governo nega a existência do racismo e da discriminação racial?” referindo-se ao pronunciamento do ex-presidente Álvaro Uribe Vélez realizado em 2007, na cidade de Cali, durante encontro com lideranças do movimento social afrocolombiano.

A negação presidencial espelha o cenário de contradições, avanços e recuos que ocorre na Colômbia desde então. Exemplo disso é a série de planos nacionais e regionais com foco no desenvolvimento da população afrocolombiana, palenquera e raizal. Nesses planos estão contidas ações que, por vezes, se chocam com os interesses das comunidades negras e mesmo as prejudicam, como no caso da expulsão territorial causada pelos combates entre as forças do governo e grupos armados, tanto as FARC quanto os paramilitares.

O pós-Durban desencadeou uma série de acontecimentos nos contextos brasileiro e colombiano que são elucidativos para entendermos a configuração atual em que se encontram as políticas públicas com foco nas comunidades negras de quilombos e palenques. Dentre esses fatos, os processos de construção do Programa Brasil Quilombola e a Lei 70 são cruciais para esse entendimento.

Para trazer isso à tona me reporto, nos tópicos a seguir, em dois pontos: as categorias que vão não só nomear, mas enquadrar os sujeitos no âmbito das políticas públicas; as interpretações sobre os processos que levaram ao PBQ e a Lei 70 de Matilde Ribeiro (ex-Ministra da SEPPIR) e Carlos Rua (ex-participante da Assembleia Constituinte Colombiana).

CAPÍTULO 3

PALENQUES E QUILOMBOS: ARRANJOS E CONFIGURAÇÕES

São múltiplas as designações na América Latina e Caribe que nomeiam sujeitos e formatos de organização social no contexto da diáspora africana. Essa multiplicidade forjada em processos socioculturais, contextos históricos, expressões identitárias e mesmo no “poder de nomear” exercido no âmbito da opressão nomearam as categorias de quilombolas, quilombos e/ou mocambos (Brasil), palenqueros, Palenques, Cimarron e Cumbes (Colômbia, Cuba e Venezuela), Maroons (Haiti, Jamaica e outras ilhas caribenhas), conforme apontam autores como Souza (2008) e M’Bokolo (2009).

A amplitude dessas categorias não só extrapola os limites oficiais que buscaram encapsular povos africanos e seus descendentes em “negros” e/ou “escravos”, como também remete aos arranjos e configurações derivadas da dinâmica das relações entre Estado e sociedade. Essa ótica compreende o deslocamento do “quilombo histórico” para o “quilombo ressignificado”, do sujeito imutável e/ou invisível socialmente para sujeito de direitos, contestadores do lugar social que lhes foi reservado. Em sentido mais amplo, também é possível abarcar o campo das relações étnico-raciais; relações internacionais entre Brasil-África; diáspora nas Américas, ações afirmativas e multiculturalismo.

Nesses processos de deslocamentos a produção de conhecimento e o ativismo político têm sido ferramentas de impacto manejadas por intelectuais e ativistas africanos, latino-americanos e caribenhos, que trabalham na desconstrução de estereótipos, promoção da visibilidade sócio-histórica e ruptura de discursos hegemônicos sobre o “outro”. Sem querer esgotar as referências e privilegiando o eixo Brasil - Colômbia são parâmetros de pesquisa os trabalhos de Abdias do Nascimento, Beatriz Nascimento, Carlos Serrano, Clovis Moura, Kabengele Munanga, Lélia Gonzales e Nei Lopes.

Desde os estudos seminais com foco na cultura palenquera de San Basilio até as recentes pesquisas sobre relações etnicorraciais na Colômbia, antropólogos como Aquiles Escalante, Axel Rojas, Eduardo Restrepo, Nina Friedman e Peter Wade vem contribuindo para uma ênfase

nos estudos afro-colombianos. O trabalho desses pesquisadores, inclusive do grupo brasileiro, já fizeram parte de publicações especializadas, tais como as Revistas *Présence Africain*, *AfroDiáspora*, e *Coleção América Negra*. No foco temático de muitas pesquisas estão os quilombos e palenques. Portanto, examino a seguir os processos de construção de categorias e políticas no Brasil e Colômbia.

3.1 O Palenque

Entre a dimensão histórica e simbólica o palenque é uma categoria compreendida na chave das múltiplas formas de resistência, de acordo com M'Bokolo (2009) e Wade (1995). Segundo, esses autores, a resistência se reveste de uma plasticidade definida pelo contexto e pelo agir dos africanos na América espanhola e caribenha. Assim, o palenque foi o território defendido na luta armada ou em negociações; concebido como espaço de demarcação de fronteiras culturais e mágico-religiosas; o *apalencado* foi aquele que perpetró uma fuga e se constituiu em uma liderança; também foi o sujeito que retomou sua autonomia quer pelo suicídio que o levou de volta ao continente africano, quer pela revolta coletiva que nomeou o grupo como *los libres*.

A multiplicidade relacional e as marcas da arbitrariedade da sociedade escravagista não só permeou sujeitos, suas práticas e formas de resistência, como também designou as categorias de interpretação semântica: o *cimarron* vem de *cima* ou *cimarra* significando originalmente matos e matagais. Em paralelo há o significado literal, em espanhol, de *selvagem* aplicado normalmente para animais que foram domesticados, a exemplo do gado. Posteriormente, veio a designar *escravos fugidos e refugiados nas regiões escarpadas e de acesso difícil*. Já *palenque* deriva de *palanca* e de *palus* (pedaço de pau) em uma referência aos *materiais que serviam para construir as aldeias fortificadas de escravos fugitivos*.

Na análise que Wade (1995) faz das políticas culturais negras colombianas por meio da mobilização do movimento negro urbano, considera que as representações sobre negritude e seus símbolos, dentre eles o *cimarronismo* e o palenque, mostram-se como conteúdo imagético presente na ideologia da resistência à opressão e na continuidade das tradições africanas. Esse conteúdo teria sido apropriado por organizações negras como, por exemplo, a Cimarrón – Movimento Nacional pelos Direitos Humanos das Comunidades Negras em Colômbia.

Essa organização tem como slogan político: "Vamos fazer de cada comunidade um palenque organizado e de cada pessoa negra um cimarron". Esse não foi um capital simbólico mobilizado apenas por organizações negras colombianas, mas também se deram na Jamaica com a Abeng; Brasil (Quilombismo) e Haiti (Marron Connu), por exemplo. A mobilização política amparada nessa simbologia buscava formar uma rede de indivíduos e comunidades negras como resposta ao ideário da mestiçagem e da luta por direitos humanos:

[...] organizações como Cimarron representam uma tradição de cimarronaje em que todos os palenques foram cadinhos de resistência cultural e luta pelos direitos humanos. (...). A ideologia do cimarronismo invoca uma comunidade "de sofrimento", que convida as pessoas a ligar certos aspectos do seu fenótipo (sua "negritude" física) para uma história de opressão que é inicialmente nacional, mas também continental e mesmo global. (Wade, 1995, p.344)

Em cada país o referencial histórico da mobilização política se amparava em uma experiência local. Na Colômbia o palenque de San Basílio é o portador histórico e contemporâneo de uma luta palenquera. San Basilio reúne o ontem da memória cultural com o hoje das articulações políticas que formatam os processos organizativos do pacífico colombiano presentes nas comunidades negras e conselhos comunitários.

3.1.1. O Ontem e o Hoje de San Basílio

A antropologia colombiana tem seu marco de pioneirismo no artigo “Notas sobre el Palenque de San Basilio, una Comunidad Negra en Colombia”, publicado em 1954 pelo antropólogo Aquiles Escalante (1923-?), considerado o pai-fundador do campo de estudos sobre palenques e cimarronismo na Colômbia. Neste artigo, onde já está presente a noção de “comunidade negra”, Escalante realiza uma etnografia centrada na organização social e cultural do histórico palenque colombiano do século XV, tendo como foco as características lingüísticas da língua palenquera, falada ainda hoje em San Basílio e possuidora de um léxico com base africana (banto) e espanhola.

El más conocido [palenque] es el de San Basilio cerca a Cartagena y el cual ha permitido estudiar costumbres, ritos y lenguas. El idioma palenquero se ha diferenciado del Español y aparecen algunos elementos de las comunidades africanas Bantú, Kikongo y Kimbundú, así como el portugués y el español (Escalante [1979], apud <http://www.javeriana.edu.co/Humana/palenque.html>).

A partir dessa análise, tendo o palenque de San Basílio como objeto, inaugura-se uma fase da antropologia voltada para a busca das similitudes e heranças culturais africanas na Colômbia com “El Negro na Colombia” do mesmo autor, publicado em 1964. Nessa obra, Escalante aborda as origens étnicas e elementos culturais dos afrocolombianos emprestando considerações datadas da década de 60. em cuja vertente se ampliou com as etnografias de Nina de Friedmann (1935-1998): “Ceremonial religioso funébrico representativo de un. proceso de cambio en un grupo negro de la Isla” (1964-1965) e “Informe preliminar. Estudios de negros en el Litoral Pacífico Colombiano” (1966-1969), dentre outras pesquisas publicadas na Revista Colombiana de Antropología.

Em 1983, Friedmann retoma o enfoque de Escalante, e escreve “Lengua y Sociedad en el Palenque de San Basilio”. Em 1991 publica na revista América Negra, da qual também era editora, “Lumbalú: ritos de la muerte en Palenque de San Basilio, Colombia” em que o interesse por San Basílio se renova. Ainda na década de noventa, quando a pesquisadora integra a equipe do projeto de estudos demográficos e genéticos sobre comunidades indígenas e negras “Expedición Humana – a la Zaga de la America Oculta” desenvolvido pelo Instituto de Genética da Universidad Javeriana/Bogotá, tendo como objetivo *describir la multietnicidad, hacer un diagnóstico interdisciplinario de sus carencias y darles solución*.

Por esse objetivo, entende-se que a multietnicidade indígena e negra é complementar a idéia de carências ou necessidades que poderão ser identificadas e solucionadas. Logo, por uma razão ou outra, tanto a multietnicidade quanto as carências não foram antes identificadas e ou permaneceram invisíveis, como talvez sugere o nome do projeto - la America Oculta - na referência à algo escondido, ocultado na América.

Para o antropólogo colombiano Eduardo Restrepo, os trabalhos de Friedmann ilustram os processos de “visibilização” *versus* “invisibilização” do negro na Colômbia. Um exemplo dessa visibilização transparece em relatório do projeto, em que são descritas cinco comunidades negras: Bocas Del Guanguí, Nuquí, Bella Vista, Isla de Providencia e San Basílio. Há também dezenove comunidades indígenas, tais como Aruhaco, Embera, Chimila, dentre outras.

No referido projeto constam dados sobre San Basilio há dados relativos à taxa de natalidade, fecundidade e média de idade de 456 pessoas. Essa análise estatística é sintomática do duplo interesse que o palenque desperta. Por um lado, o lastro histórico com o passado

emoldurando um quadro de reminiscências no presente, por outro uma projeção do futuro em termos de crescimento demográfico e talvez, do significado disso para uma futura sociedade multiétnica. Mas cabe um questionamento: de que passado e presente estamos falando, quando o assunto é o palenque de San Basílio? Por certo, o início perpassa a ideia de palenque, a qual como se vê abaixo, lembra o quilombo histórico brasileiro.

Las primeras manifestaciones de esclavitud en la época de la Colonia fueron en el litoral atlántico, donde aparecieron los palenques, localizados en lo más alto de las montañas donde los negros cimarrones o los rebeldes se reunían cuando escapaban de sus dueños. Estas organizaciones aparecieron al principio cerca de Cartagena y se extendieron luego por el medio Magdalena, llegando a Cauca y Nariño (FRIEDEMANN, 1993 apud <http://www.javeriana.edu.co/Humana/palenque.html>).

O mito fundador do palenque de San Basílio tem início em Cartagena, o porto de tráfico negro, como visto anteriormente. O traficante português Gomez Reynel desembarca em Cartagena com várias “peças da África” como explica Chiavenato (1997) sobre a forma como os africanos escravizados eram vendidos. Um deles Benkos Biohó, batizado como Domingos, foi negociado com o espanhol Alfonso de Campo. Depois disso, Benkos teria fugido e sido recapturado inúmeras vezes até obter êxito numa fuga coletiva com outros treze africanos. Esse grupo, sob a liderança de Benkos, organizou em 1534 o Palenque La Matuna, localizado nas montanhas da Serra da Maria, ao sul de Cartagena. Em seguida, ele liderou também o palenque de Los Montes de Marya e autoproclama-se Rei de Arcabuco.

O palenque La Matuna foi precedido pelo palenque La Ramada fundado em 1529, sendo que de acordo com o texto “História da Colômbia” (sem autor) ambos estão entre os mais antigos e importantes da era colonial colombiana, conforme levantamento feito por Friedmann. Por esse levantamento, percebe-se o quanto os palenques se estenderam em Cartagena e regiões vizinhas num processo conjunto, ora de negociação, ora de conflito com as autoridades espanholas. Em 1540, os cimarrones – designação para africanos em fuga – já eram fator de atenção pelas autoridades locais e da Coroa espanhola, a ponto de fazerem parte da primeira cédula real (documento jurídico e normativo expedido pelo rei espanhol).

Os cimarrones se converteram, cada vez mais, em um problema para a estabilidade econômica da região devido aos inúmeros saques, fugas e outras ações que assombravam as autoridades pelo alcance crescente e possíveis alianças com inimigos da Coroa espanhola. Essas circunstâncias se tornariam uma constante, até que em 1605, um acordo torna-se algo mais

vantajoso para os espanhóis do que o conflito explícito. O governador Diego Fernando de Velasco e Benkos Biohó firmam um acordo em que os cimarrones seriam reconhecidos como livres, podendo entrar e sair da cidade de Cartagena sem maiores restrições e, curiosamente, Benkos poderia portar armas (espada e punhal de ouro) e vestir-se ao modo espanhol. Em contrapartida, não abrigariam novos cimarrones em seus territórios.

Porém, a busca pela ampliação do acordo nos anos seguintes, além de continuidade de enfrentamentos, levou à prisão de Benkos em 1619 e sua execução por enforcamento em 1621 na praça pública de Cartagena – similar ao que aconteceria à Zumbi décadas mais tarde – como convinha aos ditames da época. A morte dele parecia significar o fim de período de desgaste para as autoridades locais, conforme comenta o historiador Cassiani (S/D) sobre uma carta enviada ao rei espanhol pelo governador local:

El funcionario lo describía como un negro belicoso y valiente que con "sus embustes y encantos se llevaba tras de sí a todas las naciones de Guinea que había en esta ciudad". El gobernador le recordaba al rey que le había costado más de 200 ducados a la corona y que jamás había sido objeto de ningún castigo, ni él, ni los negros alzados que traía consigo; y se quejaba amargamente por el miedo y respeto que Benkos generaba en toda la población, la zozobra permanente de la provincia por sus cotidianas andanzas y el constante peligro por los ataques de los cimarrones levantiscos que capitaneaba. (CASSIANI, S/D).

A preocupação das autoridades com os ataques e gastos gerados na contenção destes persistiu com a continuidade desses processos ao longo dos séculos XVII e XVIII. Em 1692 o rei espanhol concede a “Cédula Del Perdon”, um documento de compromisso com algumas demandas encaminhadas pelos cimarrones. Alguns anos depois, em 1713, um membro de uma expedição espanhola de ataque aos palenques é aprisionado e sua vida é negociada com a Coroa. Agora, o rei emite uma nova “Cédula Del Perdon” com reconhecimento da liberdade e propriedade de um território específico. Esse território será o palenque de San Basílio. A partir desse momento surge, aquele que é considerado o primeiro território livre das Américas, bem como o atrelamento deste à figura de Benkos Biohó como fundador dos palenques. Abaixo, fotografia da estátua de Benkos⁴⁰, existente hoje, no palenque de San Basílio.

⁴⁰ - Fonte: www.ucrostravel.com/etnia/palenque1.jpg

Figura 6 Benkos Biohó e Palenque San Basilio.

Atualmente, o palenque San Basílio se localiza a 50 km de Cartagena, no Departamento de Bolívar, região da costa caribenha como se pode observar pelo mapa abaixo⁴¹:

Figura 7 Mapa de localização do palenque de San Basilio.

⁴¹ Fontes: <http://cnnbca.blogspot.com/2010/01/palenque-de-san-basilo-o-negro-na.html> e relatório da Universidad Externado/CO.

Atualmente, os cerca de aproximadamente 3.500 moradores, especialmente os mais velhos, fazem ponderações acerca do nome do território. Alguns enfatizam ser “San Basílio de Palenque”, pois o santo é que seria do palenque e não o contrário. Reforçam ainda, ser a nomeação inversa uma questão política, oriunda dos acadêmicos que os tem pesquisado e, que lhes garantiria maior respaldo ou reconhecimento externo. Aqui, entra em foco o poder de nomear a alteridade, o qual vem calcado em uma legitimidade, que busca atribuir sentidos estranhos à lógica dos nomeados. Em San Basílio parece ter havido certa aderência à nomeação exógena, fruto de mediações, interações políticas, mas não restrita ou resultante apenas do universo acadêmico.

É interessante considerar as relações abrangentes ao palenque, bem como o potencial de ação dos sujeitos envolvidos. Por exemplo, enquanto Cartagena é considerada “ciudad mestiza”, “joya racial”, representativa da mestiçagem entre brancos europeus (espanhóis), indígenas e negros, Cunin (2003); San Basílio é o lócus oficial da alteridade, onde há um território africano idealizado, de negros mais autênticos do que aqueles que vivem na cidade de Cartagena, por isso lá se fixa uma “identidade palenquera”. Talvez essa “identidade palenquera” tenha se tornado para além de um símbolo distintivo, uma possibilidade de inversão dos estigmas e conseqüências advindos do pertencimento etnicorracial na Colômbia. Porém, até que ponto? Como isso ocorre na relação com o Estado colombiano?

Ao inserir essa questão num quadro mais amplo, se tem em Castilho e Abril (2008), Andrews (2007) e Mosquera (2009) as evidências do processo histórico, os mecanismos de exclusão, o impacto social e as desigualdades produzidas pelo racismo e que atingem, principalmente o segmento populacional negro colombiano. Portanto, o palenque de San Basílio faz parte desse quadro analítico e como tal, incluso na dinâmica relacional que mobiliza atos e discursos sobre alteridade, direitos etnicorraciais, justiça social, desigualdades, discriminação, cidadania, entre outros temas.

Muitos desses temas estão estreitamente ligados com a reforma constitucional colombiana de 1991, na qual sob uma ótica multicultural, a legislação passou a reconhecer direitos territoriais e culturais das comunidades negras do país. Na arena política instaurada, as comunidades tornaram-se objeto de políticas públicas de regulação cultural e ambiental:

- Lei 70 de 1993: concede direitos territoriais às comunidades negras da costa do Pacífico;
- Lei 397 de 1997: lei geral de cultura;
- UNESCO 2005: declaração de reconhecimento do palenque de San Basílio como patrimônio oral e imaterial da humanidade.

Para uma análise da realidade social do grupo, parto da vinculação entre as políticas públicas suscitadas pela legislação e os desdobramentos vivenciados em San Basilio. Nesse intuito, me sirvo, principalmente, das entrevistas que realizei com Miguel Lovezo, palenquero e membro de uma organização afro-colombiana de apoio ao palenque. Além dessas entrevistas, utilizo dados do livro “MA NGOMBE Guerreros y Ganaderos en Palenque” de Nina Friedmann (1979) e do relatório “San Basílio de Palenque, Colombia: cultura presente, território ausente” decorrente da pesquisa sobre desenvolvimento rural com identidade cultural realizada pela *Facultad de Finanzas, Gobyerno y Relaciones Internacionales de la Universidad Externado de Colombia* (2007).

A reforma constitucional de 1991 deflagrada em um contexto jurídico e político, no âmbito nacional e internacional, favorável à adoção de políticas públicas de reconhecimento da diversidade étnica associada à garantia de direitos para populações historicamente marginalizadas fez com que o Estado colombiano afirmasse que “Reconece y protege la diversidad étnica de la nación colombiana” e “la cultura em sus diversas manifestaciones es fundamento de la nacionalidad”. No espaço aberto por esse e outros pressupostos legais, mobilizaram-se ativistas e organizações de direitos humanos, movimento social afrocolombiano, povos indígenas, intelectuais, enfim um conjunto de atores sociais capazes de mobilizar ações em prol de políticas públicas de reconhecimento de direitos étnicos, culturais e territoriais.

Em 1993 vislumbra-se o que parece ser o começo da concretização do estado multiétnico e pluricultural com a criação da lei 70, ou como também ficou conhecida, a “Ley dos Negros”. Por essa via legal, estende-se uma projeção de garantia de direitos, inicialmente pensada apenas em relação aos povos indígenas, mas que por força da conjuntura social e ação coletiva acaba por incluir novos sujeitos de direitos: comunidades negras, população negra/afrocolombiana, rayzal e palenquera. Aqui cabe registrar a distinção que é feita para cada uma dessas categorias de pertencimento, conforme indicado no documento “Politica Publica

Departamental para Investigar, Reconocer y Garantizar los Derechos de la Comunidad Negra Afrocolombiana del Departamento del Valle de Cauca”:

- **Negra/ Afrocolombiana :** Persona perteneciente al grupo étnico que hace presencia en todo el territorio nacional, de raíces y ascendencia histórica, étnica y cultural africana, nacidos en Colombia, con su diversidad racial, lingüística y folclórica;
- **Población Raizal:** El grupo étnico raizal está constituido por los nativos ancestrales del Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina. Su carácter insular, costumbres, prácticas religiosas y su lengua hacen de esta etnia, un grupo claramente diferenciado del resto de la sociedad nacional.
- **Comunidades Negras:** Es el conjunto de familias de ascendencia Afrocolombiana que poseen una cultura propia, comparten una historia y tienen sus propias tradiciones y costumbres dentro de la relación campo-poblado, que revelan y conservan conciencia de identidad que las distinguen de otros grupos étnicos.
- **Población Palenquera:** La comunidad palenquera está conformada por los descendientes de los esclavizados que mediante actos de resistencia y de libertad, se refugiaron en los territorios de la costa norte de Colombia desde el siglo XV denominados palenques. La comunidad de Palenque de San Basilio, único existente, conserva una conciencia étnica que le permite identificarse como grupo específico; posee la única lengua criolla con base léxica española, una organización social basada en los Ma - Kuagro (grupos de edad), así como rituales fúnebres como el lumbalú o prácticas de medicina tradicional, que evidencia un sistema cultural y espiritual sobre la vida y la muerte.

Na leitura de cada categoria percebe-se que o pertencimento étnico resulta de uma combinação de elementos lingüísticos, culturais e geográficos. O último elemento é particularmente interessante, pois resulta do processo de constituição do Estado-nação, tendo como uma das suas características, a fragmentação regional, (ZAMBRANO S/D). Assim, a população negra/afrocolombiana é vista em termos daqueles que estão presentes em todo o território nacional, ainda que seja comum ouvir-se que em tal cidade ou departamento (região) não há negros ou afrocolombianos.

A população rayzal não se encontra no continente, mas apenas nas ilhas de San Andrés, Providência e Santa Catalina, também reconhecidos por falarem inglês e serem protestantes (Batistas) fruto do domínio inglês na região na época colonial. Já as comunidades negras estariam restritas à costa do pacífico (oeste), a porta de entrada dos africanos no período escravista. Nesse caso acrescenta-se uma cultura “própria”, “distinta” que os conforma entre os

demais.

Em enquadramento territorial similar, mar do Caribe (norte) esta a população palenquera, que no caso resume-se ao palenque de San Basílio, por ser considerado o único existente e remanescente dos palenques do século XV. Somado a isso, na divisão política do país, o palenque localiza-se no departamento de Bolívar, o qual possui um índice percentual de 66% de população negra/afrocolombiana, sendo superado apenas por Chocó (85%) e Magdalena (72%).

Em 1974, a antropóloga Nina Friedmann iniciou um trabalho de campo no palenque de San Basílio como parte de um plano de estudos sobre grupos negros no litoral atlântico da Colômbia. Friedmann se utilizou de recursos da antropologia visual, lingüística e história oral para compor uma etnografia desmistificadora de “perfis estereotipados” sobre os grupos negros de forma geral.

[...] Se trataba de captar una amplia gama de lectores que de otra forma no posarían sus ojos en una comunidad de negros. Se pretendía contribuir a hacer visibles a los descendientes de africanos que seguían ignorados en distintos niveles de la sociedad colombiana: en las aulas universitarias, en los estamentos del aparato educativo oficial, o en los canales de la televisión. Se intentaba, además, crear conciencia sobre un perfil de la gesta libertaria americana. [...] Más aún: el libro quería descubrir contornos de la cultura negra en Colombia [...] El fenómeno que algunos han dado en llamar indistintamente blanqueamiento, homogeneización, despersonalización y también integración o aculturación sociocultural, ha sido ampliamente rechazado desde comienzos de este siglo. (FRIEDMANN, Prólogo 2ª edición, 1987).

Deste trabalho resulta o livro “MA NGOMBE Guerreros y Ganaderos en Palenque” publicado em 1979. O título faz referência aos cimarrones do passado e ao trabalho agropecuário desenvolvido, em sua maioria, pelos homens palenqueros na atualidade. No ano seguinte, em 18 de maio, a antropóloga retorna a campo e realiza a entrega de exemplares para membros da comunidade, como parte daquilo que ela entendia como fazer antropológico e compromisso com os sujeitos de sua pesquisa.

Naquele dia, segundo Friedmann (1987) os palenqueros estavam orgulhosos da atenção recebida e do interesse despertado pelo livro na imprensa local, a qual antes só mencionava o palenque enquanto terra natal do legendário boxeador negro Antonio Cervantes (Kid Pambelé), o qual dividia com figura de Benkos Biohó as honras públicas.

A autora ainda relata que eles falaram sobre a festa anual para San Basílio, em sua língua criolla sem ouvirem que se tratava de um “mau espanhol”; explicaram como se organizam em grupos mistos de acordo com a faixa etária, os chamados *cuagros*; encenaram os cânticos funerários do *Lumbalu*, geralmente considerados um costume “estranho” em que vozes, tambores e danças compõem um velório que perdura nove dias; Também fizeram o mesmo em relação à competição entre os *cuagros*, mostrando através de simulacros de agressões verbais e físicas esse antigo costume, objeto de repressão social, especialmente pela polícia que não via com bons olhos essa “cultura de los punños”.

Figura 8 “El Lenguaje del Tambor” [1976] e “El Cuadro” [1975] in Friedmann, 1979.

A exposição da cultura palenquera não alcançou repercussão para além dos meios de comunicação. Os palenqueros esperavam atrair a atenção governamental, a começar pelas autoridades locais do departamento de Bolívar, para os problemas cotidianos vividos por eles. Em Friedmann (1979) a autora relata que a luz elétrica e a antropóloga *colorao* (branca), foram novidades em 1974. Esse caráter do novo e da atitude decorrente, são observados por Friedmann, no comportamento reservado do grupo diante dela e de outros *coloraos*, notadamente comerciantes, funcionários do governo ou políticos.

Essa situação a leva a relatar as condições dos serviços públicos no local. Ela inicia pelo posto de saúde, o qual também lhe serviu de escritório, já que o atendimento médico limitava-se a uma vez por semana durante quatro horas, permanecendo o resto do tempo fechado.

Naquela época, outra novidade aguardada era a água encanada, um desejo que se concretizou em 1978 com a finalização das obras. Essa obra foi finalizada, porém ainda havia outra demanda importante: a reconstrução da ponte “La Loma”. Sem ela o transporte das mercadorias (frutas, peixes e doces caseiros) comercializadas no mercado de Cartagena pelas mulheres do palenque, antes possível por caminhões ou ônibus, passou a ser feito em lombo de burro, mulas e cavalos. Essas condições precárias foram pouco alteradas, quando quase duas décadas depois do trabalho de Friedmann, os olhos do poder público, voltaram-se para o palenque de San Basílio em virtude da Lei 70 de 1993, a “Ley dos Negros”.

A Ley 70 ampliou a abrangência geográfica do artigo transitório 55 da Constituição Federal que reconhecia direitos territoriais para comunidades negras da costa do Pacífico (Chocó, Narino, Cauca e Valle Del Cauca) para incluir a costa do mar do Caribe e, englobando, assim o palenque de San Basílio. Isso significa dizer, que a mesma expectativa de mudanças sociais era agora partilhada em ambas as regiões.

O paralelo formado pelo fomento ao desenvolvimento econômico e social, associado à mecanismos de proteção à identidade cultural das comunidades negras, promovidos pelo aparato legal, foram os catalisadores daquilo que Restrepo (2002) entende como processos discursivos e políticos dessas comunidades em busca do atendimento as suas demandas. Ainda que, o autor reconheça que não há um atrelamento mecânico e estanque à lei, pois antes dela já havia mobilizações que não faziam uso da alteridade étnica, mas da condição de camponeses, ele destaca a abertura desse canal de legitimidade social, bem como a mediação de atores externos às comunidades - missionários cristãos, ativistas de direitos humanos e intelectuais - na construção e articulação política.

Além desses atores externos, um reforço à mobilização em San Basílio partiu do Conselho Comunitário Ma Kankamaná de Palenque de San Basílio – organização criada por exigência legal para administrar o território- e dos laços de parentesco mantidos com ex-moradores do território. Segundo estimativas do estudo da Universidad Externato de Colombia, aproximadamente 10 mil pessoas residem em outras regiões próximas ou não, assim distribuídas: 50% em Cartagena, 39% em Barranquilla, no centro do país (4%), Maicao (1%) e

na cidade de Caracas/Venezuela (6%). Mais precisamente, falo de jovens universitários de Cartagena que criaram nos anos 80, bem antes da lei 70, a “Associação Cultural de San Basílio de Palenque” com o objetivo de resgate e fortalecimento da cultura palenquera, através de atividades de valorização do idioma palenquero, tais como concursos de contação de histórias e penteados.

A associação cultural deu origem a uma organização com objetivos centrados na luta pelos direitos das comunidades negras junto ao Estado. Nasceu assim o “PCN – Processo de Comunidades Negras da Colombia”. Essa organização terá um papel de destaque, nos anos noventa, quando elabora um projeto de etnoeducação calcado na língua, cultura e história do palenque de San Basílio. Esse projeto também expressava preocupações manifestas, desde o trabalho de Friedmann na década de 70.

Mi pueblo está perdiendo su lengua
la lengua de aquí nosotros la estamos perdiendo; por gusto, hombre,
porque dizque es muy maluca; dicen ellos que la lengua dizque es muy
maluca. Sucede que hoy, aquí en nuestro pueblo, el noventa y cinco por ciento de la
gente de aquí ya no sabe hablar la lengua de aquí. Porque ellos quieren hablar
castellano, lo mismo que todo el pueblo de Colombia. Lo mismo que los mahateros,
los cartageneros, los turbaqueros, los arjeneros. Ellos han acostumbrado hablar la
lengua de Colombia, porque ellos no quieren hablar su lengua. Yo no sé por qué!
(PEDRO SALGADO in FRIEDMANN, 1979.)

A perda da língua palenquera, sentida pelo entrevistado de Friedmann, pode ser pensada como resultado da ação do preconceito lingüístico e da imposição de um dos princípios de unidade nacional: a língua mãe, o espanhol. Anteriormente foi mencionado que a língua palenquera era considerada fora e mesmo dentro do palenque como um espanhol mal falado, rudimentar, não culto. Isso, associado a outros estigmas propicia uma negação e desinteresse em ser visto como portador de símbolos estigmatizantes.

Tal pode ser percebido na declaração do entrevistado de que 95% da população de San Basílio, naquele período, não falavam a língua local. Ainda assim, foi entorno da apropriação política da lei 397 de 1997, a “Lei da Cultura”, que em 1998 iniciou o projeto de etnoeducação nas escolas situadas no palenque.

LEY 397 DE 1997**El Congreso de Colombia****DECRETA****TÍTULO I****Principios fundamentales y definiciones**

Artículo 1º.- *De los principios fundamentales y definiciones de esta ley.* La presente ley está basada en los siguientes principios fundamentales y definiciones:

6. El Estado garantiza a los grupos étnicos y lingüísticos, a las comunidades negras y raizales y a los pueblos indígenas el derecho a conservar, enriquecer y difundir su identidad y patrimonio cultural, a generar el conocimiento de las mismas según sus propias tradiciones y a beneficiarse de una educación que asegure estos derechos. El Estado colombiano reconoce la especificidad de la cultura Caribe y brindará especial protección a sus diversas expresiones.

7. El Estado protegerá el castellano como idioma oficial de Colombia y las lenguas de los pueblos indígenas y comunidades negras y raizales en sus territorios. Así mismo, impulsará el fortalecimiento de las lenguas amerindias y criollas habladas en el territorio nacional y se comprometerá en el respeto y reconocimiento a éstas en el resto de la sociedad.

A legislação expressava o reconhecimento governamental da cultura caribenha, em especial as línguas dos povos indígenas e comunidades negras. Outro ponto de confluência com os interesses desses grupos sociais era a garantia de direitos educacionais com base nas experiências individuais. Em San Basílio a junção desses dois aspectos – a língua palenquera e as condições de acesso à educação eram elementos valorados. No entanto, havia sérias dificuldades a serem enfrentadas.

Em 2006, quase dez anos depois da lei e do início do projeto de etnoeducação, entrevistas dadas ao jornalista Alberto Salcedo Ramos, dão conta que não havia cadeiras suficientes para todos os 911 alunos das três escolas locais, por conta dessa situação 1/3 deles assistiam as aulas em pé ou sentados em troncos de madeira que traziam de casa. Outro problema era a insuficiência de computadores. Em um determinado nível de ensino, havia apenas 09 máquinas disponíveis para 330 estudantes, sendo que naquele momento 3 precisavam de reparos.

Em entrevista, concedida no decorrer da pesquisa, houve relatos de problemas semelhantes relacionados à infra-estrutura nas áreas de abastecimento de água e saneamento básico: “En Palenque hay otro problema social, es el sistema de alcantarillado [rede de esgoto]. No tenemos. Tampoco tenemos agua potable.

El agua potable que es que no hay calidad”. Em publicação governamental de 2002, a qual também constituiu o documento de candidatura do palenque de San Basílio à “Obra-prima do Patrimônio Imaterial da Humanidade” pela UNESCO, fundamentada nos aspectos da musicalidade, religiosidade, língua e medicina tradicional, são destacados os ganhos que a comunidade auferiu com a lei 70, por exemplo: a) Representação própria em alguns espaços de participação como as comissões consultivas regionais e nacionais; b) Jovens candidatos ao Programa Icetex de bolsas de estudo; c) Consolidação e reconhecimento da experiência etnoeducativa; d) Reconhecimento departamental de San Basílio como território etno-cultural.

A despeito desses ganhos, o percurso da articulação política não tem sido suficiente para eliminar ou minimizar uma série de barreiras que se interpõe aos interesses da comunidade. Para começar há os limites de interlocução institucional com as autoridades locais, haja vista que San Basílio é um *corregimiento*, uma subdivisão do município de Mahates, que não possui autonomia administrativa e orçamentária como detectado pelo estudo sócio-econômico da universidade de Externado de Colômbia em 2007. Por fim, precisaram lidar com a presença dos agentes do conflito armado em seu território, como dito, em 2006, por uma moradora de San Basílio à respeito dos paramilitares e guerrilheiros das FARCS: “Se fueron de aquí cuando entendieron que nosotros no tenemos ni dónde caernos muertos”.

De “território étnico da paz” a “patrimônio oral e imaterial da Humanidade” pela UNESCO. Esse foi o percurso de reconhecimento político trilhado pelo palenque de San Basílio. Em 2005 uma articulação entre governo e organizações ligadas direta ou indiretamente ao palenque, desencadearam um plano de ação de salvaguarda, revitalização e proteção do palenque como espaço cultural. Em 2006, o Departamento Administrativo Nacional oficializa o palenque de San Basílio como uma das quatro fontes da Afrocolombianidade.

Nesse mesmo ano, o jornalista Salcedo Ramos escrevia que “todas las personas con las que hemos conversado este domingo se preguntan de qué manera podría aprovechar San Basilio de Palenque el hecho de que la Unesco lo haya declarado “Obra Maestra del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad”. Ele também fez o registro de outras perguntas, ainda sem resposta: quando chegará à água potável? Saneamento básico? Ambulâncias para o posto de saúde?

Em outro episódio relatado pelo jornalista, ele observa que os moradores do palenque pedem dinheiro, mercadorias ou favores aos visitantes – jornalistas, pesquisadores, turistas – para se deixarem fotografar, filmar ou mostrar o local. Quando questiona essa prática, recebe como resposta que todos que ali lucrarão algo com isso, mas nada deixarão:

Luego nos pregunta cómo actuaríamos nosotros si fuéramos palenqueros y tuviéramos que vivir con el asedio permanente de los forasteros que sólo piensan en su propia conveniencia. Durante años les ha tocado lidiar con el fotógrafo que muestra el billete antes que la cámara, para que lo dejen retratar al anciano de la tribu; con la antropóloga que promete el oro y el moro para que le permitan filmar su documental, y ni siquiera tiene la delicadeza de regarles una copia, y con el político que los utiliza como afiche de propaganda.

A resposta ao jornalista evidencia a constatação das relações assimétricas estabelecidas em diferentes níveis, bem como das necessidades não satisfeitas que a comunidade ainda busca uma resposta do Estado. Entre essa constatação e a reivindicação comunitária, estão o vazio provocado por uma política de reconhecimento que não vem acompanhada da redistribuição de bens e/ou serviços públicos. O conjunto de ações necessárias ao Palenque perpassa a política pública cultural e territorial. Enquanto na primeira desenvolvem-se ações valorativas da história e cultura local, falta o mesmo desdobramento na concretização da qualidade de vida no território. Na entrevista a seguir com Miguel Lovezo, percebe-se quanto o território está no cerne das reivindicações e se constitui no referencial de um plano de desenvolvimento social compatível com as expectativas do grupo.

3.1.2 O Palenque visto por um Palenquero

Durante o trabalho de campo em Bogotá entrevistei pessoas que faziam parte da rede formada por lideranças de comunidades negras, ativistas de direitos humanos e de organizações negras. Acessar essa rede não foi tarefa fácil, pois alguns deles estavam como “refugiados” em Bogotá por não poderem retornar as suas regiões de origem, eram *desplazados*. Entre eles haviam pessoas que tinham fugido ou sido expulsas de territórios como Chocó, pelos grupos armados (FARCS, paramilitares e exército). A permanência segura em Bogotá dependia, entre outras coisas, da discricção. Afinal, mesmo a cidade sendo vista como um reduto político da esquerda havia a presença constante – e sempre visível – do exército, por exemplo.

A pessoa de contato na cidade, encarregada de me inserir na rede para efetuar a pesquisa era uma advogada experiente da CJP - Comissão de Justiça e Paz colombiana. Ana Maria, já havia apresentado à cidade, notadamente a parte *vieja*, reduto de estudantes e apreciadores do café colombiano. Nosso primeiro encontro foi na Plaza Del Chorro de Quevedo, numa cafeteria aconchegante e segundo ela discreta para conversar sem maiores intromissões. A descrição era a marca registrada de Ana Maria e isso foi possível entender pelo fato de que ao conversar, explicou a situação delicada em que estavam algumas pessoas que eu viria a entrevistar. Essa situação era um complicador, mas não um impeditivo para as entrevistas; até porque diante da impossibilidade de viajar aos territórios, devido a limites de tempo, condições financeiras e de segurança, aproveitar a oportunidade de estar na mesma cidade que algumas delas era fundamental.

O nosso acordo foi realizar as entrevistas no hotel onde estava hospedada ou noutro local previamente combinado; exceção seria para os casos que não envolvesse perigo, algum tipo de ameaça. Acordo feito pediu-me apenas para falar mais sobre a pesquisa desenvolvida – pois só foram traçados contatos por email – e ela ainda tinha algumas dúvidas, especialmente sobre os objetivos e como poderia contribuir para a luta das comunidades afrocolombianas.

Sobre a pesquisa, reiterou-se oportunamente que apesar dos limites que envolvem um trabalho acadêmico – divulgação e alcance do público – pretendia-se dar retorno à todos e de tudo que fosse relatado e assim, ficou combinado os próximos passos (narrados em primeira pessoa em vista da necessidade de compartilhar a experiência para com os sujeitos em questão): No dia seguinte conheceria Miguel Lovezo, 40 anos, palenquero de San Basilio. Apesar da ajuda de Ana Maria, não foi fácil agendar a entrevista com Miguel. Ele tinha pouco tempo disponível dentro da sua agenda de trabalho na cidade: visitas a órgãos governamentais em busca de soluções para demandas comunitárias; reuniões com organizações afrocolombianas para parcerias em projetos e divulgação dos eventos culturais palenqueros na mídia.

Quando o encontro foi possível, Miguel estava lá, vestido com o colorido de estampas africanas que o distinguia facilmente dos bogotanos que nos rodeavam. Sua fala fluía facilmente e tranquila, parecia estar muito acostumado a discorrer sobre a história e cultura palenquera, provavelmente para turistas e jornalistas. Logo percebi que esse era seu foco, imaginei que o tinha exercido com frequência naqueles últimos dias. A fim de mantê-lo à vontade e ouvir dele algumas coisas sobre as quais havia lido, a parte inicial da nossa conversa girou sobre os pilares básicos da identidade palenquera: oralidade, religiosidade, musicalidade e

espiritualidade na prática da medicina tradicional.

Figura 9 Miguel Lovezo - fotografia da autora.

Este lugar, conhecido como *San Basilio de Palenque* é famoso graças a seu símbolo, as *palenqueras*, isto é mulheres de pele escura que caminhando com vestidos multicoloridos, movem os quadris e balançam em suas cabeças as palanganas cheias de frutas frescas. <http://www.colombia.travel/>

Figura 10 Palenquera de San Basilio.

Na fala de Miguel estão presentes elementos que remetem à perspectiva do palenque histórico com seus aspectos culturais fundantes. Inclusive, ele traçou um comparativo com o caso brasileiro ao dizer que os cânticos funerários do *Lumbalu*, se assemelham aos rituais fúnebres do candomblé, segundo já ouvira dizer. Para ele é preciso buscar o fortalecimento da cultura, tradição e costumes do palenque e por isso eventos como o “Festival de Tambores e Expressões Culturais do Palenque de San Basilio” mostra-se de grande importância social. Esse festival ocorre no mês de outubro, desde a década de oitenta, e reúne grupos musicais e artísticos, sendo parte do calendário oficial de festividades promovidas pelo governo com foco no turismo.

Na imagem da “palenquera” e no texto de divulgação do Festival também é reforçada a visão do palenque “tradicional”, pois imutável ao longo do tempo. A mulher palenquera alçada à condição de símbolo é dada o tom de uma sensualidade inerente,

presente no movimento dos quadris, tal qual nos faz lembrar a figura da mulata e da baiana na literatura brasileira.

O contraponto a essa visão mais idílica ressurge na própria fala do interlocutor quando foi solicitado que descrevesse e quais seriam os problemas enfrentados pela comunidade. De pronto realizou-se uma travessia de palavras e gestos que conferem outro tom ao diálogo. Miguel se agita. Sua fala torna-se mais enfática a medida que o tempo passa. Em dado momento fala da condição em que vivem mulheres, homens e jovens palenqueros no seu cotidiano:

No tenemos alcanterillado [rede de esgoto], agua potabel del calidad .. El problema del empleo como gran parte del Caribe .. Los hombres se dedican ao campo, las mujeres venden frutas, dulces, pero los jóvenes no tienen la facilidad de trabajo es el racismo que impide. (LOVEZO, agosto/2009, Bogotá).

Observa-se que a inexistência de serviços públicos básicos, como água e saneamento, permanecem como demanda insolúvel há pelo menos três décadas se tomarmos por base os relatos de Nina Friedmann nos anos 70. Não menos insolúvel, são os resultados da discriminação racial que também os atinge, porém por período superior. Ambas as situações produzem efeitos nocivos, acumulados geracionalmente e que comprometem a qualidade de vida das pessoas como Miguel continua a relatar:

En Palenque sucede el problema del racismo y la discriminación. En Cartagena sucede actitudes racistas de la población contra los palenqueros por su condición de la piel, raciales. Los palenqueros quieren trabajar, pero las actitudes racistas persisten en la ciudad. En el país. Persiste la discriminación contra las personas palenquera. Las mujeres sufren en su trabajo, sus hijos [...] igual a discriminar cuando se habla su idioma [...] prácticas abiertas de racismo persiste en toda Colombia contra la cultura palenquera. (LOVEZO, agosto/2009, Bogotá).

A discriminação racial ultrapassa a proporção da cidade de Cartagena – distante uma hora de San Basílio e onde os palenqueros buscam empregos – para ser problematizada em termos nacionais. Por essa interpretação, a Colômbia é um país que acolhe uma visão simbólica do palenque como ícone da cultura nacional, mais exatamente da *afrocolombianidad*, porém ainda rejeita os palenqueros como cidadãos colombianos. Se fosse apenas a fala de Miguel a evidenciar isso se tornaria algo sujeito à interpretação pessoal ou caso isolado, mas corroboram as práticas políticas ainda deficientes na garantia de direitos da população afrocolombiana em geral.

Pensando na relação entre Estado e sociedade, pergunto a Miguel qual a visão que o Estado deveria ter do palenque e ele me responde:

Queremos que el gobierno vea Palenque también como la vida productiva. Hay que ver el potencial de Palenque, que se desarrollan desde el Palenque va a crecer, una puerta abierta puede ser el turismo. Fortalecer la vida productiva del palenquero para mejorar su calidad de vida a partir del contexto que tenemos. Queremos crecer, desarrollar y gestionar nuestros recursos. (LOVEZO, agosto/2009, Bogotá).

O elo almejado é entre uma política pública de fortalecimento cultural com vida produtiva, nessa proposta está implícito um desejo de autonomia que os permita como Miguel diz “crecer, desarrollar y gestionar nuestros recursos”. Essa autonomia se dá a partir do território, conforme transparece na fala a seguir:

En palenque la lucha es por reivindicar el territorio. Lo territorio ancestral de palenque esta na mira de los que estão a partir da propuesta de la ley 70. Estamos querendo que o Estado ...que nos deem la titulación colectiva, lo territorio es de toda comunidad. La titulación es para que la gente pueda trabajar libremente esta tierra. (LOVEZO, agosto/2009, Bogotá).

A questão territorial também é influenciada pela violência praticada nos conflitos armados em disputa por acesso, controle e/ou uso do território:

Nos afeto mucho la violencia. Assassinaram um palenquero que nada tenia que ver con o problema que lo estado tiene com lós grupos armados, Miseravementemente sacrificaram um inocente que tudo que hacia alegre en su vida era o cultivo de su roça.. Isso nos levo a mobilización para que ló governo departamental de Cartagena sacasse um ato administrativo, uma ordenança por la qual se reconocia palenque como território étnico de paz, zona pacífica de convivencia. (LOVEZO, agosto/2009, Bogotá).

Essa medida de proteção oficial como território étnico de paz parece ter trazido relativa tranquilidade ao palenque, já que dentre os problemas enfrentados naquele momento, a violência fruto dos conflitos armados não havia feito novas vítimas. Ao final do encontro Miguel expressou suas expectativas futuras. Bem, ele não falou sobre o que esperava do governo ou das ações políticas, como se imaginava, mas retomou o tema do racismo e discriminação. Enfatizou que gostaria que o assunto fizesse parte da tese para que o Brasil soubesse do que se passa em Colômbia com a população palenquera.

Detalhe: falou em “pidi”, a língua palenquera. Em seguida traduziu e reforçou o pedido. Isso foi bastante interessante e reflexo das experiências vivenciadas pelos sujeitos. Despedidas foram firmadas com um propósito consolidado.

Em 2011 o Ministério da Cultura lançou o “Plan Global de San Basilio de Palenque” uma série de ações de fomento e difusão cultural (o eixo central era a construção de um espaço cultural de salvaguarda do patrimônio material e imaterial) e geração de renda (cursos de capacitação em vídeo, artes cênicas, fotografia e dança; formulação de projetos para captação de recursos). Esse plano, conforme divulgado, resultou do entendimento comum entre governo, palenqueros e organizações de apoio ao palenque.

No vídeo institucional de lançamento do Plano, as falas dos membros do palenque reforçavam a necessidade da junção de um plano de desenvolvimento cultural que partisse da realidade étnica e cultural para fazer das manifestações culturais fontes de desenvolvimento social e econômico. No início de 2012 a Ministra da Cultura Mariana Garcés apresentou um balanço dos dezoito meses de sua gestão em que foram enfocados os planos e projetos governamentais na área da cultura, porém apesar do anúncio não houve menção ao Plan Global de San Basilio. No site do ministério há informações sobre as precariedades sociais a serem resolvidas no território nas áreas da saúde e educação, mas não há informes sobre os avanços ou medidas tomadas.

3.1.3 Comunidades Negras, Palenques e Conselhos Comunitários

Nos anos 90, o geógrafo político Ulrich Oslender iniciou um estudo sobre as comunidades negras na região do pacífico colombiano em que analisou a mobilização sociopolítica em prol da garantia de direitos territoriais garantidos via Lei 70. A análise dos dados publicados em Oslender (2008) enfocou o universo de 1, 3 milhões de pessoas, entre comunidades negras e povos indígenas que habitam os quase dez milhões de hectares de selva úmida, tropical e rica em biodiversidade.

A partir da segunda metade do século XX, a biodiversidade tornou-se um grande atrativo para empreendimentos de exploração de recursos naturais como madeira e minérios, megaprojetos de implantação de hidrelétricas e rodovias, além de monocultivos da palma africana que chegam com força nos anos noventa. Outrora, a região viveu períodos de auge e

decadência marcados pela extração de ouro na época colonial até ser considerada periférica e subdesenvolvida economicamente em relação ao resto do país, possuindo apenas valor para seus habitantes que proviam seu sustento da agricultura, pesca e mineração.

Os problemas causados pela exploração dos recursos minerais, tais como o desflorestamento, monopólio da terra e exploração do trabalho, associados com a violência perpetrada pelos grupos armados que disputam o controle territorial – como já citado anteriormente na primeira unidade da tese – levou à formação das primeiras organizações de defesa dos territórios das comunidades locais reunindo camponeses negros e indígenas.

À medida que essa situação se tornava mais aguda e também ganhava força o debate constitucional por garantias de direitos territoriais no pacífico, a mobilização das comunidades negras ganhava apoiadores. Em decorrência disso, a igreja católica através das comunidades eclesiais de base que já atuavam na região, passou a desempenhar importante papel nesse processo. Foi assim que em 1987 no departamento de Chocó, foi criada a Asociación Campesina Integral Del Rio Atrato (ACIA), o primeiro modelo de mobilização articulado pelas noções de camponato, negritude e território. Essa dinâmica foi acontecendo gradativamente nos demais departamentos, a depender de fatores como a pré-existência de algum tipo de associação com base nas atividades produtivas (pesca, mineração, agricultura) fomentadas pelo Estado, ou no fator religioso como ocorreu com ACIA.

Em 1992, em Tumaco no Departamento de Narino, ocorreu a primeira assembleia nacional de comunidades negras (ANCN). No ano seguinte ocorreram duas novas assembleias, as quais se propunham à revisão e aprovação do texto da Lei 70 que já vinha sendo construído no âmbito governamental. Juntamente com a aprovação da lei surgiu como fruto da crescente mobilização política, especialmente no meio urbano formado por estudantes e ativistas negros, o PCN - Processo de Comunidades Negras que agregará uma rede de 120 organizações, o qual veio a se consolidar no cenário de mobilização sociopolítica.

Em 1995 foi regulamentada, através do decreto 1745, a criação dos conselhos comunitários como parte da política de titulação territorial da Lei 70. Os conselhos foram forjados na especificidade legal que criou uma figura jurídica, a qual deveria ser a “maxima autoridad territorial y administrativa de las tierras adjudicadas”, além de espaço de interlocução entre governo e população. Isso significa dizer que os conselhos se constituem como instância máxima formada por uma assembleia geral e uma junta diretiva encarregadas de:

- Encaminhar a abertura do processo de titulação junto ao órgão governamental competente. Para isso devem apresentar documentação que comprove os antecedentes etnohistóricos e uma descrição demográfica da comunidade;
- Deliberar sobre os planos de desenvolvimento econômico, social e cultural formulados pelo governo para serem executados regionalmente e, finalmente exercer a função conservacionista (zelar pela conservação e proteção dos direitos da propriedade coletiva, preservação da identidade cultural e conservação dos recursos naturais), já que o direito à propriedade da terra vincula-se por fim a esse termo.

A exemplo das associações comunitárias quilombolas no Brasil, a adoção da lógica administrativa imposta pelo Estado gerou dificuldades. A primeira delas diz respeito à necessidade do uso de linguagem formal e atividades burocráticas em desacordo com níveis de escolaridade e práticas de escrita locais. Em SITO (2010) e Martinez Basallo (2010) essa problemática se interliga, respectivamente, nas análises do caso brasileiro e colombiano:

O funcionamento de uma Associação envolve uma série de processos burocráticos que passam a ter de fazer parte das práticas locais, entre eles, a elaboração de um estatuto, o reconhecimento junto ao cartório local, o pagamento de impostos, a construção de uma sede, o controle em livro-caixa dos valores que circulam na Associação, a eleição de diretorias, a realização de reuniões e o registro das reuniões em ata. Em Casca [comunidade quilombola/RS], os usos de escrita necessários ao funcionamento da Associação distanciavam-se dos gêneros cotidianos da comunidade e, como consequência, provocavam conflitos visíveis em eventos de letramentos de que participavam. Esses eventos conflituos fizeram parte da constituição dessa entidade jurídica, própria do universo letrado, que passou a responder pela comunidade por todo o processo de titulação das terras. (SITO, 2010, p.79)

Con la creación de los consejos comunitarios en la región, se introduce también un lenguaje administrativo que no se corresponde con las formas tradicionales de organización local. Según este nuevo lenguaje, el consejo ha de seguir rigurosos lineamientos para su conformación bajo de la figura de la asamblea general y la junta del consejo, para las cuales se prescribe la observancia de una serie de funciones que suponen los principios de una organización racional y ciertos conocimientos básicos en secretaría y tesorería, tales como la elaboración y presentación de informes, el manejo contable, el registro en libros de actas, la creación de archivos, entre otros. La adopción de este lenguaje no ha sido un proceso expedito [...] dado el bajo grado de escolaridad que subsiste entre estas comunidades. (MARINEZ BASALLO, 2010, p.35).

Percebe-se que os dois casos guardam similitudes quanto aos entraves no acesso às conquistas de direitos situados ainda em pontos iniciais da política pública: os mecanismos de regulação. Relacionado a isso, mas em nível mais crítico está o papel de “cuidadores da natureza” que a função conservacionista traz, pois torna-se conflituosa pelo modelo de conservação ambiental que desconsidera o manejo dos recursos naturais, apesar do discurso valorativo da relação homem/natureza nas comunidades, fundados na autonomia comunitária. Isso de forma geral, mas no caso colombiano ainda há ações contraditórias na política ambiental que não só responsabilizam, mas também penalizam as comunidades. Essas ações extremas são sentidas, por exemplo, quando sob alegação de combate ao narcotráfico, o governo realiza fumigações de veneno na selva que atingem tanto os cultivos ilegais de coca quanto as plantações dos agricultores, além de causar danos à saúde dos mesmos e afetar flora e fauna.

Em recente evento acadêmico realizado na universidade de Antioquia/Medellin, o geógrafo Ulrich Oslender abordou o que chamou de “câmbio da lógica econômica do Estado em relação ao pacífico nos anos noventa”. Se em décadas anteriores essa região foi esquecida por sucessivos governos e não foi incluída nos processos de desenvolvimento nacional, agora via o discurso internacional da conservação da biodiversidade e desenvolvimento sustentável tornava-se um polo econômico atrativo.

Nessa abordagem crítica, Oslender revela partilhar da opinião defendida por uma vertente de estudiosos de que esse é o motivo pelo qual o Estado colombiano outorgou direitos coletivos às comunidades na ótica conservacionista ambiental. A conclusão é que houve uma vinculação de propósitos. As formas próprias e tradicionais de relação com o meio-ambiente se tornaram estratégias de conservação viáveis para fazer frente aos danos causados pela exploração de minérios e madeira que estavam indo na contramão da pressão mundial pela conservação do meio-ambiente.

Assim, “o governo protege agora para explorar no futuro, algo que se tornará valioso” para projetos governamentais e empresas ligadas à agroindústria, biotecnologia, energia, entre outras. Já os interesses das comunidades convergem com os do Estado quando veem nesse atrelamento uma possibilidade de assegurarem seus territórios e buscar proteção frente às empresas que já vinham expropriando o território via concessão do Estado, mas agora precisam negociar com os conselhos que amparados legalmente – Lei 70 e consulta prévia prevista na Convenção 169 da OIT – tentam exercer seus direitos decisórios sobre os territórios.

Isso não é tarefa fácil pois os acordos envolvem dinheiro e oportunidades de trabalho, ambas as coisas difíceis de obter na região. Nesse caso, dizer “sim” ou “não” afeta a empregabilidade e sustento de comunidades inteiras. Além disso, os conselhos sofrem pressões de grupos paramilitares, que segundo denúncias estão a serviço de certas empresas, as quais quando tem seus interesses contrariados, como no caso do monocultivo da palma africana, fazem uso da violência para pressionar e mesmo expulsar populações inteiras, causando o já conhecido *desplazamiento*.

As tensões não param por aí. Há atritos internos e também com outros atores sociais, no caso autoridades políticas e vizinhos indígenas. Internamente, por vezes há discordâncias quanto à administração do território e recursos naturais. Uma situação exemplar foi tratada por Basallo (2010). A pesquisadora relata que a decisão de não permitir que nenhuma família firmasse contrato com empresas de exploração de recursos naturais, desencadeou discordâncias por parte de algumas famílias que não reconheciam como legítimo esse controle social por parte da assembleia geral, ainda que essa fosse formada pela maioria dos membros comunitários.

Outra situação diz respeito às relações com os políticos locais, os quais estão habituados a exercer certa ingerência via redes de clientelismo. No entanto, ao se sentirem ameaçados por essa nova figura de poder, os conselhos comunitário reagem criando dificuldades às demandas que passam pelos órgãos públicos. Outro dado vem da análise de Arruti (2000) sobre a sobreposição de territórios negros e indígenas no departamento de Chocó. A sobreposição territorial fez da busca por acordos de uso e ocupação da terra uma necessidade intrínseca ao convívio comum, ainda que os Chocoanos sejam maioria em relação aos Embera. Embora a situação não seja de conflito aberto, segundo o autor o equilíbrio da situação é mantido pelas relações de compadrio e solidariedade (ajuda mútua em situações de doença, por exemplo).

Ainda que um tanto engessados na formatação legal, os conselhos comunitários enfrentam o conjunto dessas situações fazendo uso da chamada “lógica do rio”. Em torno dos rios e seus afluentes surgiram os territórios e, agora também a mobilização política dos conselhos. Os rios representam o artífice da vida social, tanto do ponto de vista prático quanto simbólico. Por essa razão não só os conselhos recebem os nomes dos rios que os circundam, mas reforçam na sua dinâmica os laços do pertencimento identitário e histórico ao território como forma de sustentarem, minimamente, a coesão comunitária.

Isso transpareceu no pós Lei 70 quando as comunidades negras dos rios Guapi e Napi chamaram de “palenque” ao seu ato de organizarem-se em prol de suas reivindicações. Essa retomada com o lastro histórico da resistência, além de atuar positivamente no imaginário social fez com que os novos palenques fossem o espaço de transição para a criação dos conselhos comunitários, Oslender (2008). Segundo, levantamento de dados do governo colombiano realizado em 2010, o país possuía 344 conselhos comunitários, a maioria localizados na região do pacífico. É provável que a maior parte dos conselhos participe entre os dias 17 e 21 de maio de 2012 em Bogotá, esse último dia consagrado à *Afrocolombianidad*, do Encontro Nacional dos Conselhos Comunitários e organizações afrocolombianas. O slogan do evento, não deixa margens de dúvida quanto à contínua mobilização política: “Por la autonomía y defensa de nuestros territorios ancestrales rurales y urbanos”.

3.2 O Quilombo

Em 1988 quando se instaura o debate e embate entre legisladores, constituintes, antropólogos, historiadores e militantes sobre as controvérsias em torno da categoria quilombo, esse contexto de questionamentos, ressignificações e interpretações parece algo novo, surgido da efervescência do momento vivido no país. Momento este de pós-democratização com a retomada dos movimentos sociais na arena política, acirramento das demandas por cidadania e surgimento de novos sujeitos de direitos, no caso, as comunidades quilombolas, na legislação brasileira.

Ainda que este quadro situacional tenha, obviamente, sua interpenetração com a atualidade das experiências em foco, torna-se imperioso atentar para este momento como um processo que vem se evidenciando em rupturas e continuidades re (elaboradas) por atores diversos ao longo da trajetória de estudos teóricos, formulações culturais e políticas que ao desembocarem em “O que são quilombos?” ou “Quem são os quilombolas?”, vem antecedido de “Quem são os negros?” ou “Qual o papel do negro na sociedade brasileira?”.

Partindo desse viés de retomada, não com a preocupação de construir um quadro histórico-social sobre quilombos na literatura existente, mas buscando lançar alguns elementos que contribuam para a análise da questão quilombola contemporânea. Nessa retomada

privilegiam-se atores e contextos que motivados por similaridades ou oposições, dialogam na elaboração de conceitos e representações sobre quilombos no Brasil, sendo assim vamos buscar na antropologia, na história e no movimento social negro as vozes e olhares que vêm construindo essa trajetória.

Um bom começo é a perspectiva que trazem os antropólogos Munanga (1996) e Serrano (1996) quando apresentam a pluralidade com que se reveste a concepção etimológica da palavra “quilombo”, bem como sua expressão concreta na história de “Ginga, rainha quilombola de Matamba e Angola”:

O quilombo é seguramente uma palavra originária dos povos de línguas bantu (*kilombo*, aportuguesado: quilombo). (...) seu conteúdo enquanto instituição sociopolítica e militar é resultado de uma longa história envolvendo regiões e povos. (...) Sua presença e seu significado no Brasil têm a ver com alguns ramos desses povos bantu cujos membros foram trazidos e escravizados nesta terra. Trata-se dos grupos lunda, ovimbundu, mbundu, kongo, imbangala, etc., cujos territórios se dividem entre Angola e Zaire. (MUNANGA, 1995/96, p. 59).

Nzinga Mbandi Ngola, rainha de Matamba e Angola nos séculos XVI-XVII (1587-1663), foi uma das mulheres e heroínas africanas cuja memória mais tem desafiado o processo diluidor da amnésia, dando origem a um imaginário cultural na diáspora tal como no folclore brasileiro com o nome de Ginga (...) Contemporânea de Zumbi dos Palmares, este outro herói afro-brasileiro (?-1695), ambos parecem compartilhar de um tempo e de um espaço comum de resistência: o quilombo. (SERRANO, 1995/96, p. 137).

Os autores investem num diálogo da proximidade histórica das experiências e sentidos que “quilombo” estabelece entre Brasil e África; entre as figuras de Ginga/Zumbi. Bebendo na mesma fonte o pesquisador Nei Lopes em seu “Dicionário Banto do Brasil” dialoga com as perspectivas dos autores acima e acrescenta que “eram assim também designados os arraiais militares mais ou menos permanentes, e também as feiras e mercados de Kasanji, de Mpungo-a-Ndongo, da Matamba e do Kongo”.

Esse entrelaçamento histórico entre Brasil e África que concebe “Quilombo” numa teia de significados, como diria Geertz, é a base das interpretações de outros pesquisadores tais como Gomes (1996) e Arruti, (2003) que irão propor aproximações e rupturas conceituais.

Iniciando pela análise histórica de Gomes, o autor se propõe a perceber e repensar a construção de símbolos de identidade étnica, a partir de “categorizações”, “conceitos”, “representações” e “significados” que o termo quilombo suscita no pensamento social e militante. Por essa via ele classifica duas correntes interpretativas: a culturalista e a materialista. Na primeira está presente a idéia de quilombos como “persistência da cultura africana”, “recriação de Estados Africanos” e “reafirmação da cultura e do estilo de vida africanos” no país sob a ótica dos clássicos dos anos 30. Na contramão da vertente culturalista há a ênfase na resistência produzida na fuga e resistência ao trabalho escravo. Nessa linha materialista, Gomes (1996, p. 201), destaca a obra de Clóvis Moura (1925-2003), especialmente entre os anos 50 e 80, que, parafraseando o próprio Moura, pretendia “restaurar a verdade histórica e social desfigurada por inúmeros estudiosos”.

Permeando essa interpretação, além da ideia da resistência, está o aquilombamento como representativo da não passividade diante do sistema escravista. Esses pressupostos da resistência estarão na análise de Arruti (2003) que também enfatiza a dimensão da cultura, enquanto uma possibilidade de “difusão do arcabouço marxista na historiografia e nas ciências sociais” e acrescenta a dimensão da resistência racial, trazida pelo movimento social negro.

Mas antes de adentrar na dimensão da resistência racial, cabe trazer à pauta de consideração algumas noções sobre o que se está entendendo por Movimento Social e precisamente por Movimento Negro. Por movimento social, assume-se o conceito de fenômeno dinâmico, processual, que reúne indivíduos de forma contínua e organizada em prol de perspectivas de mudanças sociais. Nesse sentido, adota-se no âmbito deste estudo, o enfoque trazido por Melucci (1994) no qual a ideia de ação coletiva perpassa a noção de solidariedade entre os indivíduos, conflito e transgressão do ordenamento social como pluralidade de dimensões analíticas que orientam a análise dos movimentos sociais. Transpondo essas dimensões para uma análise do Movimento Negro e dos territórios quilombolas, talvez se possa estabelecer um parâmetro entre os atos de reconhecer a si e ao outro como atos inclusivos de pertencimento ao grupo social.

Por conta disso, o conflito instaura-se quando, na ordem social vigente, ocorre a resistência ou mesmo negação de demandas e reivindicações sociais e políticas que tenham na base esse reconhecimento e pertencimento orientado por uma dimensão étnica, já que ao nível das relações institucionais e interpessoais esse pleito é ilegítimo, sendo assim há uma tomada de

posicionamento transgressora dessa ordem social.

Em relação ao Movimento Social Negro, tem-se nas contribuições de Marcos Cardoso (2002) e Abdias do Nascimento (2000), ambos intelectuais/militantes, olhares que se cruzam, negam, re (escrevem) e revelam interpretações complexas e diferenciadas sobre a construção, lógica e estratégias do Movimento Negro no Brasil, a partir do marco histórico da experiência quilombola e das lutas sociais contemporâneas.

A opção por trabalhar a partir desses autores, ainda que incorrendo no risco de personalizar ou dar um caráter difusionista ao tema, se insere no propósito de perceber a ressemantização conceitual e política da categoria quilombo, ao longo das construções da intelectualidade e militância negra à luz dos acontecimentos significativos que procuram ilustrar não de forma rígida e estanque as linhas demarcatórias entre um tempo cronológico e simbólico que antecede, mas também perpassa o debate contemporâneo.

3.2.1 Dos anos 30 aos 70: resistências histórico-culturais

O “velho militante” Abdias do Nascimento (1914-2011), inscreveu o referencial do Movimento Social Negro na “tradição de luta quilombola” a partir da sua trajetória política e intelectual, iniciada nas organizações negras dos anos vinte e trinta do século XX, e não apenas a partir dos anos setenta com os protestos político-raciais, conforme veremos na análise de Cardoso (2002). Outro dado interessante é perceber que há na própria experiência de constituição e ação dos movimentos, toda uma diversidade de estratégias que se opõe a uma visão monolítica ou estática inscrita na trajetória das entidades organizadas. Da mesma forma o termo “Quilombo” adquire significados diversos para esses intelectual-militantes.

Situando essa problemática no início no século XX, mais precisamente nos anos 30 com o surgimento da Frente Negra Brasileira (FNB), em 1931 na cidade de São Paulo, era ideologicamente nas palavras de Guimarães (2002, p. 87) “uma organização étnica que cultivava valores comunitários específicos, recrutando e identificando com base na ”cor” ou

“raça” e não na “cultura” ou nas “tradições” buscando afirmar o negro como “brasileiro” e denunciando o preconceito de cor”, ou ainda, como coloca Nascimento (2000, p. 206), “a maior expressão da consciência política afro-brasileira da época”.

Em 1944 surge o Teatro Experimental do Negro (TEN), o qual não buscava arregimentar massas como a FNB, mas organizar uma ação com significação cultural, valor artístico e função social. Isto não quer dizer que ambas as experiências não partilhassem da ótica do enfrentamento, daquilo que Nascimento (2000) chama de sistemática segregação e exclusão à base de critérios raciais ou gritos de protesto. Há dois momentos que refletem esse enfrentamento na trajetória dessas entidades. O primeiro se dá em 1938, quando a FNB ainda que considerada ilegal pela ditadura do Estado Novo, não paralisou suas atividades e mobilizou-se contra a proibição policial do *footing*, que consistia no costumeiro passeio dos negros paulistanos aos domingos pelas calçadas do centro da cidade, e que estava “incomodando” os lojistas da época. Outro momento de destaque, quase dez anos depois do evento da proibição do *footing*, foi a discriminação sofrida pela antropóloga negra norte-americana Irene Diggs (1906-1998) que foi barrada em um hotel carioca, gerando um exemplar caso de segregação denunciado na ocasião.

Porém, enquanto a FNB conserva, nas palavras do velho militante, um caráter de luta integracionista que buscava o lugar do negro na sociedade brasileira, percebe-se que no TEN o discurso contém um apelo à identidade cultural do negro, através do reconhecimento do valor civilizatório da herança africana e da personalidade afro-brasileira. Juntamente com o TEN, constitui-se outro instrumento de intervenção social dentro da experiência de uma imprensa negra com a criação do jornal *Quilombo*, que além de enfatizar a sociabilidade e o discurso antirracista, agrega no olhar de Guimarães (2003) à inserção da *intelligentsia* negra brasileira no cenário nacional, tornando-se responsável pela formação de uma negritude brasileira e nacionalista calcada em uma identidade racial e cultural singular.

Nós saímos – vigorosa e ativamente ao encontro de todos aqueles que acreditam, - com ingenuidade ou malícia -, que pretendemos criar um problema no país. A discriminação de cor e de raça no Brasil é uma questão de fato (senador Hamilton Nogueira). Porém a luta do QUILOMBO não é especificamente contra os que negam nossos direitos, senão em especial para fazer lembrar ou conhecer ao próprio negro os seus direitos à vida e à cultura. (QUILOMBO, nº 5, 1950, p.4).

A posição externada nessa apresentação reflete um tom de discurso mais politizado e nacionalista, segundo Guimarães (2002), que se enquadra na lógica de perceber o povo brasileiro como negro, além de, na nossa visão, constituir uma referência à tradição de luta quilombola como refletem as palavras de apresentação do jornal. Ainda, conforme o mesmo autor, Guimarães (2003), esta é uma posição adotada pelos intelectuais negros dos anos 50, dentre os quais Abdias e Guerreiro Ramos (1915-1981) dialogam com essa perspectiva. Sendo assim, se o povo brasileiro é negro, torna-se fundamental organizar politicamente essa camada da população, em torno de uma ideia positiva desse pertencimento, portanto dissociada de uma ideia de africano ou escravo. Pode-se pensar que isso se constrói dentro da ótica do discurso nacionalista, com a valorização histórica da experiência brasileira do quilombo de Palmares.

Esse sentido histórico prepara o caminho do enfoque do quilombo como resistência cultural e política nos anos 70, pois ao referendar a luta contra a escravidão trará o conteúdo político e revolucionário que, se nesse momento é associado com a retomada da liberdade, posteriormente será agregado à dimensão da luta contra o Estado opressor.

Isso aparece, por exemplo, na tentativa frustrada de publicação do livro sobre o Quilombo dos Palmares, que fez o intelectual baiano, Edison Carneiro (1912-1972), sendo impedido pelo governo Vargas, por ter sido considerado, como enfatiza Arruti (2003), inoportuno para o momento. Também segundo o autor, foi fundamental, na construção desse quilombo histórico e sua conversão simbólica nas décadas seguintes, além da ressignificação pelos atores sociais, a obra do historiador Clóvis Moura (1925 - 2003). A produção historiográfica com ênfase nos quilombos como focos de resistência ao sistema escravista, especialmente na primeira obra “Rebeliões da Senzala” (1959), precursora de outras que, na mesma linha, terão nos termos “rebelião”, “insurreições” e “guerrilhas” percepções construtoras desse olhar histórico.

O quilombo foi, incontestavelmente, a unidade básica de resistência do escravo. Pequeno ou grande, estável ou de vida precária, em qualquer região em que existia a escravidão, lá se encontrava ele como elemento de desgaste do regime servil. O fenômeno não era atomizado, circunscrito a determinada área geográfica, como a dizer que somente em determinados locais, por circunstâncias mesológicas favoráveis, ele podia afirmar-se. Não. O quilombo aparecia onde quer que a escravidão surgisse. (MOURA, 1981, p.87)

O quilombo, visto como fenômeno nacional, também é outro aspecto trazido no bojo dessas análises que permite insinuar a concretude e presença da população negra em todo o território, em contraposição a uma lógica de invisibilização dessa presença. A discussão sobre a visibilidade da obra de Moura aparece em Mesquita (2003) quando a autora ressalta o papel que este teve, enquanto revisionista da história do negro no Brasil, a partir dos trabalhos sociológico-históriográficos sobre as rebeliões escravas no país, ainda que, academicamente, sua postura de “intelectual orgânico” tenha lhe trazido certa exclusão e esquecimento no seio do debate acadêmico. Entre seguidores e críticos, haverá no decorrer dos anos 80, segundo a autora, novos olhares sobre a produção deste autor que retomam a discussão sobre a interpretação e o pioneirismo contido na sua visão histórica da sociedade escravocrata.

Isso, também ocorre em relação ao Movimento Social Negro, que passa a incorporar alguns pressupostos teóricos de Moura, defendidos na sua *sociologia da práxis*, como é o caso da UNEGRO – União de Negros pela Igualdade, conforme se pode observar na avaliação de uma liderança.

Clóvis Moura fez uma análise que a gente acha interessante do racismo brasileiro [...]. Essa idéia que o Estado brasileiro foi formado com base racista. [...]. É também uma homenagem ao Clóvis Moura [...]. A questão racial para Clóvis Moura não é mais um estudo. É o estudo dele. E a gente acha uma injustiça da academia com ele. Eu acho que ele deu grandes contribuições, porque ele sistematizou, ele se debruçou sobre o tema. Outros também se debruçaram, mas tem outros temas também, não foi o tema central. (MESQUITA, 2003, p. 17 *apud* CALDERANO, 2002, p.100).

Essa visão de quilombo em constante diálogo com a história formata o conjunto da produção desses intelectuais negros entre os anos 30 e 60. Além disso, demonstra a influência e interlocução do movimento negro com a retomada do enfoque teórico e político sobre o tema, tal qual se apresentam nos efervescentes anos 70 e em cujo cenário Cardoso (2002, p.14) qualificou como a “primavera de maio do movimento negro”, o que se tem como movimento social são as organizações de caráter operário e popular, amparadas na ideia de luta contra as desigualdades sociais e solidariedade entre os oprimidos, e tendo uma base discursiva elaborada

na experiência da igreja católica, dos grupos de esquerda e sindicatos.

Gestado neste contexto e de certa forma tributário dos antecedentes que marcaram dos anos 30 aos 60, o movimento social negro agregará o racismo ao horizonte das lutas sociais, trazendo assim para a cena política os debates sobre discriminação e identidade racial como marcas distintivas em relação aos demais movimentos:

A questão da identidade racial se coloca como um desafio ético, estético e político para o Movimento Negro (...) isso nos permite afirmar que a peculiaridade que distingue o movimento negro em relação a outros movimentos sociais, está na compreensão do movimento negro como uma ponte de equilíbrio entre a tradição – nossa herança cultural fundada na ancestralidade e a “modernidade”. Por essa razão, a “matriz discursiva” do Movimento Negro está fundada na herança histórico-cultural-negro-africana (ancestralidade) e daí a sua diferença em relação a outros atores sócias da nossa realidade política, o que marca a singularidade do Movimento. (CARDOSO, 2000, p. 19).

Para o jovem historiador mineiro, a própria ideia de movimento social é construída a partir dos movimentos operários e populares dos anos 70 e a sua referência para pensar a luta antirracista brasileira inscreve-se neste mesmo período com a fundação do Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial - MNUCDR -, em 1978, na cidade de São Paulo. Embora não negue a trajetória construída anteriormente pelas entidades da primeira metade do século XX, bem como os jornais que notabilizaram a chamada “imprensa negra”, será na singularidade da noção de resistência negra, absorvida na experiência histórica dos quilombos como a metáfora do Estado livre dentro do Estado escravocrata, que parece se enquadrar na lógica dos anos 70. Naqueles anos, liberdade e garantias individuais plenas não faziam parte do cenário sociopolítico, assim como não faz parte a inclusão do negro na sociedade, conforme era a perspectiva das organizações negras pré-anos 70.

Torna-se preciso, então, de acordo com Cardoso (2002), um discurso e uma prática de autoafirmação e recuperação da identidade étnica e cultural. Também se configurará em uma reivindicação crescente de uma cultura “negra”, não mais mestiça, mas calcada numa

apropriação e ressignificação de símbolos identitários étnicos, como a noção de quilombos, segundo identificou Guimarães (2003). Isso pode ajudar a perceber a transição que se opera nas entidades do Movimento Negro, as quais tinham nas primeiras décadas um caráter integracionista não questionador do modelo social vigente, mas que agora buscam referenciais próprios de intervenção na arena sócio-política.

Um interessante ponto levantado pelo Guimarães (idem) é que tanto a prática quanto o discurso possuem uma influência cruzada entre uma agenda de luta nacional, inspirada na historicidade dos quilombos e uma agenda internacional que dialoga com os processos de independência colonial dos povos africanos e da demanda pelos direitos civis nos Estados Unidos. Esse cruzamento propicia algumas reflexões. A primeira delas é que se atualmente a concepção de quilombo associado a isolamento sociocultural, restrito a um espaço geográfico e a uma temporalidade, não se sustenta na realidade social, também o racismo possa ser percebido como fenômeno universal e diverso na sua objetivação.

A segunda reflexão contraria a noção de que o movimento negro brasileiro tenha importado uma lógica ou modelo externo de relações raciais para o país, mas sim vislumbrado a intersecção estratégica de ação e discurso em função de um contexto local (repressivo) e global (emancipatório) que ao dialeticamente se oporem criaram condições favoráveis, não só para ampliar o campo de debate, mas também para exercer uma ação política identificada com uma ideia de resistência à brasileira (quilombos) e uma resistência negro-africana (EUA e África) capazes de dar sustentação ideológica e identitária.

Partindo dessas reflexões e retomando o contexto sociopolítico, diversas são as entidades que surgem nesse contexto, pautadas pela reafirmação identitária e resistência quilombola, mas com o diferencial da escolha pelo viés político ou cultural na ação mobilizadora. Este é o ponto em que se agrega à dimensão da cultura a questão histórica já posta pela intelectualidade negra pré-anos 70.

Adotam-se alguns exemplos, que tanto pelos contextos díspares em que estão inseridas, quanto a visibilidade da população negra e suas organizações, demonstram o alcance, os

propósitos e a interface do momento vivido por essas organizações negras. A começar, em 1971 no Rio Grande do Sul, surge o “Grupo Palmares”, três anos depois na Bahia a “Sociedade Cultural Bloco Afro Ilê Aiyê” e no final da década 1978 em São Paulo, o Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial.

O grupo gaúcho que se autodenominou “Palmares” em uma alusão ao quilombo oitocentista, reuniu militantes, intelectuais, poetas e escritores na proposição do deslocamento das comemorações relativas ao 13 de maio para o 20 de novembro – data da morte de Zumbi dos Palmares e destruição do quilombo homônimo – esta data passa a ser o “Dia da Consciência Negra”. O grupo Palmares teve na figura do “poeta da consciência negra”, Silveira (1941 - 2009) o seu idealizador, para o qual se ateve ao contato inicial em 2006, momento em que se pode entrevistá-lo para a dissertação de mestrado e entre outras questões, foi possível ouvi-lo sobre a visão de quilombos da década de setenta, a partir da experiência gaúcha.

A entrevista aconteceu em uma tarde de dezembro. Protegidos do sol e do calor em uma das mesas do piso superior do mercado público de Porto Alegre/RS. Nesse local circula parcela significativa da população negra, na qual se incluíam Oliveira Silveira e outros militantes que conversam temas afins e planejam atividades em um espaço referência, pois segundo a crença popular ali está um dos marcos da religiosidade de matriz afro-brasileira no RS - o assento do Orixá Bará⁴².

Nesse espaço demarcado simbolicamente pela identidade negra, estavam quem muito queria ouvir e alguém que parecia ter muito a dizer. O conhecimento prévio um do outro provinha de foros de debate e encontros informais, onde na maioria das vezes fui espectadora da fala do escritor, poeta, professor graduado em Letras pela UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul e militante do movimento negro. Assim, ele iniciou sua fala tranquila e pausadamente sobre nosso ponto de diálogo:

⁴² Para maiores informações ver o DVD “Os Caminhos Invisíveis do Negro em Porto Alegre: a tradição do Bará do mercado”. Programa Petrobras Cultural, 2007.

Então, o nome Grupo Palmares surgiu de uma opção do próprio grupo em função do quilombo do Estado negro de Palmares. O grupo surgiu em 1971 e justamente porque nós discutíamos a questão do 13 de maio, vendo que não havia motivos para comemorar e passamos a pensar em datas alternativas. Eu fiz este trabalho de estudar um pouco mais a história do Brasil e as datas; E então concluí que havia varias datas e que, talvez a principal fosse o 20 de novembro em função de que se referia à morte de Zumbi dos Palmares e à Palmares que, no meu entendimento, tinha sido o momento, a passagem mais importante da história do negro no Brasil. (Oliveira Silveira, 2006).

A abolição, como data controversa no seio do movimento negro, pautou uma agenda de ressignificação identitária e histórica. Na atribuição de uma identidade ao grupo, Oliveira e os demais buscavam um sentido político afinado com a história do negro no Brasil. Esse sentido não estava presente na comemoração do dia 13 de maio, visto como a abolição inconclusa, mas no “Estado negro de Palmares”, um referencial de oposição à ordem vigente em consonância com uma visão de resistência negra em voga naqueles anos setenta com o a continuidade da sua fala sugere:

Aquele fato de ter durado um século todo como território livre e com aquela importância toda, não deixavam dúvida a esse respeito. Então, no momento em que pude confirmar a data de 20 de novembro eu sugeri ao grupo que então fizéssemos um... aí nesse caso estávamos formando um grupo em função disso. E aí coloquei algumas sugestões de nomes e o pessoal foi unânime na escolha do nome Palmares, já que nossa passagem mais importante tinha sido Palmares, por isso ficou assim.

A reafirmação de Palmares como marco da luta negra aludiu a perguntar qual o significado da ideia de quilombo:

Bom, na época nós estávamos muito presos à ideia de quilombo como aquela organização de resistência, bastante militar, e depois ela foi se ampliando. Mas para nós, na época então, essa ideia da resistência, da reunião, do agrupamento para resistir, lutar junto, era muito, muito significativo. Na verdade, era a grande simbologia para nós! Nós estávamos vivendo outro momento, claro, outra época, mas uma época em que nós precisávamos fazer coisas similares ao que os quilombolas faziam, ou seja, nos organizarmos para enfrentar as dificuldades oferecidas pelo racismo, pela discriminação racial, as condições sociais todas do nosso povo, então é nesse sentido que o nome grupo Palmares foi adotado.

Em Oliveira Silveira, o olhar repousava sobre o quilombo histórico em concomitância com o presente que incorporava a ótica e a lógica da resistência política, do quilombo como uma fortaleza militar enquadrando-se no momento vivido pelo país. Sete anos após a fundação do grupo Palmares, o Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial – MNUDCR, incorpora a proposta do 20 de novembro no conjunto de sua pauta política. Em 1979, o MNUDCR lança um documento que reafirma a ideia de resistência como foco de reflexão e atuação crítica, segundo Cardoso (2002) são ressaltadas como formas de resistência as revoltas e insurreições negras ocorridas no período escravista e a organização em comunidades quilombolas.

A análise histórica do significado político de quilombo da experiência coletiva de organização dos quilombos como sistema alternativo ao regime escravocrata constitui-se como um símbolo principal na trajetória do Movimento Negro. Para o Movimento, se antes o quilombo serviu como resistência ao processo de escravização do povo negro-africano, nos anos 70, a ideia do quilombo volta como um símbolo de resistência e de maneira mais ampla, como reação ao neocolonialismo cultural, através da reafirmação da herança africana e da busca de um modelo brasileiro capaz de reforçar a identidade étnica e cultural. (CARDOSO, 2002, p.62).

Aqui, parece que a concepção de quilombo vai compondo o cruzamento destas diferentes experiências do movimento negro, expondo fissuras e continuidades que embasam o sentido atribuído a cada momento, seja ele político ou cultural como se apresenta ao longo dos anos 70. Nessa construção de sentidos, o bloco Afro Ilê Aiyê inseriu no espetáculo do carnaval baiano de 1974, um discurso identitário de autoafirmação cultural referenciado na cultura negra de matriz africana, Cardoso (2002:36). Esse discurso se fez traduzir na letra da música “Que bloco é esse”, à qual pelo seu conteúdo, foi alvo de críticas da imprensa local que a rotulou como “apologia ao racismo e comunismo”, bem como setores conservadores da sociedade que classificaram o Ilê Aiyê como o “bloco do racismo”.

Que bloco é esse
 Eu quero saber (bis)
 É o mundo negro
 Que viemos mostrar pra você
 Somos crioulos doidos
 Somos bem legal (bis)
 Temos cabelo duro
 Somos black pau
 Branco se você soubesse
 O valor que o preto tem
 Tu tomava banho de piche
 Ficava preto também
 Eu não te ensino a minha malandragem
 Nem tão pouco minha filosofia
 Quem dá luz a cego
 É bengala branca e Santa Luzia.

De acordo com Cunha (2002), as ações dos grupos Palmares, MNUDRC e Ilê Aiyê tiveram como pano de fundo os debates sobre os usos e sentidos da cultura e da política. Esses debates incidirão na postura adotada pelas organizações negras e na visão de seus intelectuais, pois o que está em tensionamento é a ênfase na sociabilidade ou na politização como estratégia de mobilização e conscientização das massas. Uma questão que ficou no ar, foi até que ponto o viés político da proposta do 20 de novembro não dialogava com a proposta cultural do Ilê Aiyê? Essa linha tênue, entre uma rígida separação ou polarização dos discursos, moveu o debate protagonizado por intelectuais negros como Beatriz Nascimento (1942 – 1995), Lélia Gonzalez (1935-1994) e Eduardo de Oliveira e Oliveira (? – 1980). Essa problemática transparece em Nascimento (1985) interligada ao significado de “quilombo” para o movimento social negro naquele contexto:

Foi a retórica do quilombo, a análise deste como sistema alternativo que serviu de símbolo principal para a trajetória deste movimento. Chamamos isto de correção de nacionalidade. A ausência de cidadania plena, de canais reivindicatórios eficazes, a fragilidade de uma consciência brasileira do povo, implicou numa rejeição do que era considerado nacional e dirigiu este movimento para a identificação da historicidade heróica do passado. Como antes tinha servido de manifestação reativa ao colonialismo de fato, em 70 o quilombo volta-se como código que reage ao colonialismo cultural, reafirma a herança africana e busca um modelo brasileiro capaz de reforçar a identidade étnica. (NASCIMENTO, 1985, p.47)

O quilombo aqui surge como resistência cultural e étnica sob um enfoque que Gomes da Cunha (2002) adverte como sendo culturalizante e não culturalista, pois para Nascimento (1985) o referencial de quilombo deveria se prestar ao reconhecimento de uma cultura negra, percebida como de “resistência” e potencializadora de mobilização política. Este enfoque, também revela uma aproximação conceitual com “cultura hegemônica” e “cultura de resistência”, as quais ganhavam espaço nos circuitos intelectuais-militantes do período em foco, como demonstra Gonzalez (2003, p. 07) ao identificar a necessidade da construção de instrumental teórico em conjunto com a ação política: “Não estamos mais no tempo de só ficar fazendo manifestações de rua. Temos que nos voltar para dentro do quilombo e nos organizarmos melhor para dar um instrumental aos que vão continuar o nosso trabalho”.

Nessa ótica, as perspectivas culturais e políticas são complementares, a fim de garantir a eficácia da construção de um movimento nacional, forte, solidário e unificado na diversidade como demarcação de atributos históricos, culturais e étnicos, o que encontra na cultura, e na referência aos quilombos, um lócus privilegiado de reafirmação da presença negra e resistência

Ainda, segundo o autor, essa reafirmação estará presente no pensamento sociológico de Eduardo de O. e Oliveira (1974), que considerará necessária a polarização das relações raciais, expressa na cultura como instrumento político na construção de uma negritude marcada pela alteridade do ser negro, frente a um sistema que nega ou não assume integralmente essa identidade negra em cujas posturas intelectuais, bem como a dinâmica do movimento social reelaboram o conceito de quilombo, promovendo uma interface entre história e cultura, porém

muito mais atenta para o momento vivido, como que ensaiando os primeiros passos em direção a contemporaneidade conceitual e política do tema.

3.2.2 Dos anos 80 à atualidade: territórios étnicos

Por curioso ou paradoxal que seja as últimas décadas do século XX, assim como as primeiras são marcadas pelas iniciativas de um mesmo personagem: Abdias do Nascimento. Se, entre os anos 30 e 60 a Frente Negra Brasileira, o Teatro Experimental do Negro e o jornal Quilombo foram parte das matrizes geradoras dos debates e ações da época, agora dentre os relevantes marcos para se pensar quilombos, interligado às demandas da contemporaneidade, entre elas a (re) configuração de uma identidade étnico-racial, está a tese do *Quilombismo*.

Essa proposta de Abdias buscava ser um modelo de articulação ideológica e política para a sociedade brasileira em geral. Essa proposta é apresentada por ocasião do II Congresso de Cultura Negra das Américas, realizado no Panamá em 1980, tomando como ponto de partida a experiência histórica dos povos Africanos nas Américas, em especial o Brasil.

Tida como um conceito científico emergente do processo histórico-cultural das massas afro-brasileiras, tal qual se refere Cardoso (2002), esta se orienta no discurso que engloba a sociedade brasileira e, não apenas a parcela negra da população em torno de temas como identidade, multiculturalismo, ações afirmativas e cidadania. Isso se dá pelo entendimento de que, a partir do legado da experiência quilombola, seria possível articular uma proposta afro-brasileira para o Estado que contemplasse um Brasil multiétnico e pluricultural. Nessa linha é que o *quilombo* de agora não perde o referencial da luta histórica, mas quer dialogar com as lutas contemporâneas que emergem na sociedade brasileira, como indicam alguns princípios do *Quilombismo*.

1. O Quilombismo é um movimento político dos negros brasileiros, objetivando a implantação de um Estado Nacional Quilombista, inspirado no modelo da República dos Palmares, no século XVI, e em outros quilombos que existiram e existem no País.

11. A revolução quilombista é fundamentalmente anti-racista, anticapitalista, antilatifundiária, antiimperialista e antineocolonialista.

Apesar da relevância que o documento traz em termos de instrumentalização teórica e política para o movimento negro, conforme reconhecem seus interlocutores, esta é uma proposta que não avança na sua consolidação. Isto porque, segundo as críticas trazidas por Cardoso (ibidem), a implantação do Estado Quilombista configurou-se como uma “utopia” de ruptura com as estruturas sociais vigentes, além de não tornar explícito se esta vinha como uma alternativa ao movimento já instaurado ou se integrava o mesmo.

A não adoção efetiva da tese *Quilombista* não significou o fim dos marcos emblemáticos dos anos 80, pelo contrário, outros vieram. Em 1988, pensando na interface entre identidade étnica, quilombos e cultura, Lélia Gonzalez propõe a categoria *Amefricanidade* para definir a experiência comum dos negros nas Américas. Nessa proposta, discutida por Bairros (2000), a centralidade teórica reside na compreensão da *Amefricanidade* como um processo histórico, cultural, moldado na experiência africana nas Américas e que nos remete à construção de uma identidade étnica; Já os quilombos no Brasil e organizações similares nas Américas, incorporam os pilares de formas alternativas de organização social trazidos como referenciais mítico-históricos para a sociedade contemporânea.

A elaboração dessas premissas teóricas e políticas, desenvolvidas no âmbito do trabalho de intelectuais como Lélia e Abdias são reflexos da tentativa de retomar fazeres e saberes que conjuguem olhares sobre o Brasil ou os Brasis que desafiam as Ciências Sociais ao longo da sua constituição como campo de conhecimento. Por isso, esse desafio abraçado por esses intelectuais é pertinente para a compreensão desse trânsito de ideias que circunda a problemática da identidade étnica e quilombola, pois podemos perceber que em diferentes momentos esses temas aproximam-se, afastam-se, são ressignificados.

Outro destaque é dado aos embates entre governo e militância, por ocasião do “Centenário da Abolição” (1888-1988), já que entre as comemorações oficiais havia a

expectativa de ganhos para a luta social, em função da conjuntura nacional que, conforme nos alerta Cardoso (2002) fez daquele ano um dos momentos políticos mais importantes na história recente do movimento negro. Uma mostra disso se dá anos antes, em 1984, quando Lélia Gonzalez, ao discursar em solenidade de homenagem a Abdias Nascimento, na Assembleia Legislativa do RJ, enfatiza a proximidade do centenário da abolição e o quadro da discriminação racial no país, bem como ressalta o papel político do movimento negro brasileiro.

Isso tudo ocorre em meio aos primeiros estudos antropológicos sobre as chamadas “comunidades negras rurais” que marcaram a década de 80. Esses trabalhos levaram à elaboração de uma categoria que abarcasse o conjunto das experiências em foco. A categoria proposta é a de “comunidades negras incrustadas”, surgida na transição das décadas de 70 e 80, era alternativa às noções de isolamento geográfico e quilombo, porém mantinha a noção de reminiscência histórica, Arruti (2011). Essa reminiscência será incorporada por militantes e legisladores por ocasião da redação do artigo 68 da Constituição Federal, o qual irá tratar do reconhecimento dos direitos territoriais dos “remanescentes” de quilombos, mais tarde alterado para “comunidades remanescentes de quilombos”.

O processo de ressignificação da categoria quilombo foi bastante conturbado. A busca por certezas, por atingir patamares de aceitação dentro e fora do governo fez com que fossem feitas tentativas que partiram de vários pontos. Depois de “reminiscência histórica” foi a vez de “sítios arqueológicos” e “patrimônio material” serem equiparados ao que seria um quilombo contemporâneo. Essas equiparações esbarravam na realidade encontrada nas comunidades, bem diferente do previsto. Além disso, estava começando a organização política dessas comunidades e consequentemente reivindicações e autodeterminação.

Outra noção que mais se ajustou a quilombo contemporâneo por expressar a diversidade de situações e dar centralidade ao território foi a de “terras de uso comum”. Derivada daqueles primeiros estudos antropológicos essa ótica evidenciou aquilo que de comum havia entre as comunidades, além de ressaltar a questão jurídica, regularização dos territórios, algo bastante caro às comunidades. Esse “uso comum” ampliou o leque de entendimento dos quilombos contemporâneos: Terras de Santo, de Parentes, de Índios, de Irmandade, de Herança e de Pretos,

conforme explicitação abaixo:

A medida que a categoria passou a servir como de eixo de identificação comum, relativo a um mesmo tipo de desrespeito [processo histórico de negação de direitos] e, a partir daí, como eixo de identificação política em torno de uma reivindicação também comum, as “terras de usos comum” ganharam a capacidade de generalização que permitiu a redução sociológica da grande variedade de casos empíricos em uma mesma categoria. (ARRUTI, 2011, p.115).

Este quadro assinala a crescente importância que assume o referencial de quilombos nas diversas esferas sociais envolvidas. Na visão contemporânea de quilombos, este assume a perspectiva, também, de se pensar na identidade quilombola. Nos sujeitos que emergem do “passado histórico”, ou “das reminiscências” de um quilombo para fazerem a sua história, opondo-se a visões estáticas e estereotipadas que conferem estritos limites à abordagem do tema. Essa ressemantização conceitual e política de quilombo se inserem na lógica dos anos 90, em que intelectualidade e movimento social ampliam e diversificam sua atuação, encadeando a práxis com discussão e reflexão teórica, sendo o termo “quilombo” instigante para todos e dialogando cada vez mais o presente e a noção de identidade e territorialidade étnica.

Esse aporte “étnico” significa dizer que esses territórios de uso comum são acima de tudo territórios negros. Há uma alteridade inscrita nas relações de raça/cor que possui uma chave explicativa para tratar os laços comunitários; a historicidade dos territórios; as trajetórias sociais dos grupos, enfim dá um novo impulso para velhas e inconclusas questões sobre a população negra no Brasil. Os quilombos contemporâneos adjetivados como territórios étnicos – ou como diz Arruti “objetos abertos” - em curso de definição ” tornam-se paradigmáticos no viés teórico e também na ressignificação da própria sociedade brasileira.

CAPÍTULO 4

PROGRAMA BRASIL QUILOMBOLA E LEI 70

Para Bejarano (2010) Brasil e Colômbia guardam entre si cenários em que as reformas multiculturais vinculadas às populações negras desenvolveram-se de maneira notável em relação aos demais países latino-americanos. A começar pelo contexto internacional criado a partir da década de 90, propício à abertura democrática e a inclusão de grupos marginalizados e excluídos do sistema político, entre eles populações indígenas e negras.

No cenário nacional, não menos importante, foi a pressão exercida sobre os governos como resultados de décadas de mobilização política pelos movimentos negros. Conjuntamente há o papel desempenhado pelo Brasil no cenário latino-americano como modelo nos processos de reforma política. Sobre esses aspectos a ministra da SEPPIR, Luiza Bairros, se pronunciou em 2011, por ocasião do 10º Aniversário da Declaração e do Plano de Ação de Durban em reunião na sede da ONU. Na avaliação da ministra, sobre os rumos tomados pelos países signatários no enfrentamento do racismo e desigualdades decorrentes, da atuação brasileira era possível depreender dois aspectos importantes:

- A alteração panorâmica do debate público sobre a questão racial no Brasil, inclusive tornando-se referência para outros países latino-americanos na construção de políticas públicas com caráter de ação afirmativa;
- O papel desempenhado pelos movimentos sociais negros, nas últimas décadas, que conseguiram pressionar o Estado na consecução de uma agenda de políticas públicas.

Sobre o primeiro aspecto, a ampliação do debate público realmente tomou proporções que extrapolaram as esferas dos movimentos negros para alcançar outros setores da sociedade ligados à mídia, educação, judiciário e administração pública. Também, esse debate foi

ganhando corpo para além do nível básico das relações interpessoais - em que geralmente era encapsulado – para alcançar as estruturas de organização da sociedade e das instituições, através da ótica da existência do racismo institucional.

Nessa ampliação do debate, o Brasil tornou-se uma zona de influência extensiva a outros países latinos e caribenhos, até porque a problemática racial nunca foi exclusividade nossa. Mas é importante ressaltar que esta questão de ampliação do debate público está relacionada ao segundo aspecto destacado por Bairros: o protagonismo dos movimentos negros. Como já exposto na unidade anterior no tópico “Brasil Um País de Todos: Da política pública universal à política pública pela igualdade racial no Brasil” a passagem do papel de denúncia do racismo para a implantação de estratégias de combate demarcou a mobilização dos movimentos negros. Dessa forma, iniciou-se a pauta de uma agenda de políticas promotoras da igualdade racial demandadas ao Estado.

Na Colômbia, essa pauta foi aos poucos sendo incluída, com todos os debates e embates possíveis no cenário sociopolítico favorável ao debate sobre direitos humanos, cidadania e democracia. A partir daí, os movimentos negros conseguiram potencializar a luta antirracista em articulação com esses temas, tomados como bases e/ou eixos de uma nova proposta de relação entre Estado e sociedade. Essa potencialização transpareceu nas políticas públicas, nos mecanismos legais que começaram a surgir, principalmente após a conferência de Durban. Há também outro aspecto que Trapp e Silva (2010) ressaltam como sendo o processo de transnacionalização do discurso do movimento negro em que a identidade nacional foi deslocada para uma identidade étnicorracial:

[...] Esse processo se dá em função do relacionamento constante estabelecido entre o movimento negro brasileiro com outras organizações e movimentos sociais antirracismo internacionais, sobretudo latinos e norte-americanos, além do surgimento de redes de cooperação binacionais e transnacionais”. (TRAPP e SILVA, 2010, p.96)

A transnacionalização da luta antirracista, por meio da aproximação política e formação de redes entre organizações negras ecoa também nas análises de Lopez (2009) . A autora acrescenta que no cenário pré e pós Durban houve o fortalecimento de um ativismo propiciado pelo intercâmbio de experiências, ampliação de contatos e diálogo com entidades e organismos internacionais. Ressaltam ainda, que foi o protagonismo inicial das organizações de mulheres negras, articuladas, por exemplo, na “Rede de Mulheres Afro-Latino-Americanas e Caribenhas”

formada em 1992 o catalisador de outras redes como a “Aliança Estratégica Afro-Latina e Afro-Caribenha”.

Na Colômbia as organizações negras “Conferencia Nacional Afrocolombiana”, “Proceso de Comunidades Negras”, “Movimiento Nacional CIMARRON”, “Asociación de Organizaciones de Comunidades Negras”, “Asociación de Alcaldes de Municipios con Población Afrodescendiente”, “Red Nacional de Jóvenes Afrocolombianos”, “Red Nacional de Mujeres Afrocolombianas”, “Federación de Municipios del Pacifico”, entre outras elencadas por Bejarano (idem) contaram com o apoio de organizações não governamentais e setores da igreja católica que se destacaram no processo político.

Uma bandeira comum de luta e que veio a potencializar a demanda por políticas públicas foi a controvérsia gerada pelos censos de 1993 e 2005. Durante a década de 1990 o censo colombiano sub-representou a população negra, ainda que tenha havido o reconhecimento de desigualdade nas condições de vida entre população negra e mestiça, o que gerou a criação de planos de desenvolvimento e políticas específicas. Porém, dentre os fatores que contribuíram para a limitada eficácia dos mesmos, foi o último censo produzido. A avaliação censitária estimou em 10,5% a população negra colombiana, porém o movimento negro afirma ser, pelo menos, um percentual de 26%.

O resultado abalou a estratégia das organizações negras em romper com a invisibilidade histórica da população negra no sistema estatístico colombiano e ter em mãos uma ferramenta fundamental para a adoção de políticas públicas. Apesar do DANE – Departamento Administrativo Nacional de Estadística ter admitido erros metodológicos (a autoidentificação não foi respeitada) e de logística (localidades não recenseadas) somente o próximo censo poderá dar caráter oficial ao percentual reivindicado.

No Brasil, em 2003 o caminho se deu de outra forma. É criada a SEPPIR como espaço de fomento as políticas de promoção da igualdade racial. Uma militante do movimento negro e de mulheres assume a pasta de ministra. Uma primeira missão: criar o PBQ – Programa Brasil Quilombola. Em 2001, o ativista colombiano Carlos Rua vem ao Brasil participar do Fórum Social Mundial e na bagagem a experiência de quem participou da reforma constitucional que levou à criação da Lei 70. Ele e Matilde Ribeiro nunca se encontraram a não ser aqui no espaço dessa escrita em que suas falas vão se cruzar na construção de uma narrativa sobre os processos das políticas públicas para comunidades negras.

4.1 Construindo uma política pública: por Matilde Ribeiro e Carlos Rua

A primeira vez que encontrei Matilde Ribeiro foi em 2006, durante evento realizado pela ACMUN – Associação Cultural de Mulheres Negras em Porto Alegre/RS. Ela, enquanto Ministra da SEPPIR, representava o governo federal nos trâmites processuais para a viabilização de um espaço para o Centro de Cultura Negra do RS. A vinda da Ministra foi cercada por todo o simbolismo que envolve a ascensão de uma mulher negra ao poder governamental: ambiente fechado, seguranças, imprensa, curiosos, militantes, autoridades locais, enfim toda uma gama de olhares que iam da simples curiosidade, passando pela admiração, desconfiança até a busca pela proximidade capaz de render dividendos vários: apoio político, prestígio pessoal, acesso aos espaços de poder, enfim uma série de expectativas abertas na era SEPPIR (2003- 2008).

Dois anos depois, o reencontro se deu em ambiente diverso. Agora era a militante e pesquisadora Matilde Ribeiro que participava do V COPENE - Congresso de Pesquisadores/as Negros/as realizado no campus da universidade federal de Goiânia/GO. Foi inevitável a comparação com o que já parecia um longínquo 2006. Nada de símbolos do poder a sua volta, apenas uma mulher negra, dentre outras que caminha só em um espaço aberto. Essa imagem suscitava algo que apontava para o tema de pesquisa: a relação Estado/sociedade ou em termos mais definidos, a resposta às demandas por igualdade racial protagonizada pelo movimento negro, mas com recorte ao pleito quilombola.

Em 2011, a revi de forma mais próxima, dividindo uma mesa de debates sobre políticas públicas e relações raciais em evento promovido pelo CEA- Centro de Estudos Africanos da USP. Esse momento abriu caminho para uma ideia que já me acompanhava desde o COPENE: ter Matilde como interlocutora em um diálogo sobre políticas públicas. A proposta foi bem recebida por ela e a entrevista marcada. Depois de alguns imprevistos e dificuldades iniciais, finalmente foi possível ficar frente à frente com Matilde.

O início da entrevista perfaz sua identidade como mulher negra, militante e trajetória política. Fico sabendo que aos 52 anos, essa filha de migrantes mineiros e baianos, que vieram para o interior de São Paulo como trabalhadores rurais, se define como uma ”pessoa que sempre esteve ligada a processos coletivos”.

O primeiro desses processos foi a trajetória de vida construída em seu núcleo familiar. Ela relata que veio de uma família de quatro mulheres, na qual após a morte da mãe na adolescência, assumiu o “cuidado com a família”. Mais tarde, com o segundo casamento do pai, chegam mais duas irmãs. Para Matilde, esse histórico os define como “uma família negra composta de mulheres”. O duplo pertencimento de gênero e raça conduz a outro processo coletivo: o movimento social. A faculdade de serviço social foi a transição do “casulo familiar” para o “mundo” do movimento estudantil, de mulheres e negros. Dos tempos do PT - Partido dos Trabalhadores, atuação em sindicatos e outros coletivos vem a bagagem para hoje assessorar movimentos sociais, em especial os quilombolas.

Na continuidade da entrevista percorreu-se os principais pontos que ajudam a entender o processo de construção do Programa Brasil Quilombola. A fim de evidenciar esses pontos os trechos da fala da entrevistada referentes a cada um deles, foram agrupados em pequenos blocos de textos. Assim, não será transcrito ponto a ponto do diálogo, pois opto por uma transcrição mais elucidativa e direta, a começar pela experiência do processo de construção da SEPPIR.

4.1.1 “Eu Conhecia o Lula, ele não me conhecia”: o processo de construção da SEPPIR.

A SEPPIR é criada em 2003, antes dela teve todo um processo inovador na constituição de um órgão de governo. Teve a campanha do presidente Luis Inácio Lula da Silva. Eu passei a fazer parte da coordenação da campanha, a partir de uma negociação da Secretaria Nacional de Combate ao Racismo do PT com a direção do PT. Foi uma negociação que possibilitou que uma pessoa, em nome dessa Secretaria, incorporasse uma coordenação política com a responsabilidade de preparar um programa específico para políticas raciais. Então, nesse momento eu morava e trabalhava em Santo André [SP]. Eu não atuava no cenário nacional, estava bem local. Já havia passado pelo nacional e tinha achado um lugar quentinho, trabalhando bastante em uma cidade que possibilitava um trabalho na área de participação popular. Meu cargo em Santo André era ser assessora dos direitos da mulher. Era um domingo eu recebi uma ligação dos companheiros que atuam no PT. Foram três ligados ao movimento negro que fizeram essa negociação sem me avisar. Foi o Martsy que hoje trabalha na Fundação Palmares; o Flávio Jorge que trabalha aqui na Fundação Perseu Abramo e o Carlos que acho que trabalha na secretaria de Direitos Humanos de Corumbá [MS]. Então, os três fizeram essa negociação e chegaram a conclusão de que teria que ser uma pessoa com experiência técnica e política para incorporar esse grupo e lá fui eu. No início eu resisti não estava planejada pra isso, mas depois eu entendi a dimensão da tarefa e passei a exercitá-la de maneira a agregar pessoas. Final da campanha. Lula eleito. Uma situação política

diferenciada. Ele já tinha tentado 3 vezes antes ser presidente do Brasil, então foi um rebusteio na vida de todo mundo. Começou então o trabalho da equipe de transição de governo, também por indicação dos presidentes. Fernando Henrique indicou seu grupo e Lula indicou o dele.. Eu passei então a compor a equipe de 51 pessoas que tinham a incumbência de fazer a relação com o governo Fernando Henrique e identificar na estrutura do governo federal como tinham sido desenvolvidas as ações em várias áreas. Eu, então na área de políticas para a igualdade racial. Isso então, gerou um relatório de transição. E nesse processo, então começou a ser negociada a SEPPIR. Aliás, negociado um órgão para tratar das políticas raciais. Não tinha estrutura, não tinha corpo, não tinha formato. Esse órgão não tinha corpo, formato, isso quer dizer que foi produto de uma negociação ferrenha . O Lula tomou posse em primeiro de janeiro e não anunciou a criação deste órgão, então nós passamos ainda três meses negociando. Uma negociação que envolveu movimento negro, representações das entidades e também envolveu o partido e o governo. E nesse momento então, à medida que isso era discutido chegou a hora de definir que órgão era esse e quem gestaria esse órgão. Aí acirrou a disputa, até então eu ainda não tinha passado por uma situação desse tipo enquanto uma relação movimento negro e governo. Surgiram vários candidatos a ministro e ministra, sendo que eu era a única que tinha passado por esse processo que acabei de descrever, mas isso não me dava a condição de ser a pessoa. Era outro momento. Eu tinha cumprido um papel e a medida que o presidente resolveu criar a SEPPIR caberia a ele escolher quem seria a/o ministro(a). Eu não conhecia o presidente Lula pessoalmente, conhecia como militante. Ele numa tarefa nacional com a envergadura que tem e eu uma militante São Paulo ligada ao movimento negro e feminista. Eu conhecia o Lula. Ele não me conhecia. (risos) Então foi um processo de diálogo. Quando ele me chamou para conversar sobre a decisão de quem seria ministro ou ministra, ele fez inclusive uma brincadeira: eu levei um dossiê com os apoios, curriculum, tudo isso. Ele folheou e disse: “Ah, você tem uns cursinhos a mais do que eu!” (risos). Então começamos a conversar. Ele fez uma entrevista comigo, ele tinha várias outras possibilidades. Enfim, eu assumi a secretaria que foi criada no dia 21/03/2003 ainda com um foco meio genérico porque são 500 anos de história do Brasil. Eram... 503 anos e tinha demandas do movimento negro de tonelada.

Nessa primeira fala de Matilde, dois pontos se destacam no processo de construção da SEPPIR: a transição de governos FHC - Lula e a composição de forças para vencer a disputa política pela gestão do órgão. Em cada um deles o protagonismo do movimento negro como um ator ativo se faz notar. Isso vai ao encontro de uma recente avaliação sobre os avanços do Estado brasileiro e o papel desempenhado pelos movimentos negros durante o Encontro Ibero-Americano do Ano Internacional dos Afrodescendentes. Nessa ocasião, o representante do Ministério das Relações Exteriores, o qual juntamente com a SEPPIR foi proponente do Encontro, fez a seguinte observação tendo os dez anos de Durban como ponto de partida:

Silvio Albuquerque (MRE) – Os grandes avanços são decorrentes do processo de preparação do Brasil para a conferência de Durban em 2001, que marcou uma aproximação maior entre o governo e o movimento negro brasileiro na definição de temas prioritários na promoção da igualdade racial. A consequência disso foi a criação da SEPPIR em 2003 e também as primeiras políticas públicas de inclusão. Então no plano interno eu acho que Durban fincou uma virada na maneira como o estado brasileiro encarava o seu papel na promoção da igualdade racial e no combate ao racismo. E, em minha opinião também, significou uma maior interlocução mais transparente entre o governo e a sociedade civil e o movimento negro em geral, em temas ligados a promoção da igualdade racial no plano internacional [...].

Na avaliação feita sobre a aproximação entre governo e movimento negro com o consequente reflexo nas políticas de promoção da igualdade racial, observa-se o quanto isso é tributário da agenda de Durban. A SEPPIR constrói-se como demanda em Durban, sendo incorporada à pauta dos movimentos negros na transição para o governo Lula. Lembrando, que anteriormente no governo FHC foram dados os passos iniciais com a criação do GTI – Grupo de Trabalho Interministerial para a Valorização da População Negra em 1996, responsável pelo conjunto de propostas levadas à Durban. Porém essas propostas estavam aquém das expectativas dos movimentos negros, especialmente pelo seu caráter mais próximo da ideia de uma política de reconhecimento de que redistribuição.

Isso estava posto em relação aos quilombolas quando apenas propunha o cumprimento do dispositivo constitucional de reconhecimento da propriedade das terras dos quilombolas, o "resgate da cidadania" e a extensão dos "benefícios da sociedade moderna". Em termos concretos isso pouco ou nada significava. Muito diferente era o encaminhamento dos movimentos negros que postulavam ampliação de direitos constitucionais, fornecimento de infraestrutura, cadastramento de todas as comunidades quilombolas e a desocupação de suas terras por grileiros.

O pleito quilombola não encontra na pauta governamental o eco esperado. Assim, o pós-Durban irá projetar na SEPPIR a viabilização de um canal oficial de atendimento às demandas. É plausível, portanto a constatação da entrevistada de que os movimentos chegaram à SEPPIR com um acúmulo de “503 anos e demandas de tonelada”. Esse momento da disputa pela SEPPIR, em que Matilde conhece Lula, mas ele não a conhece, pode ser pensado como emblemático do processo de construção da visibilidade da militância negra na correlação de forças dentro do governo.

A expectativa militante, tanto de garantir a adoção de reivindicações históricas quanto de ocupar espaços no governo – algo visto como necessário à luta política – fez do lugar de gestão frente à SEPPIR, o primeiro órgão governamental voltado às políticas de igualdade racial, o objeto de desejo da militância negra.

Obviamente que não estão excluídas dessa dinâmica ou do jogo político as vontades pessoais uma vez que a defesa das vinculações partidárias das entidades negras envolvidas, evidencia o amplo espectro e complexidade em que esse momento da relação militância – governo foi abordada e em parte suprimida. Essa relação militância-governo com todas as suas implicações fez (e faz) parte do processo que envolveu SEPPIR, governo Lula e quilombolas como veremos adiante.

4.1.2 “A política de quilombos é muito maior que uma política cultural. Eles queriam a propriedade da terra.”: a questão quilombola na SEPPIR

A questão quilombola era mais uma dentro de um rol de muitas demandas. Eu, particularmente, não tinha conhecimento de perto dessa questão. Tinha conhecimento como uma informação geral que todo militante precisa ter, mas eu nunca tinha ido a um quilombo, nunca tinha atuado diretamente nessa área. E logo no período de transição de governo, eu fui procurada por vários grupos do movimento social, porque o relatório que eu produzi, era um documento importante, um indicativo do que deveria ser a política do presidente Lula. Poderia acatar ou não, mas eu estava ali a serviço de fazer um documento indicativo. Então, entre os vários grupos eu fui procurada pela CONAQ- Coordenação Nacional de Comunidades Quilombolas e rolou um clima logo de cara! (risos) Eu me vi muito identificada com a forma que a CONAQ estava apresentando suas propostas para o governo federal. A CONAQ tinha uma carta de apoio à candidatura do Lula que nunca conseguiu entregar. Porque a CONAQ é uma instituição que tem uma importância muito grande, mas ainda frágil, então não tinha conseguido entregar essa carta e nem ter interlocução com alguém que pudesse ter focado numa responsabilidade mais direta com o presidente Lula. Então quando a CONAQ chegou com sua carta, suas demandas e seu histórico eu fui muito honesta eu disse: “Olha, eu não conheço essa realidade, vocês vão ter que me contar. Me digam o que é que está pegando? O que é importante e tal?” Eu me lembro que estávamos numa mesa assim, as pessoas que estavam nessa conversa, me disseram o seguinte” Olha tem 3 coisas que o governo Lula precisa fazer para acelerar o processo político das comunidades: uma delas é revogar o decreto 3912 que vinha do governo Fernando Henrique um decreto que atribuía todas as funções de quilombos á FCP e na visão dos quilombolas, depois fui entender o porque, isso engessava a política, O entendimento posterior que eu tive era o seguinte: a Fundação Cultural Palmares era uma fundação de fomento à cultura. É uma fundação que não tem mandato para

reger a política de quilombos que é muito maior que uma política cultural. Eles queriam a propriedade da terra. Isso eu não entendi na hora, fui aprender depois. Essa foi a principal questão que eles me trouxeram. Outra coisa eles falaram da invisibilidade histórica dos quilombos e da necessidade de assumirem os quilombos como parte da estrutura do país com todo seu histórico, sua realidade política, cultural de sobreviventes. E a 3ª questão então era pautar o presidente Lula. Eles queriam muito falar com o presidente Lula. Eles tinham lembrança do presidente Lula como militante nas caravanas da cidadania do final dos anos 80. E o Lula foi aos quilombos naquele processo das caravanas da cidadania que na verdade foi numa ação que considero importantíssima porque foi a partir daí que o Lula como militante passou a conhecer as minúcias do Brasil. Ele foi a lugares que muitos outros políticos e autoridades públicas nunca foram, então nesse processo dialogou com os quilombolas. Tanto é que até o momento em que eu saí do governo, onde ele me via cobrava dizendo assim: “Matilde, a ponte, a ponte de Ivaporanduva, Matilde!” Isso era por causa de um quilombo, aqui no vale do Ribeira que ele conheceu na caravana. Os quilombolas expuseram pra ele o problema que era não ter uma ponte que ligava o quilombo à parte urbana da cidade. Quantas dificuldades eles tinham em relação a isso, tipo as crianças atravessando de balsa; andando 20 km para chegar em escolas; a vida deles no quilombo, mas tendo que acessar a cidade para ter que cuidar da saúde, enfim, era importantíssimo.. a ponte está lá hoje..era importantíssimo pra esses quilombolas que houvesse a construção dessa ponte. O Lula registrou isso na memória.

De sua narrativa conclui-se que ainda no período de transição de governo, enquanto Matilde elaborava o relatório que iria orientar as ações do futuro governo na área de políticas raciais, entra em cena a CONAQ - Coordenação Nacional de Articulação de Comunidades Negras Rurais Quilombolas. Assim como as organizações negras a CONAQ chega com uma pauta objetiva e direta, fruto do caminho trilhado como instância representativa dos quilombolas no país. Esse caminho tem início na década de oitenta no Maranhão quando o CCN – Centro de Cultura negra do Maranhão desenvolvia pesquisas sobre comunidades negras rurais, localmente conhecidas terras de preto.

Essas pesquisas estavam inseridas na luta contra a expropriação de terras na região, a qual afetava, sobretudo, essas comunidades. Esse processo levou à realização, em 1986, do I Encontro de Comunidades Negras Rurais do Maranhão, o qual já preparava o caminho para a articulação política em torno do reconhecimento dos direitos territoriais na reforma constitucional de 88. O tema do encontro foi “O Negro e a Constituição Brasileira”, sendo originadas desse encontro as propostas que foram encaminhadas aos constituintes como elementos de formatação do artigo 68.

Na continuidade do ativismo quilombola maranhense foi criada em 1994, a ACONERUQ - Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas. Já em 2000, por

ocasião do *I e II Encontro Nacional de Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Brasil*, foi criada a CONAQ. Nesse acúmulo de buscar se organizar para enfrentar perdas gradativas de direitos, a CONAQ traz sua pauta para ser inclusa na agenda governamental, conforme nos foi relatado na entrevista. O primeiro item foi a revogação do decreto 3912/01 o qual se configurava como um entrave à luta quilombola por dois aspectos: exigir a ocupação ininterrupta no território por um período de 100 anos, ou seja de 1888-1988 e delegar à Fundação Cultural Palmares os trâmites administrativos e técnicos da titulação quilombola.

Sobre o decreto 3912, assegura-se que ele foi algo “feito para inglês” ver e quilombola sofrer, pois exigir a imobilidade física em uma visão estática que não prevê os deslocamentos que qualquer grupo social faz motivado por fatores vários, ambientais, econômicos, conflitos dentre outros é uma violação de direitos por si só. Como se não bastasse isso, a atribuição da competência da titulação à FCP – algo que dividiu opiniões à época -, pois sem orçamento, corpo técnico e desconsiderando o INCRA como órgão existente qual seria a eficácia de tal atribuição?

Nas palavras da entrevistada foi preciso atentar que a FCP é “uma fundação que não tem mandato para reger a política de quilombos que é muito maior que uma política cultura”. No entanto, para alguns quilombolas e militantes essa era a oportunidade de fortalecer a Palmares e criar uma autonomia fundiária em relação à questão quilombola. O agravamento da oposição aos direitos quilombolas, expôs a fragilidade a que estavam expostos, mas o INCRA, também não assegura a garantia plena de conquistas como veremos na próxima unidade.

O segundo item da pauta da CONAQ foi definido pela entrevistada como “obter via política pública a visibilidade histórica dos quilombos e da inclusão destes como parte da estrutura do país com todo seu histórico, sua realidade política e cultural”. Essa demanda insere-se na lógica da política de reconhecimento que busca a valorização social, identitária do grupo com a consequente retomada da dignidade humana dos sujeitos. Retomando a discussão teórica presente na unidade 1, sobre o modelo de multiculturalismo procedimental, é imprescindível reconhecer a busca pelo tratamento igualitário em que estado e sociedade convergem para a efetiva garantia desses direitos. Já a identidade surge como uma construção social, dialógica e que, portanto requer um reconhecimento público, uma confirmação do outro.

A ausência dessa confirmação na esfera íntima ou do tratamento igualitário na esfera pública ferem a dignidade humana e podem se constituir em ofensa ou mesmo injustiça social.

Isso porque, o conceito de dignidade humana inspira-se na superação das hierarquias sociais impostas em regimes não democráticos para a composição da unicidade e humanidade dos sujeitos como parte/fundamento básico de Estados liberais democráticos. Sendo assim, a todos os cidadãos deveria estar assegurado o respeito, a valorização de suas especificidades culturais nas sociedades democráticas, pois isso diz respeito às condições básicas da chamada “vida boa”, o que no campo da ética se define como a vida feliz e justa vivida por todos os homens livres como configura Santos (2008).

Na mesma chave interpretativa está o item final: encontrar pessoalmente o presidente eleito e entregar-lhe a carta de apoio a sua candidatura e, assim não só selar um compromisso político com uma autoridade pública, mas também simbolicamente obter a atenção do poder público, muitas vezes negadas na figura de outras autoridades: juízes que não lhes concediam decisões favoráveis; políticos que não os recebiam em seus gabinetes, enfim situações em que o “não” institucional recaía com força sobre eles. Quando Lula, durante a campanha, percorre comunidades quilombolas na caravana da cidadania, abre-se um canal de diálogo e inversão da lógica de “quem procura quem”, no caso ainda que no escopo de uma campanha política em busca de eleitores/apoiadores, isso deslocou momentaneamente o contato entre Estado e sociedade.

O resultado disso foi que não só o “*Lula registrou isso na memória*”, mas também os quilombolas. A frase de Lula, repetida algumas vezes: “Matilde, a ponte... a ponte de Ivaporanduva, Matilde!” diz respeito à comunidade de Ivaporanduva, situada no Vale do Ribeira/SP, a qual também ficou na memória da ex-ministra que desconhecia a realidade quilombola, bem como a necessidade da construção da ponte de ligação entre a comunidade e o meio urbano.

A demanda pela ponte, mais especificamente pelo meio de acesso aos equipamentos sociais de saúde e educação, compõe assim como a revogação do decreto 3912/01 reivindicado pela CONAQ, a perspectiva da política de reconhecimento como uma questão de justiça social, defendida por Fraser (2007), a qual se efetiva na redistribuição de bens e recursos, como condição de participação paritária na vida social. Na continuidade, vamos examinar como se dá o passo seguinte na SEPPIR: após a chegada da demanda quilombola como é orquestrada a resposta.

4.1.3 “Matilde, você já foi a um quilombo?”: o processo de construção do Programa Brasil Quilombola

Então, como se deu essa passagem entre eu me tornar ministra, me sensibilizar com as comunidades de quilombos e chegar ao Programa Brasil Quilombola?. Esse é um dado interessante. Então, como eu disse o cardápio de propostas que eu recebi, não, que eu já tinha...comigo aconteceu uma coisa interessante: Coletivamente nós construímos o programa de governo o “Brasil sem Racismo” que foi um programa focado na questão racial na campanha em 2002. Eu sistematizei esse documento, depois o relatório de transição para entregar ao ministro/a que fosse assumir o governo. Então, quando eu assumi eu já tinha assimilado vírgula por vírgula esses dois documentos que eu própria escrevi. Então, diante de um mar de propostas e da realidade que eu tinha naquele momento como ministra que era o de não conhecer quilombos, eu tive nesse momento com a CONAQ que me ajudou bastante, mas aconteceu um outro fato. Logo depois, de eu ter assumido, poucos dias depois, o Lula me chamou para uma conversa. E nessa conversa ele me disse o seguinte: “Matilde, você já foi a um quilombo?” Eu disse: “Não, nunca fui”. “Pois é, essa é a sua rotina de trabalho, eu estou delegando à você cuidar da política de quilombos.” E disse pra mim: “Se você não fizer, ninguém fará porque essa é uma realidade que o Brasil não conhece. Nenhum ministro de outro ministério tem a possibilidade de se envolver com quilombos tanto quanto você. Então, eu estou te chamando aqui pra dizer do meu interesse, da minha leitura que essa política seja coordenada por você e pela SEPPIR”. Ai eu disse: “Presidente, eu entendo a importância disso, agora é um desafio, eu não conheço, eu vou aprender.”. E foi assim, então, a partir desta conversa eu retomei os dois documentos que orientaram a política e passei a desenhar como carro chefe da SEPPIR, a política de quilombos. Eu não tinha equipe de trabalho. Bom, a equipe da SEPPIR sempre foi muito pequena...Então essa questão tem uma dimensão estratégica na política nacional É assim que eu vejo hoje. Eu acho que é assim que todos os governantes, autoridades principalmente os legisladores deveriam ver. E eu acho que é uma tarefa que os quilombolas tem junto com o movimento negro, movimento social tem é de pautar essa realidade com a dimensão que ela tem. Isso é uma compreensão política que tem inclusive limites, eu não conheço quilombos de A a Z, eu conheço um tanto, mas daquilo que eu conheço é isso que tem que ser feito. A questão quilombola é crucial na agenda nacional porque ela mexe com a questão da posse e da propriedade. Que é o que define a vida no Brasil. Que é aquilo que a elite briga. A elite não larga o osso do poder porque quer defender suas propriedades, quer defender o seu acúmulo de capital. A propriedade é estruturante do capital. As pessoas ficam inconformadas do porque a gente defende os direitos dos quilombolas terem posse e uso de um pedaço de uma praia paradisíaca, que dá um bom reesort, um bom investimento na especulação imobiliária, hotelaria; Porque se defende matas atlânticas maravilhosas, porque se briga com a questão de Alcântara no Maranhão, Marambaia no Rio de Janeiro e, assim por diante. Então, é assim uma questão intragável para o acúmulo de capital. É conflituosa com o acúmulo de capital. E é justamente por isso que os quilombolas ficaram na berlinda ao longo da história. Pra mim isso é assim. E hoje eu acho que isso está enfraquecido na agenda nacional. Não acho que o governo Lula foi o único e principal momento em que se debateu a política de quilombos. Lá em 88, na revisão constitucional foi um momento importantíssimo, os quilombolas eram menos conhecidos do que hoje. Pautar a

questão de quilombos desde a constituição, eu não acompanhei, mas não deve ter sido fácil. Deve ter sido tão difícil quanto à revisão do decreto do Fernando Henrique. Então, são momentos históricos em que cada um tem a sua dimensão, mas porque que hoje está enfraquecido? Não é que a presidenta Dilma não tenha responsabilidade com isso, não veja de forma responsável. É que o olhar do governo, os olhares do governo mudam, o governo Lula entrou com aquele olhar que te falei, Ele dizia: Matilde, você é ministra, vai lá me representar. Vai lá conversar com o Ditão em Ivaporunduva. Tem aponte lá. Vai lá conversar com o Daniel em Oroximiná. Tem um quilombo lá. Eu conheci, eu quero atender aquele povo.” É uma visão. E a sensibilidade das autoridades determina muito do que vem a ser a política. A presidenta Dilma pauta quilombos com certeza, mas ela não tem o mesmo olhar que o presidente Lula tinha, logo ela não vai ser tão determinante em direcionar a SEPPIR para isso quanto o Lula foi comigo. Então, cabe ao movimento social pautar a presidente Dilma. Sensibiliza-la pra isso. As autoridades precisam ser sensibilizadas para atender as demandas. Isso é o que eu vejo nesse momento.

Nesse tópico da entrevista com Matilde há três aspectos a serem ressaltados. A começar, o Programa Brasil Quilombola resulta do acúmulo gerado em dois processos políticos: o programa governamental “Brasil sem Racismo” (2002) e o “Relatório de Transição FHC-Lula” (2003). O primeiro foi elaborado como síntese das propostas discutidas nos encontros regionais da Secretaria Nacional de Combate ao Racismo do PT, organizações negras e partidos coligados. O documento em si abrange várias áreas de ação (saúde, segurança, quilombos, etc), e coloca as ações afirmativas como parte da estratégia de políticas públicas.

Nesse escopo, o documento amplia o papel do Estado no combate às desigualdades sociais, para além da luta de classes como reza a cartilha clássica da esquerda brasileira. Essa mudança no status governamental, não mais neutro nas questões raciais, vem em extensão a ênfase Constitucional na cidadania e dignidade da pessoa humana como princípios estruturais do Estado democrático e de Direito. E agora como transpor isso do papel para a realidade social da população negra brasileira? A saída parece estar nas ações a serem desenvolvidas. Para isso o programa de governo define três eixos de ação para as comunidades quilombolas:

- Assegurar o título da terra às comunidades urbanas e rurais remanescentes de quilombos;
- Implantar nessas regiões programas que incluam projetos agro-industriais que visem o desenvolvimento dos recursos locais;
- Criar linhas de créditos e financiamentos específicos, como garantia de geração de renda para as comunidades.

Esses eixos estão na linha de atuação da SEPPIR, porém sua efetivação interliga-se a outras duas áreas: gestão pública; governo e sociedade. Vejamos o porque. Na primeira estava previsto uma “relação de cooperação entre os poderes executivo e legislativo na intenção de garantir a aprovação de leis que busquem a igualdade de oportunidades e tratamento para a população negra, como por exemplo: o Projeto de Lei - Estatuto da Igualdade Racial e o Projeto de Lei complementar sobre o Fundo Nacional para o Desenvolvimento das Ações Afirmativas”.

Durante o governo Lula, tanto a aprovação do Estatuto quanto o Fundo geraram impasses políticos na esfera da correlação de forças entre os partidos da base aliada, oposição, SEPPIR e movimentos negros. O Estatuto da forma como foi aprovado - com a retirada de pontos considerados essenciais – divide opiniões e insatisfações até hoje. Já o Fundo que seria uma dotação orçamentária específica para as ações afirmativas, apesar de aprovado e incorporado ao Estatuto, não se efetivou, permanecendo como brecha na política pública.

Na área “governo e sociedade” a proposta era de que as políticas de ações afirmativas constariam da agenda programática dos ministérios, ou seja, haveria a transversalidade das ações. No entanto, em abril de 2003, um mês após a criação da SEPPIR, uma liderança de organização negra já expressava, o que provavelmente já inquietava a militância: Como romper o patamar do discurso e nos quatro anos do governo implementar medidas distributivas de bens material e simbólico de forma a reparar parte da dívida social?

O Programa Brasil Quilombola poderia ser essa resposta? Esse é o segundo aspecto que pode ser trabalhado a partir da explanação da entrevistada. O PBQ é desenhado para ser o carro chefe dentre as políticas da SEPPIR. Em 2004 ele surge como um programa transversal e descentralizado da gestão pública, incorporado ao Plano Plurianual do orçamento da União, e, permeando os 23 ministérios, governos estaduais, municipais e sociedade civil. No entanto, há limitações para isso, a começar pelos limites estruturais do órgão: equipe pequena, orçamento insuficiente e/ou com deficiências na sua execução, instabilidade política no quadro gestor, etc. O que segundo Matilde:

Além disso, a centralidade que a questão quilombola passou a ter no país possui ângulos diversos. Por um lado, ampliou e mobilizou a pressão sob o governo para o cumprimento das ações previstas, principalmente a regularização fundiária dos territórios quilombolas. Por outro, expôs as contradições de interesses dentro e fora do governo, haja vista os casos de Alcântara/MA e, mais recentemente Rio dos Macacos/BA, em que o próprio governo obstaculiza e promove violações de direitos, coincidentemente em ambos os casos, é a marinha brasileira protagonista de tais atos.

Fora do governo ocorrem ataques midiáticos e judiciais contra as comunidades. São exemplares o caso da Revista Veja⁴³ que seguidamente vem questionando a legitimidade dos direitos quilombolas, bem como a ação de inconstitucionalidade promovida pelo partido Democratas contra o decreto 4887/03 que trata da regularização territorial quilombola. O último aspecto tem a ver com aquilo que Matilde definiu como a “sensibilidade das autoridades” para a questão quilombola.

Ora, se como ela diz não foi no governo Lula o único e principal momento em que se debateu a política de quilombo, pois isso vem perpassando os governos FHC - Lula -Dilma, na fase atual a política de quilombos padece sob uma certa insensibilidade governamental. Essa insensibilidade transparece, por exemplo, na redução do orçamento destinado a SEPPIR, através do orçamento geral da união no início do atual mandato. Isso afetou diretamente na execução do PBQ, segundo foi veiculado, em 2011 o gasto foi de R\$ 2,4 milhões ante R\$ 5,6 milhões nos 11 primeiros meses de 2010 – retração de 56,9%. O programa de Promoção de Políticas Afirmativas para a Igualdade Racial executou 39,9% a menos de um ano para outro. A despesa passou de R\$ 11,4 milhões para R\$ 6,8 milhões.

Também foi noticia o fato de que apenas uma comunidade quilombola, Colônia de São Miguel/MS, foi titulada em 2011. Na avaliação da CPISP- Comissão Pró Índio de São Paulo somam-se a lentidão do órgão executor (INCRA), ações judiciais e a atuação do legislativo que juntas conformam o seguinte quadro:

Atualmente, há no Brasil, por iniciativa dos governos federal ou estaduais, 110 terras tituladas, o que significa 6% das três mil comunidades existentes. São 11

⁴³ Em 05/05/2010 a Veja publicou uma matéria intitulada “A Farra da Antropologia Oportunista”, isso motivou uma resposta da ABA – Associação Brasileira de Antropologia. O conteúdo da nota da ABA está disponível em: <http://www.abant.org.br/conteudo/005COMISSOESGTS/quilombos/NotaDiretoriaABAMatPublicadaRevVeja.pdf>

mil famílias beneficiadas em 971 mil hectares. Inicialmente, a o Programa Brasil Quilombola previa que a área indenizada para fins de titulação passasse de 2,5 milhões de hectares entre 2008 e 2011. No período, foram decretadas 42 desapropriações, dando conta de 470 mil hectares, ou 18% da estimativa inicial. O Plano Plurianual 2008-2011 previa ainda a titulação de 264 territórios quilombolas, mas apenas sete documentos do tipo foram emitidos no período. (CPISP, Terras Quilombolas, Balanço 2011).

Diante desse quadro se pode pensar qual o rumo dessa política pública? Quais são as medidas “sensibilizadoras” das autoridades capazes de reverter a situação? Talvez, assim como nos diz Matilde ser a política pública um processo inacabado que depende de nós, as respostas ainda estejam em construção.

4.1.4 Política Pública: um processo inacabado que “depende de nós”

Possível é. Depende de nós (cantarolando/risos). Depende das negociações, das pressões. Eu entendo o movimento negro de maneira ampla. Os quilombolas são parte do movimento negro. Ele está no campo, na cidade, no quilombo. Você tem razão, política pública é um negócio que nunca vai estar acabado. A política pública vai ter a dimensão no contexto histórico a depender das negociações, olhares possíveis entre estado e sociedade civil. E cada momento histórico tem um formato diferente do outro. Então, não vejo..o Estado ele é o vasilhame pra movimentação da sociedade, então não vejo política pública como um negócio acabado Tanto é que tem todo esse processo de construção do decreto 4887 e agora tem gente querendo derrubá-lo. E se derruba começa outro ciclo. Que nós militantes, quilombolas e os orixás consigamos atuar para que não haja esse desmonte! Mas, então a política pública nunca vai estar acabada. A dimensão, envergadura, se ela é um piloto, um programa, uma política de governo, de estado depende das mediações possíveis entre os interessados. E os quilombolas são os principais interessados, mas não são os únicos. Isso tem que fazer parte da agenda política da nação brasileira Eu vejo que se conseguirmos avançar e mudar o tabuleiro dessas relações na direção dos interesses quilombolas, mais estaremos perto de ter uma política de Estado nessa área.

O depoimento acima foi a resposta obtida ao perguntar se e como a política pública para quilombos poderia fazer a transição de política de governo para política de Estado. Para a interlocutora, essa é uma possibilidade em aberto, enquanto um processo que depende dos atores e da dinâmica social vigente. Nessa dinâmica a correlação de forças entre os atores, quilombolas e governo, é desigual.

Os primeiros não estão em condições paritárias na esfera pública, voltando à Fraser (2007) e isso reduz a margem de pressão que possam fazer. Isso não significa que não o façam e pelos mais diversos meios. Seja ocupando sedes do INCRA pelo país afora, como fizeram recentemente no Maranhão e Rio Grande do Sul (março/2012); ou ainda fazendo uso das redes sociais para denunciar atos de violência sofridos (ameaças à lideranças/apoiadores como ocorreu em Pedro Leopoldo/MG); divulgar manifestos como fez a CONAQ, em maio, contra a Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADIN) que põe em risco a demarcação de áreas quilombolas.

No governo, no âmbito do legislativo, a formação da Frente Parlamentar Mista da Igualdade Racial em Defesa dos Quilombolas em março de 2011, sugere tentativa de aglutinação de forças progressistas em prol da causa quilombola. Composta por integrantes do PT e da base aliada, ainda é cedo e difícil dizer até que ponto a Frente oferecerá contraponto ao próprio governo. Esse é um pouco do cenário nacional que ilustra o campo de forças existentes. Para além das fronteiras nacionais, cabe pensar nas interlocuções possíveis e desafios que se apresentam.

4.1.5 Nós e os Outros: aproximação política com América Latina

Aproximação do debate político houve, mas agora na prática construir uma ação mais focada nesse ponto da política pública é muito difícil, porque a mesma realidade que os quilombos vivem no Brasil, vivem nos outros países. As comunidades rurais, os nomes são diferentes dependendo dos países... cimarrones, enfim..vai mudando o nome e a forma de organização, mas a mesma dificuldade em fazer parte da agenda política na Colômbia, de outros países é a mesma. Então é muito difícil construir um caminho para a política pública que possa servir de referência de um país para outro, intercâmbio em torno dessas questões e mesmo da questão racial como um todo. Então, no período em que eu estive no governo, nós avançamos no diálogo, no reconhecimento, mas não conseguimos chegar ainda em formatação de ações concretas, compartilhadas. O que eu vejo olhando agora a estrutura do governo, a distância como estou... uma das tentativas é o programa coordenado pela Paula, Quilombo das Américas. Foi um desenho que eu participei no início que procurou colocar em prática essa relação compartilhada entre governo e sociedade civil, tendo como foco os quilombos. Mas é um pilotinho, um programa importante, mas pequenininho, com dificuldades de financiamento, negociações entre governo e sociedade civil, enfim tudo isso está na pauta.

Em 2006, Sueli Carneiro⁴⁴ enfatizou a importância do Brasil no contexto latino-americano reportando-se ao comentário do relator especial da ONU, Doudou Diène, para quem o sucesso do Brasil no combate ao racismo era uma condição importante para a transformação de toda a América. No conjunto das políticas públicas o Brasil tem sido um caso paradigmático para o restante da América Latina, tendo nas ações afirmativas focadas na educação seu melhor desempenho.

No entanto, as dificuldades de compartilhamento de políticas tendo como público alvo as comunidades quilombolas, não tem a mesma eficácia. Matilde enfatiza que alguns passos foram dados durante sua gestão na SEPPIR, mas os resultados ainda estão dentro dos limites das políticas de reconhecimento e valorização identitária, como demonstrado anteriormente no início dessa unidade com os projetos de cooperação Brasil-Colômbia, Encontros Intercâmbios Afro-Latinos, mais restritos ao modelo de política cultural.

Outro formato de intercâmbio mais direcionado ao atendimento dos direitos territoriais, encontra paralelo no projeto Quilombo das Américas, porém como ressaltado na fala de Matilde, é algo ainda embrionário. Pode-se observar fato semelhante em relação à titulação dos territórios quilombolas no Brasil e Colômbia, Segundo dados do pesquisador Girolamo Treccani, de 1995 até agora, foram titulados 985.972 hectares de território quilombola no Brasil. Na Colômbia, no mesmo período foram 149 comunidades e 5.128.830 hectares. Esse descompasso significa que a política está funcionando melhor lá? No fluxo das políticas para populações negras entre os dois países, o que pode ser considerado avanço, dificuldades ou retrocesso? Assim como o encontro com Matilde jogou algumas luzes sobre o caso Brasileiro, veremos o que Carlos Rua pode nos dizer sobre a Colômbia e o processo de construção de políticas para as comunidades negras.

4.2 Construindo uma política pública: por Carlos Rua

Entre Matilde Ribeiro e Carlos Rua há o denominador comum de serem pessoas que se definem a partir de processos coletivos. A luta pelos direitos territoriais ou *la gran dinámica* como ele disse formou o ativista, intelectual e mediador político, especialista em resolução de conflitos através do diálogo intercultural.

⁴⁴ Doutora em Educação (USP) e Diretora do Geledés – Instituto da Mulher Negra/SP.

Nos seus 66 anos, a origem e passagem por territórios construíram sua trajetória de vida. O seu nascimento em *Cabomanglare*, na costa do pacífico narinense, lhe conferiu, segundo ele, seus *derechos umbilicales, los derechos de ombligo, que son derechos territoriales*.

No município de Buenaventura, no Vale del Cauca, Carlos Rua fez parte dos 85% de uma população afrocolombiana que convive entre paradoxos de condições de vida. Por um lado, o de estar localizado junto ao maior e mais importante porto marítimo colombiano, gerador de riquezas advindas da exportação e importação; ser palco de expressões culturais afrocolombianas como o Encuentro Cantores del Rio, um festival de música internacional que já reuniu, inclusive, grupos brasileiros e é considerado pela UNESCO patrimônio cultural da humanidade. Por outro, são baixos os índices de qualidade de vida provocados pelo desemprego e violência deflagrada pelo conflito armado. Em decorrência disso, o *desplazamiento* é outra ocorrência, principalmente entre a parcela jovem da população, desde os anos noventa. A organização afrocolombiana PCN vem denunciando o impacto causado pelo conflito e a necessidade de um diagnóstico social que oriente políticas públicas para a região.

Os aproximadamente trinta anos vividos em Bogotá trouxeram-lhe vínculos familiares, afetivos e políticos. Esses últimos ancorados nos processos de direitos étnicos, os quais o conduziram à assembleia nacional constituinte. Esses processos também o conduziram a aproximação política com América Latina, último ponto da entrevista com Matilde Ribeiro e que agora retoma-se a discussão com a contribuição de Carlos Rua ao ressaltar sua aproximação com o Brasil que se deu em 2001 durante o FSM – Fórum Social Mundial em Porto Alegre/RS. A participação no FSM o levou a seguinte reflexão após o resultado dos debates, isto em agosto de 2009:

[..] comprender este asunto del desarrollo desigual de las luchas de la diáspora afroLatina , sus alcances y diferencias, por ejemplo, en Brasil puede constar como ponen el énfasis en las cuotas educativas en favor de los pueblos afrobrasileros , en Colombia en los derechos territoriales , en Bolivia, Ecuador, Venezuela, México y Argentina en el reconocimiento de los derechos Constitucionales.

Naquele FSM, mesmo que no papel de observadora/ pesquisadora iniciante, também foi possível participar dos debates que se arrolavam no evento, mas sem ainda partilhar da visão do interlocutor sobre as diferenças de foco e direcionamento nos processos das políticas públicas na América Latina. No entanto, foi nessa ocasião, que ao ouvir falar sobre ele, através de uma amiga pesquisadora, que hoje se dedica ao tema das cotas no ensino superior no Brasil e Colômbia, foi construído o caminho que possibilitou nossa interlocução para a tese anos depois.

Em agosto de 2009 eu estava em Bogotá para entrevistá-lo. Os planos foram alterados quando, por motivos de agenda e compromissos, ele não pode sair de Medellín, onde se encontrava naquele momento. Decidida a ir ao seu encontro, se teve que contrariar algumas recomendações de que era uma viagem para um destino não muito seguro para uma estrangeira, mulher, negra e sozinha. Mesmo assim, naquela noite saí do hotel em um táxi que me levou à rodoviária, ouvindo o motorista sobre todos os perigos que a cidade oferecia em termos de violência urbana.

O tema violência urbana tinha o seu correspondente na ideia de segurança pública que aguardava na rodoviária, concretizada no forte aparato militar. Ninguém entrava ou saía sem se identificar aos militares. O passaporte de *brasileña* parecia despertar simpatias, curiosidades e comentários como: “é a primeira vez que vejo uma brasileira aqui!” ou “Está indo para Medellín? Por quê?” Para esta última pergunta as recomendações foram acatadas e a resposta evasiva: apenas “turismo”. Nada de falar em pesquisa ou entrevistas.

Durante a viagem, o *acento* (sotaque) característico me traiu e logo alguém disse: “és *brasileña*?” O resultado foi conversar com uma família inteira que queria saber sobre telenovelas, futebol e pratos típicos. Assim, a viagem que durou a noite inteira, transcorreu leve, com alguma tensão quando parávamos nos postos militares. Quase que imediatamente, conversas e risos cessavam e documentos eram postos a mostra. Ao amanhecer, se pode notar os outdoors que margeavam as estradas: “*Viaje seguro, su ejercito esta en la via*”. Quis filmar um destes quando mais uma vez quando o ônibus adentrou um posto militar, entretanto a ideia inicial logo se desfez a fim de evitar algum problema.

Na manhã seguinte esperando-me estavam Carlos Rua e outro ativista afrocolombiano. Seguimos até a sede da “Casa de Integración Afrocolombiana”, nesse local e mais tarde na moradia do meu interlocutor, fui convidada a partilhar memórias e experiências da luta por direitos étnicos dos afrocolombianos.

Figura 11 Carlos Rua (E) – Fotografia da autora.

O convite foi feito com essas palavras:

Ese es un buen momento para mí. Realmente me siento muy alegre, muy contento de saber que tú estás aquí en mi país, que estás aquí en Medellín. Que este es un lugar que tiene una historia de vida maravillosa, entre la violencia y los amores por la tierra y por una cultura basada en el trabajo. Pero también ha tenido que soportar muchos efectos de la política, de hacer de la guerra un medio de enriquecimiento y, sobretudo, lo más grave, de hacer del narcotráfico un medio también de enriquecimiento. Así que Medellín tiene una historia importante. Es decir, encontrarnos hoy aquí es una muy buena oportunidad para compartir las historias de vida y también compartir los horizontes posibles y las acciones comunes que podamos emprender. (Carlos Rua, Medellín, agosto de 2009).

Diante dessa oportunidade de partilhar histórias de vida e horizontes possíveis nosso diálogo iniciou pela sua participação na assembleia nacional constituinte. Logo abaixo será possível identificar o foco dialógico porquanto os assuntos se apresentam na formatação de pequenos blocos de textos resultantes da entrevista.

4.2.1 Asamblea Nacional Constituyente y los Libres

En la Asamblea Nacional Constituyente se provocó una ola a nivel nacional, o sea, un movimiento de inclusión de los distintos sectores de la sociedad que no habían sido incluidos en la fundación de la República, que no habían sido tenidos en cuenta a lo largo de la formación del tipo de organización de la sociedad, que no tenían reconocidos derechos territoriales, derechos a la identidad, derechos a la opción de la libre personalidad, es decir, muchos sectores que habían sido discriminados, la Asamblea Nacional Constituyente abrió un escenario de debate. Y dentro de ese escenario de debate entramos los afrocolombianos. Y establecimos una dinámica a nivel nacional y dentro de esa dinámica a nivel nacional entró la dinámica de la cuenca del pacífico, de la cual yo soy oriundo o nacido. Entonces, esa dinámica de la cuenca del pacífico ingresa al debate de los derechos étnicos, de los derechos a la identidad, al territorio y del territorio la Asamblea Nacional Constituyente y tiene mucha posibilidad. Ahí se logra que las comunidades afros sean reconocidas como grupo étnico diferenciado, no alcanzamos a ser reconocidos como un pueblo diferenciado, pero sí como un grupo, como una comunidad diferenciada. Y es por eso que se plantea la nación multiétnica y pluricultural porque hay grupos como los grupos afros, como los grupos indígenas que existen en la realidad nacional y que hace que la sociedad colombiana no sea solamente una sociedad mestiza...Y en eso tuvimos en cuenta la experiencia de los afrocolombianos en la lucha por la abolición de la esclavitud básicamente. Y la experiencia de los afrocolombianos en la reorganización de los pueblos en el periodo pos-esclavitud. Esos dos referentes fueron muy importantes para plantear esos desafíos en la Asamblea Nacional Constituyente. Entonces, la experiencia en el periodo de la abolición de la esclavización tiene que ver, fundamentalmente, primero que los afros colocaron en el centro de gravitación el punto más importante de su condición de vida: la lucha por la libertad. Es decir, esa es la principal enseñanza. ¿En qué momento el movimiento cimarrón de aquel entonces concentra toda su energía y toda la presión, y toda su capacidad en el esfuerzo por ser libre y por eso se conoce, a nosotros nos dicen en algunos territorios nos dicen los libres. Entonces, la cuenca del Pacífico es un territorio que estaba planteado en términos de un territorio forestal protector. Era concebido como un territorio forestal protector. Entonces, ahí, en ese momento, nosotros planteamos para la Asamblea Nacional Constituyente que este territorio forestal protector, una zona forestal, se convirtiera en un territorio étnico, un territorio afrodescendiente o un territorio que adquirió la dimensión de un territorio biétnico, o sea, un territorio de afros y de indígenas, principalmente. No excluía los otros, pero principalmente logramos eso. Ese fue el planteamiento que hicimos y eso lo consideramos en un documento que se conoce como Los derechos de los pueblos étnicos, de los grupos étnicos ante la Constitución. Y en esa plataforma yo tuve la oportunidad de participar, de pensar cómo articular el horizonte de los derechos de los pueblos étnicos. Yo fue asesor en la mesa del indígena Francisco Rojas Vil. Entonces, estaban los afrodescendientes, afrocolombianos, los negros, decíamos en ese entonces, los indígenas, los raizales, que es la

gente de San Andrés y Providencia.

A Assembleia Nacional Constituinte surge com a necessidade do Estado de firmar pactos sociais com todos os atores possíveis a fim de conseguir estabelecer níveis de estabilidade sociais rompidos por conta do conflito armado que assolava o país já há algumas décadas. Nessa abertura política, feita para ser um canal para acordos de paz, retomada da ordem pública pela via constitucional, fortalecimento da democracia e resposta às pressões de organismos internacionais, os “excluídos” do país, afrocolombianos e indígenas, enxergam a oportunidade de garantia de direitos.

Esse momento de debate público, como se referiu Ruas, desencadeou uma onda nacional por direitos identitários, culturais e territoriais. Nesse sentido, a assembleia passa a representar uma esfera decisória, mas não necessariamente partidária; tanto é que no recorte de direitos étnicos, os afrocolombianos não conseguiram o status de “pueblos”, mas de “grupos” étnicos, o que não lhes conferia o reconhecimento previsto na Convenção 169 da OIT e, por consequência, melhores garantias de direitos. A partir desse momento são lançadas estratégias de consolidação de alianças – com os povos indígenas – e inserção na agenda nacional de conservação ambiental e valorização da biodiversidade: a costa do pacífico como território de proteção ambiental.

A relação com os povos indígenas, segundo Arruti (2000) se deu por conta da maior representação política destes na assembleia, já que nenhum constituinte afrocolombiano fora eleito e havia um representante indígena do povo Emberá, oriundo de Chocó, o qual possuía apoio afrocolombiano. Esse político é citado por Carlos Rua, ao falar da atuação como assessor. Foi assim e em meio a tensões internas que houve a aprovação do artigo transitório 55, o qual criava uma comissão pra redigir a Lei 70.

Ainda segundo o autor, essa aliança “negro-indígena” teve como ônus o fato de que toda a legislação foi pensada pelo Estado, a partir do modelo de relação desenvolvido com os povos indígenas: “formas coletivas de acesso à terra” e “instâncias sociais mais ou menos formalizadas”, dessa ótica surgiu a figura jurídica do conselho comunitário.

A relação dinâmica do território sobre o qual estava assentada a história de indígenas e afrocolombianos, torna-se o sentido para o qual convergiam todos os interesses. Nessa articulação de horizontes possíveis, é elaborado o documento “Los Derechos de los Pueblos y

Grupos Étnicos”. Esse será o caminho percorrido para compor a Lei 70 com normas relativas à propriedade coletiva, etnoeducação, representação negra em órgãos governamentais de desenvolvimento e instâncias de interlocução com o Estado.

Nesse processo, observa-se que a exemplo do caso brasileiro em que a noção de quilombo foi ressignificada em território étnico, aqui houve a ressignificação dos processos de luta dos afrocolombianos desde a escravidão até a contemporaneidade e a busca pelo território étnico como categoria de inclusão no modelo de nação pluriétnica e multicultural proposto. Quando Carlos Rua diz que em alguns territórios eles são conhecidos como “los libres” é porque esse devir de luta por liberdade e reconhecimento de direitos foi posto na centralidade de cada momento histórico. Ontem com os palenques, os quais se converteram no símbolo da liberdade, pois estar em um palenque, era ser livre. Hoje, ser livre é fazer parte das comunidades negras do pacífico colombiano que perseveram na busca pelo reconhecimento legal e político como veremos na composição da Lei 70.

4.2.2 Los Cinco Elementos de la Ley 70

Ese artículo transitorio 55, que consagra el reconocimiento de la condición de grupo diferenciado, y a lo largo de la constitución, pero también consagra la posibilidad de titular el territorio de la cuenca del Pacífico pero titular otra zona donde hubiera asentamiento de pueblos afros. Otras zonas del país. Por eso, el artículo transitorio 55 no se reduce ni se limita a la cuenca del Pacífico, sino que el transitorio 55 toma como referencia el Pacífico, pero es un artículo pensado en la nación. Ese es un aspecto muy importante. Y el desarrollo de esa Constitución es lo que va a producir las condiciones para plantear la Ley 70, que es la ley que reconoce los derechos de los pueblos afrocolombianos. Entonces, ya la Ley 70 coge el artículo, el artículo transitorio 55 contiene cinco elementos básicos: primero el reconocimiento, te decía: de la condición de grupo diferenciado, quiere decir que existe una diferencia. Lo segundo es que esa diferencia necesita de un desarrollo económico y social; Lo tercero es que la base de esta diferencia es el territorio. Lo cuarto es que existen otras expresiones fuera del pacífico. Y lo quinto es el derecho a la participación en todas sus decisiones. Es decir, es la estructura de ese artículo transitorio 55, tiene esos cinco elementos. El desarrollo, la identidad, la participación y la cobertura nacional, todos los elementos son fundamentales para darles forma. Y esos cinco elementos son los que van a quedar reflejados en la Ley 70 de 1993. Es aprobada y ahí estuvimos construyendo y participando. Yo también estuve en ese proceso de participación, de construcción, de qué tipo de pensamiento le imprimíamos a la Ley 70 y que capacidad de movilidad tendría el movimiento para poder alcanzar lo esbozado en la expectativa del movimiento. Entonces, ahí aparece una estructura del tipo territorial que es cómo se va a titular el territorio del pacífico. Entonces, se conoce como el capítulo tercero, cómo se va a administrar los recursos naturales y se muestra también como se va a participar para poder insertar y evitar que las decisiones no afecten a los pueblos afros. Y cómo se va a construir la identidad de esta nación. Eso solo se plantea a la luz de la Ley 70. Y cómo vamos a

hacer, y qué tipo de desarrollo económico y social vamos a hacer. Esas son las estructuras de qué tipo de identidad estamos hablando, los mismos cinco puntos que te di, que contiene el transitorio 55 son los puntos que va a recoger la Ley 70 y los va a desarrollar. Bueno, todos esos aspectos relativos al territorio como un elemento central. Entonces, esos cinco elementos se van a desarrollar a la Ley 70 y la Ley 70 ella plantea como un eje central titular las tierras del pacífico. La primera gran tarea que asume la Ley 70 y esa tarea también yo tuve posibilidad, hablando de la historia y de la hoja de vida, también tuve posibilidad de hacer parte del equipo que en nombre de la Ley 70 se encargó de hacer la política de titulación de los territorios colectivos de comunidades negras en la cuenca del Pacífico, en toda la cuenca del Pacífico. Y en esa ruta nosotros titulamos 5 punto que 6 punto 2 millones de hectáreas, 6 punto 2 millones de hectáreas...a ver 80, 60, alrededor de unos 70 municipios del pacífico. Y están, bueno, las zonas de expansión de esos municipios. Y está la zona de parque, están los ecosistemas de manglar, están... que te digo yo, bueno están las zonas de seguridad, y están también las vías. O sea, en todo ese territorio es lo que da 10 millones de hectáreas, o sea, ese territorio de pacífico está titulado para afros, en 95 por ciento, y para indígenas para dar un promedio de casi cerca de 8 millones de hectáreas, y es equivalente a cualquier tamaño de una república aquí en el Caribe.

Nesta parte da fala de Carlos Rua, toma-se ciência de sua visão ampla e processual em que a Lei se ampara e se mescla com a sua trajetória política em dois momentos: primeiro como assessor na formulação legal e depois integrante da comissão que titulou os primeiros territórios no pacífico colombiano. Essa última dimensão condensa os princípios básicos e valorados pelos afrocolombianos como norteadores da construção legal e representativa de uma cosmovisão que parte do território como elemento chave e, portanto definidor da existência social.

A centralidade do território está nos cinco elementos que estruturam o aporte legal. O primeiro elemento é a identidade pensada como o direito à diferença dentro de um projeto de nação multicultural e pluriétnico. Esse direito opõe-se a visão de nação mestiça como exposto, ainda no bloco inicial da entrevista. Esse é um ponto muito importante no contexto do reconhecimento como já analisado na unidade anterior. Durante a estada com a família Ruas, inúmeras vezes, fui informada de que estava com pessoas que vivenciavam culturalmente um legado próprio. Não que isso fosse estanque ou limitado ao passado, mas construído de forma relacional. Um exemplo disso, observei no ato de cozinhar e comer juntos, enquanto me era contado como a inserção de produtos industrializados na dieta alimentar, alterou a convivência familiar à mesa ou desvalorizou pratos à base de peixe e frutas tão comuns na costa do pacífico.

Já a necessidade de desenvolvimento econômico e social, é o outro lado da moeda como tem transparecido até aqui na análise dos processos de reconhecimento: a redistribuição. No caso das comunidades negras é ajustar planos de desenvolvimento regionais às suas

necessidades e potencialidades visto que em sua maioria estes planos são criados por um viés verticalizado sem levar em consideração suas reais perspectivas. Esse tem sido um ponto de flagrante oposição entre interesses do governo e investidores nacionais ou estrangeiros que se orientam por megaprojetos e as comunidades que buscam, por exemplo, controlar o uso dos recursos naturais do subsolo, minérios principalmente, sob os quais não possuem garantias de direitos. Por vezes, há interpretações errôneas de que as comunidades negras fazem oposição pura e simples à projetos econômicos, como se isso não lhes interessasse.

Porém, o que por vezes ocorre é a discordância com a forma, planejamento e papel que lhes foi reservado nessa situação. A lei 70 prevê planos de desenvolvimento para a região do pacífico e outras, porém há sérios problemas nesse eixo da política. Esse quadro será analisado na próxima unidade quando abordaremos os planos governamentais e seus impactos nas comunidades negras.

O terceiro e o quarto elemento são questões complementares: o território e extensão deste para além do pacífico colombiano. A presença negra na Colômbia sempre foi algo delimitado espacialmente no imaginário local, produto da invisibilidade histórica engendrada ideológica e politicamente; isto se mostra, por exemplo, na recordação em que certa vez ao apresentar o projeto de pesquisa que origina dessa tese, em uma disciplina na Universidade de São Paulo, ouvi um colega colombiano, branco, dizer: “O pacífico colombiano? Sim, é onde estão os pretos.”

Essa localização fechada, ainda que sustentada pela densidade populacional negra na região não pode ser obstáculo à uma percepção mais extensa da presença negra na Colômbia. Porém, a titulação territorial e outros eixos da política pública, prevista em lei, restringiam-se ao pacífico como região por excelência da presença afrocolombiana, devido ter sido lócus de palenques, escravidão e *cimarronismo*. No entanto, essa é uma visão falha, que desconsiderava contemporaneamente outros deslocamentos e pertencimentos geográficos dessa população. Por isso, a comissão de titulação da qual Carlos Rua fez parte, argumentava a favor de “outras expressões fora do pacífico”, ou seja, era preciso garantir a ampliação do escopo legal, bem como combater a invisibilidade histórica a que estavam sujeitos quer pela ideologia da mestiçagem, quer pelo reconhecimento parcial da política pública.

O último elemento corresponde ao direito à participação no planejamento governamental, nas instâncias decisórias que impactam direta ou indiretamente na vida das

comunidades.

Esse também tem sido um objetivo de difícil alcance, devido à consulta prévia não ser uma realidade efetiva no processo de titulação. Até existem canais abertos pelo governo para dialogar com as comunidades, mas esses se revelam incipientes, burocráticos e nada efetivos quando se trata de ações práticas. Logo, não responde às expectativas das comunidades o que leva a concluirmos que somado a outros pontos de fragilidade no processo de titulação, há que se atentar para o pós-titulação como uma problemática a ser enfrentada por todos os envolvidos.

4.2.3 Los Consejos Comunitarios en una visión de los Pueblos Afros

Bueno, el concejo comunitario es la forma organizativa que van a asumir los procesos organizativos anteriores, antes de la Constitución habían juntas de río. Eran las juntas de los ríos, organizaciones que tenían los pueblos afros, en las cuencas de los ríos en la cuenca del pacífico. Pero y por efecto de la misma ley, y para que esto pudiera ser entendido también por la política pública del Estado colombiano, esa junta de ríos se puso, se les colocó el nombre de consejos comunitarios. Pero, realmente, la cuenca, las cuencas del pacífico tenían una forma organizativa basadas en la junta del río. Y ahí es que surgen los consejos comunitarios. La clave de los consejos comunitarios son las familias, los troncos familiares, el consejo comunitario es la suma de los troncos familiares. Y al que el consejo hace, convoca la Asamblea, los que van son representantes de troncos familiares, de grupos familiares. Ese es el consejo comunitario. Y el consejo comunitario tiene tres funciones básicas: es, hacerse de amigable (¿componedor?), o sea, resuelve los conflictos, aborda los conflictos, hace mediación comunitaria, hace justicia comunitaria, hace justicia afrocolombiana, hace, asume el tratamiento de los conflictos por ¿bien dialogales?, de manera gratuita, absolutamente gratuita y profundamente sostenible y absolutamente reparadora, si el consejo comunitario ejerce funciones de justicia propia. La otra función que tiene el consejo comunitario es que planifica el medio ambiente y el territorio. Hace planeación ambiental...Y la tercera función es que administra el territorio. Y organiza. La cuarta función es que organiza a la población dentro del territorio. O sea, organiza la población, resuelve los conflictos, planifica el medio ambiente y administra el territorio.

Os conselhos comunitários surgem aqui como modelo de organização social reconfigurado para atender à norma da política pública. No Brasil, também as associações comunitárias quilombolas foram criações jurídicas para enquadramento na titulação territorial, a qual deve ser coletiva e em nome da associação. Em comum, entre ambos os casos, estão os troncos familiares como chave organizativa das comunidades e que antecedem o formato legal. Por conta disso, ganha relevância as relações de parentesco que, tanto num contexto quanto noutro, são relevantes para se pensar sobre a lógica de convivência, usos e direitos sobre a

terra, bem como seu peso na historicidade e trajetória do grupo. Um diferencial, em relação ao Brasil, em certa medida, são as funções básicas que incluem a mediação de conflitos. Não que isso não ocorra na prática, como em qualquer grupo familiar, mas não é algo institucionalmente previsto.

Na experiência de Carlos Rua como mediador de conflitos, a ampliação desse eixo de ação dos conselhos comunitários se dá por meio dos tribunais afrodescendentes. Uma experiência de justiça comunitária que está sendo gestada em uma região, o vale de Cauca. Esses tribunais buscam autonomamente mediar alguns tipos de conflitos. O primeiro deles é de cunho étnico, fruto de serem territórios partilhados por afros e indígenas:

Los conflictos interétnicos, como hay una ocupación biétnica, o sea, de dos grupos étnicos que han ocupado un territorio, a veces en una margen del río, a veces en la otra margen del río, o a veces en esta margen y en la otra margen del río (...) Y es posible que las comunidades indígenas necesiten mucho más tierra de las que tienen ocupada. Y haya mucho más población afro, la población afro es mucho más grande que la población indígena. Entonces está este desequilibrio muchas veces entre la cantidad de tierra que necesitan los indígenas y el volumen de población afro que es mucho más grande, se plantea como un conflicto territorial entre grupos étnicos, y eso toca organizarlo. O sea, la proporcionalidad entre el volumen de población y tamaño de territorio. Y esta diferencia entre ser más grande el número de población y tener mucha tierra por el lado de los indígenas, entonces, o pretender más tierra por el lado de los indígenas, entonces eso se resuelve como un conflicto interétnico. Ese es un primer plano de conflicto. Los conflictos relacionados con linderos, y los conflictos relacionados con convivencia. Pero hay una cosa bien importante que hay que señalar y es que los indígenas y los afrocolombianos han vivido históricamente pacíficamente dentro del territorio.

De acordo com Carlos Rua, os conselhos comunitários ao formarem os tribunais privilegiam o caminho dialógico por que estariam assentados sob o valor da palavra como princípio de organização social.

Es decir, la invocación del diálogo y de la palabra ha sido el punto fundamental de establecimiento de las relaciones y, sobre todo, el diálogo pacífico, y, sobre todo, el diálogo creativo, y, sobre todo, el diálogo sincero, y, sobre todo, todo el diálogo abierto, y, sobre todo, el diálogo respetable, y, sobre todo, el diálogo sostenible. De este tipo de diálogo estamos hablando. La palabra como un ritual de la voluntad de los pueblos étnicos. Y eso es lo que ha permitido que la gente no se mate por tierra. No porque no haya necesidad de tierra, no porque no quieran más tierra, o quieran las mejores tierras, sino porque la palabra ha estado allí representando a esos dos grupos. Y, sobre todo, porque detrás de la palabra o como protector de la palabra van esos troncos familiares. O sea, una justicia que tiene un sentido profundamente afectivo. a oralidad, el papel de la palabra. cuando hablamos de oralidad nos referimos a la palabra.

Essa fala de Ruas remete à compreensão da oralidade no pensamento africano. Sobre esta questão envolta no poder da palavra na tradição africana, Serrano (2007) acredita que nas sociedades tradicionais a palavra possui um valor moral, sagrado e de autoridade. Nesse último ponto, sua eficácia está associada com a busca do consenso, da harmonia ou resolução de conflitos intragrupo. Por exemplo, desavenças entre vizinhos, ou familiares, acertos matrimoniais ou ainda nas cerimônias de iniciação dos jovens em que a “palavra constitui um elemento essencial”. Outro aspecto ressaltado por Rua é o papel das mulheres, das mães nos conselhos comunitários:

A la palabra fijada, fijada en los afectos, la palabra fijada en los sentimientos, la palabra fijada en esas protecciones uterinas que hacen las madres. Es decir, las madres ejercen funciones protectoras. No solamente del tronco familiar, sino de los procesos comunitarios. De una suma de madres, van formando unos cordones protectores. Sobre los cuales se desarrollan los afectos. Sobre los cuales se desarrollan las intimidades. Sobre esa relación de afectos e intimidades es que se construye la confianza, sin la cual no es posible establecer una red protectora de las comunidades y además verter una identidad sobre el territorio. O sea, el territorio es en sí misma la manifestación de la confianza, es en sí misma la manifestación de las intimidades, es en sí misma la manifestación de todas las expresiones de solidaridad.

Considerando a opinião de Ruas, aqui se apresenta um paralelo entre palavra/afeto que se expressam nas relações familiares e comunitárias, perpassando o território, formando redes de proteção e expressões de solidariedade. Essa percepção vem carregada de um simbolismo explicativo sobre os processos comunitários que parte dos troncos familiares como núcleos afetivos e de organização coletiva.

4.2.4 El árbol y el bosque: el concepto de nación multiétnica y pluricultural

El sentido de nación multicultural o pluricultural e interétnica tiene que ver con que al principio, en el momento de la formación de la nación, los grupos étnicos, como los indígenas y los afros, no tuvieron presencia y representación en la formación de la nación. Entonces, esos grupos fueron excluidos de la estructura de la nación, de la nación colombiana. Y, lógicamente, después de la formación de la nación, la formación de la república, y las constituciones anteriores, también otros grupos humanos no fueron reconocidos en sus diversidades culturales. La comunidad afrocolombiana propone la construcción de una nación multicultural, quiere decir, que reconoce diversas expresiones de la cultura de la nación colombiana. Y el aspecto de lo interétnico es que se reconozca en un plano destacado, en un plano preponderante, de la formación de la nación los grupos étnicos que hacen presencia en la vida de la nación. Es decir, que lo multicultural no vaya a opacar la especificidad étnica y la

diversidad étnica que tiene la nación colombiana. Esos son los dos elementos que quiero destacar en el artículo en Memorias de esclavitud [nombre de un libro], así el carácter multicultural y el carácter interétnico, es decir, que lo multicultural no opaque la diversidad étnica que tiene la nación colombiana. Ese es el aspecto fundamental que la concepción y la construcción de nación no es un asunto que debe estar únicamente reflejado en la nueva constitución de la nación colombiana. Digo nueva, una constitución que sea distinta a la constitución de 1991. Digo otra constitución que ponga de manifiesto los aportes concretos que tienen los grupos étnicos y las distintas expresiones culturales en la formación y construcción de nación, en la vida cotidiana, en los procesos comunitarios, en los procesos barriales, en los procesos veredales, y en los procesos campesinos. En las relaciones con mujeres, en las relaciones que provienen expresiones culturales como los gitanos, las gays, lesbianas. Otras manifestaciones de sentir que son muy distintas, inclusive al mestizaje que tiene la nación colombiana. Entonces, necesitamos develar y mostrar cómo se construye nación multiétnica y eso tiene que ver con tres elementos centrales: en primero lugar, la autoafirmación de cada grupo étnico y de cada expresión cultural de esta etnia; el sentido de la autoafirmación; el reconocimiento del sentido grupal, del sentido colectivo, de cohesión colectiva. Ese es el primer elemento central. El segundo elemento es que tanto nivel de afectación estructural, de violación de derechos, ha provocado un concepto de exclusión que hace que el mestizaje sea únicamente el elemento preponderante. Los daños que una concepción de dominación mestiza ha provocado en las diversidades culturales, en las diversidades étnicas. Y en tercer lugar es la capacidad de encontrar desde la especificidad, desde la especificidad étnica y de la especificidad cultural, encontrar la construcción de un horizonte común de nación. Es decir, que la uniformidad y el concepto de la estandarización y la hegemonización de nación no quiebren la especificidad étnica y la especificidad cultural. O sea, que el horizonte común de nación sea el vertimiento del reconocimiento de las distintas especificidades, de las distintas particularidades. Es decir, es necesario reafirmar la parte o reafirmar el árbol para reconocer la existencia del bosque.

A construção de uma nação multiétnica e pluricultural vislumbrada por Carlos Ruas é uma travessia da invisibilidade histórica e social de afrocolombianos e indígenas para o reconhecimento de suas identidades culturais, especificidades e historicidades na composição da nação colombiana. Essa visão não se coaduna com um multiculturalismo acrítico, pelo contrário afirma e reafirma que *lo multicultural no vaya a opacar la especificidad étnica y la diversidad étnica que tiene la nación colombiana.*

Para que não ocorra uma opacidade étnica provocada por uma perspectiva multicultural que se revista de um simulacro da mestiçagem, no entendimento de uma diluição dos sujeitos no contexto da nação, ele nos propõe pensar em três elementos centrais para a construção do projeto de nação multicultural e pluriétnica colombiana: 1) *la autoafirmación de cada grupo étnico y de cada expresión cultural de esta etnia*; 2) *nivel de afectación estructural, de violación de derechos* e 3) *la construcción de un horizonte común de nación.*

O primeiro elemento está inserido na lógica da política de reconhecimento que valoriza a diversidade e dignidade humana para além daquilo que está posto na Constituição, é preciso atuar na vida concreta dos sujeitos. No artigo que escreveu sobre o tema justiça e reconhecimento da diversidade, Carlos Ruas entende que a justiça plena se dá com o reconhecimento real da condição de cidadãos com dignidade política, ética e humana. Esse reconhecimento é a resposta esperada para romper com uma das principais violações de direitos em nível estrutural; a exclusão social que alijou esses grupos do poder e os diluiu ideologicamente no processo da mestiçagem ao negar o direito básico da existência coletiva no cenário nacional. Esse é o nível de afetação estrutural, a que se refere quando reflete sobre los daños que una concepción de dominación mestiza ha provocado en las diversidades culturales, en las diversidades étnicas. A conclusão efetiva desse processo conduz ao *horizonte común de nación*, um objetivo complexo e difícil de ser alcançado.

Uma situação que ilustra essa dificuldade ocorre agora na América latina, por conta do bicentenário dos processos de independência de vários países latino-americanos que foram colônias espanholas. Entre 2009 e 2012 países como Equador, Bolívia, El Salvador, México, Paraguai, Argentina, Venezuela, Colômbia e Chile serão os protagonistas de velhos e novos debates provocados pela emergência do bicentenário, sendo que em 2010 Argentina, Colômbia e Venezuela dividiram o palco.

Esses 200 anos transcorridos suscitam análises sobre as especificidades, conseqüências e, especialmente o que mudou ou tem a perspectiva da mudança nos projetos de nação multiétnicas e pluriculturais. Uma crítica ao governo colombiano feita pela organização *Proceso de Comunidades Negras da Colombia* (PCN) ilustra esse momento:

Por estas fechas de bicentenarios históricos, el próximo domingo 30 de mayo o el 20 de junio, tendremos como ciudadanos y ciudadanas la excepcional oportunidad de escribir la historia. Podemos dejar de ser anónimos oficiantes de conmemoraciones lánguidas, como la del grito de independencia de 1810, ahogado desde entonces por la politiquería de los mercaderes que consumaron el secuestro y la posterior desaparición del interés y el bien público de la política nacional. Será nuestra oportunidad histórica para empezar a cambiar esa política que se ha escrito con sangre, odio, venganza y codicia de negociantes insaciables, en nombre de fantasmales y criminales instituciones camufladas bajo el falso ropaje de la democracia. (LHANO).

A crítica feita ao modelo de sociedade e democracia construído sobre a negação de direitos, invisibilidade histórica e encobrimento de identidades, tem sido um eco constante em

discursos e demandas de movimentos sociais. As próximas décadas nos dirão se a metáfora da árvore e do bosque se cumprirá, ou seja, o reconhecimento da árvore/parte conduzirá a esse horizonte em que será possível vislumbrar o bosque/o todo, sem que percamos de vista as árvores que o compõem.

4.2.5 Nosotros y Usted: notas para un diálogo Colômbia-Brasil

Yo creo que hay una diferencia, pues por lo menos en el caso brasileiro si bien hay poca tierra titulada.. Esa es una particularidad que poca tierra titulada, que si los brasileiros no alcanzan a tener ni un millón de tierras tituladas, estamos hablando de muy poca tierra, hay un elemento que es muy importante: y es que la experiencia brasileira con la experiencia colombiana, en materia de definición territorial, como una manera de producir una reparación histórica, y estructural, al rapto que se produjo con la traída forzada de los afrodescendientes de África a aquí, tiene una escuela de aprendizaje muy importante. Lo uno porque los brasileiros han recuperado parcialmente el derecho de solar, de solar quiere decir de casa, y de mínima, y de una franja mínima de tierra para cultivo. Eso es derecho de solar. Y porque los afrocolombianos han recuperado desde la perspectiva del derecho territorial el derecho de bosque de respaldo. O sea, nosotros tenemos una concepción de bosque, una concepción de bosque es una concepción que traspasa la vivienda y traspasa la vuelta para convertirse en una propiedad del gran bosque, del gran territorio. Y esas dos experiencias entre la lucha por el solar y la mínima graja, la mínima producción, y la experiencia que tenemos nosotros de la lucha por el bosque y por el territorio en una expresión más amplia constituye un referente en América muy importante para ampliar el rayos de los derechos territoriales, derechos ambientales y derechos étnicos de los pueblos venidos de África a este continente. De suerte que el planteamiento sería que entre esos dos grupos - el grupo brasileiro y el grupo colombiano, y así me refiero a los quilombos, a los palenques y a los consejos comunitarios – podamos trascender una experiencia para que en el marco del bicentenario que se propone realizar tanto Brasil cuanto Colombia, Brasil en el 2021 y Colombia ahora en el 2010, pero entre el 2010 y el 2021 se va a producir una situación de intensificación de la relación de la experiencia brasileira y de la experiencia colombiana para construir un referente de definición territorial a propósito de este bicentenario de las Américas o de los países de las Américas.

De suerte que podamos a ingresar al otro siglo sin los vacíos y las precariedades y las exclusiones que se denuncia. Es importante destacar cuál fue el esfuerzo y cuál fue la lucha de los quilombolas, y cuál es la fuerza y el esfuerzo de los consejos comunitarios y de los palenques en Colombia. Y cómo la resistencia de quilombolas, y palenques y consejos comunitarios van a ser una escuela de aprendizaje para recuperar los territorios perdidos y los territorios digamos que la trata negrera quitó en África y que estos pueblos tienen que reponer esa presencia en América con territorios, tanto en el campo como en la ciudad. Y esa es una labor que deben hacer los consejos comunitarios, los palenques y los quilombolas en el campo y en la ciudad....en relacion al reconocimiento de los derechos territoriales etnicos y ambientales de los pueblos de la dispora afrolatina, pero esta expectativa esta en intima relacion con el proceso de reconocimiento del enfoque diferencial en los Países como Brasil, Ecuador, Bolivia, Argentina, Nicaragua entre otros , Esto no puede entenderse como si el desarrollo y el reconocimiento de los derechos corren parejo, por el contrario corren en

desarrollo desigual, pero aqui esta la clave de este momento historico, que unos pueden ayudar a otros y aumentar los esfuerzos hasta alcanzar nuevos escenarios de enmancipacion del conjunto de los pueblos.

O diálogo proposto entre Colômbia e Brasil tem como base uma aliança discursiva e política em torno de alguns eixos: o primeiro deles é apontar a diferença quantitativa no processo de titulação territorial. O Brasil está aquém do esperado tanto pelo olhar interno das comunidades quilombolas, quanto esse olhar comparativo que vem de fora, mas aponta para uma das fragilidades já conhecidas no processo de regularização fundiária brasileiro. Os entraves da titulação no Brasil e Colômbia, possuem alguns aspectos comuns (interesses econômicos e políticos de terceiros, é um deles), mas também há diferenças. O caso colombiano, tem o agravante do conflito armado e o *desplazamiento*. Esses aspectos serão analisados na próxima unidade, mas cabe aqui o entendimento de que há uma defasagem grande entre processos de titulação e títulos concedidos. O eixo seguinte argumenta em favor do tratamento das políticas para comunidades negras latino-americanos na perspectiva da reparação histórica e estrutural. Sabemos que isso não é algo novo, fez parte inclusive das discussões em Durban, mas é interessante enfatizar que há dois aspectos contidos nessa ideia de reparação.

Inicialmente, a primeira alusão que se faz ao passado histórico dos países, remete aos eventos do tráfico negreiro, escravidão e colonialismo. Por essa via, se tem algo datado que gerou um “acúmulo geracional de débitos” para usar as palavras do economista Hélio Santos, autor de “Uma Teoria para a Questão Racial do Negro Brasileiro: a teoria do círculo vicioso”. Tal acúmulo afetou negativamente e estruturalmente a vida de milhões de africanos e seus descendentes em toda a América, perspectiva essa sob o enfoque da reparação histórica. Mas, vai além, ela também tem outra dimensão que corresponde a extensão estrutural que responde pelo nome de desigualdade, perpetuada e não combatida por séculos. É isso um pouco que aparece nas críticas aos bicentenários de independências. As colônias tornaram-se repúblicas. No entanto, os mesmos grupos sociais, negros e indígenas permaneceram ao largo das promessas republicanas de democracia e igualdade. Se o contrato social de uma nova ordem política não foi cumprido, isso significa a manutenção estrutural das desigualdades raciais.

O terceiro eixo diz respeito à perspectiva de ampliação dos direitos territoriais. Para os afrocolombianos a concepção a ser aplicada é a do *gran bosque, del gran territorio*, isto é um território não apenas suficiente para a reprodução física e social do grupo, mas que incorpore,

possivelmente, os recursos naturais contidos no subsolo. Isso porque na Colômbia, a exploração dos minérios por terceiros tem sido um grande problema para as comunidades. Essa é uma questão que tem a problemática da superposição de territórios ou as discussões sobre áreas de preservação ambiental envolvida. Sem dúvida, é algo a ser discutido e que leva ao eixo seguinte: os pares reconhecimento/desenvolvimento e direitos étnicos/direitos territoriais.

Essa é uma visão da complementaridade que as políticas direcionadas às comunidades devem possuir, bem como da indivisibilidade entre esses temas. Talvez, seja um pensar na pós-titulação, já que planos de desenvolvimento regionais ou outros formatos de promoção socioeconômica possam estar atrelados, de forma benéfica para as comunidades. Sendo assim, os direitos étnicos – no contexto da identidade e respeito à diversidade – não devem estar desconectados da garantia de acesso e permanência nos territórios com qualidade de vida. Esse conjunto de eixos programáticos para uma agenda entre os dois países, tem no estabelecimento desse diálogo e numa leitura de ação conjunta afrolatina, o papel essencial e protagonismo das comunidades negras, aqui compreendendo quilombolas, palenques e conselhos comunitários. Por essa ótica, também há de se considerar os processos diferenciados que ocorrem no restante da América Latina. As proposições de Carlos Rua para o diálogo Brasil-Colômbia se aproximam do que será tratado na unidade final da tese: os *entrelazamientos*, ou seja, as inter-relações entre os processos brasileiro e colombiano que nos permitem analisar pontos de convergência e divergência, mas principalmente os horizontes possíveis para as comunidades negras brasileiras e colombianas.

CONCLUSÃO

O caminho aberto pela perspectiva da alteridade e identidade, enquanto antecedentes de processos sociais dos quais se é tributários hoje, levou a elaborar a segunda unidade “Construindo Categorias e Políticas Multiculturais na América Latina”, pensada para demonstrar os processos de configuração das categorias e políticas públicas direcionadas às comunidades negras no Brasil e Colômbia, procurando dar certa (des) continuidade aos temas “nação” e “alteridade” em uma visão contemporânea. Se antes foi apresentado como Estado e sociedade protagonizaram a dinâmica das relações sociorraciais, agora buscou-se jogar luzes sobre como esse processo se traduziu em novos termos: multiculturalismo e políticas de reconhecimento.

Essa tradução trouxe consigo implicações teóricas e práticas no contexto latino-americano ao entender que em maior ou menor grau, boa parte dos países em foco, adotou alguma política que comumente conhecemos como “ações afirmativas”, “promoção da igualdade racial” ou “afroreparaciones” em que se tem um fenômeno social com suas nuances ocorrendo e que reelabora visões de temas concernentes à desigualdades e racismos, por exemplo.

Sob o ponto de vista teórico, questões como noções de mestiçagem, democracia racial e igualdade ficaram em xeque de questionamentos; isso sem perder de vista que a própria concepção de multiculturalismo como crítico ou acrítico; como política cultural e/ou redistributiva fazem parte do campo de interpretações e disputas. É nesse quadro situacional que se dão arranjos e configurações que irão ressemantizar sujeitos e práticas sociais, assim o foram com quilombos e palenques.

Essa dinâmica se fez nos debates e embates político-acadêmicos que envolveram militantes dos movimentos sociais negros, intelectuais, tendo como força motriz a diáspora africana nas Américas. Por essa via, percebemos a trajetória do palenque de San Basilio até os conselhos comunitários; ou a leitura associativa entre quilombos como formas de resistência histórico-culturais até a ótica mais recente como territórios étnicos. Uma via complementar,

mas de igual importância, foi evidenciar através dos depoimentos de sujeitos diretamente envolvidos nos processos de construção das políticas no Brasil (Matilde Ribeiro) e na Colômbia (Carlos Ruas) o contexto sociopolítico, os direcionamentos, as visões de mundo que eles carregam enquanto imersos também num pertencimento etnicorracial e numa militância antirracista.

Isso tudo deve servir para dimensionar o alcance, entraves e avanços dos processos demandados pelas comunidades negras pelos seus direitos territoriais. Esse *entrelazamiento* será o termo de análise que nos conduzirá à unidade final da tese.

UNIDADE 3

ENTRELAZAMIENTOS: UMA ETNOGRAFIA MULTILOCALIZADA BRASIL-COLÔMBIA

A opção teórico-metodológica pela etnografia multi-localizada como caminho a percorrer na análise de contextos transnacionais, permite pensar na circulação, significados, fluxos do objeto de estudo e por extensão, levando-se a buscar também uma perspectiva teórica complementar convergente para examinar as interconexões entre políticas multiculturais, desigualdades e desenvolvimento. À medida que essas questões foram surgindo na análise de dados de campo, de forma interconectada, percebeu-se a necessidade de dispensar o mesmo tratamento analítico, ou seja, entender a dinâmica processual que as relaciona entre si.

O ponto de partida dessas interconexões foram as políticas multiculturais, traduzidas nas políticas de reconhecimento de direitos territoriais desenvolvidas no Brasil e Colômbia. Tais políticas surgem em um cenário de desigualdades sociorraciais em que a demanda por direitos territoriais e a conquista de mecanismos de proteção legal, através das políticas públicas, encontra um forte entrave e paradoxo nos planos de desenvolvimento nacionais ou regionais que afetam direta ou indiretamente territórios de comunidades negras em ambos os países.

Os planos de desenvolvimento referidos aqui, podem ser percebidos por meio dos megaprojetos capitaneados pelos governos e/ou empresas multinacionais, em sua maioria, que empreendem grandes obras como construção de ferrovias, hidrelétricas, rodovias e monocultivos nesses territórios negros. Tais megaprojetos representam interesses econômicos, justificados por uma ideia de desenvolvimento nacional, que ainda que carreguem os slogans de “sustentável” e/ou de “etnodesenvolvimento” não atendem expectativas de direitos, lógicas de uso da terra ou melhorias na qualidade de vida das comunidades negras.

Essas interconexões entre políticas/desigualdades/desenvolvimento foram ao encontro da noção de *entrelazamientos* cuja perspectiva emergiu durante minha participação no curso “*Segunda Escuela de Verano: Desigualdades interdependientes desde una perspectiva global - Asimetrías de clase, género, “raza” y etnicidad en América Latina*”, realizado em 2011.

Naquela ocasião, a análise dos chamados *entrelazamientos*, fatores de interdependência de desigualdades na América Latina, tais como classe/gênero/raça buscava responder duas questões centrais:

- Em que medida, a distribuição de recursos e o acesso à posições sociais na América Latina é moldada por interdependências globais e transregionais para além das locais, regionais e nacionais?
- Em que medida, a inserção das desigualdades sociais em interdependências transregionais cria diferenças de poder duradouro e desigualdade de oportunidades para a participação social, econômica e política dos indivíduos, respectivas comunidades, ou sociedades?

Essas questões são aplicáveis também para pensar a correlação com outros fenômenos, tais como os efeitos da globalização, relações institucionais, econômicas e políticas que incidem sobre questões culturais e ecológicas. Nessa leitura, é possível incluir a análise de conflitos socioambientais que envolvem os territórios das comunidades negras, haja vista os interesses despertados pela exploração da biodiversidade e recursos naturais.

Se formos nos ater à exploração na América Latina será possível observar que desde o período colonial a região tem sido parte de uma economia global interdependente. No documentário “Por uma outra Globalização” o intelectual Milton Santos (1926-2001) já dizia “Nunca antes na história da humanidade houve tantas condições técnicas e científicas tão adequadas a construir um mundo da dignidade humana (aqui lembremos desse ponto como princípio do reconhecimento), mas empresas expropriaram essas condições e decidiram fazer um mundo perverso”.

Seguindo ainda seu raciocínio, se a primeira globalização – o colonialismo – se caracterizou pela apropriação territorial, a segunda foi a fragmentação dos territórios no final do século XX por empresas globais e políticas de Estado. E agora no século XXI se presencia uma terceira globalização e/ou o agravamento da fragmentação dos territórios? Como podemos

pensar isso? Milton Santos fala em dependência cultural e econômica, instaurada pela oposição entre grupos de países e lógicas de desenvolvimento, aqui esse enfoque é revisitado em termos de interdependências multilocais, *entrelazamientos*. Examinemos como Brasil e Colômbia estão entrelazados.

CAPÍTULO 5

O ENTRELAZAMIENTO: DESENVOLVIMENTO, PLANOS E POLÍTICAS

O *entrelazamiento* entre Brasil e Colômbia, no tocante aos planos de desenvolvimento e políticas multilaterais que passam a afetar os territórios das comunidades negras se materializa com a criação da União das Nações Sul-Americanas (UNASUL), uma comunidade de países formada por Argentina, Brasil, Uruguai, Paraguai, Bolívia, Colômbia, Equador, Peru, Chile, Guiana, Suriname e Venezuela. A UNASUL foi sendo gestada desde o ano 2000 com a primeira reunião de presidentes sul-americanos. Quase uma década depois, em 2008, após reuniões e assinaturas de tratados estava formalizada a integração sul-americana.

A integração nas áreas econômica, social e política previam, em uma relação causa-efeito, impactos positivos para cada país e a região como um todo, através da promoção da melhoria na qualidade e expectativa de vida dos cidadãos, bem como redução das disparidades regionais e desigualdades sociais. Para alcançar esse objetivo foram criadas diversas instâncias internas, sendo a principal delas o COSIPLAN – Conselho Sul-americano de Infraestrutura e Planejamento criado em 2009. A sua missão é propor a integração e o desenvolvimento na América do Sul, através de um “conjunto de obras de alto impacto”, principalmente nos setores de energia, transporte e comunicações.

Para isso, em 2011 foi aprovado um orçamento de US\$ 13, 6527 bilhões e um conjunto de 31 projetos. Em 2012 foi lançado o Plano de Ação Estratégico – PAE – que vigorará até 2022. Nesse período estão previstos cerca de 500 projetos, sendo que atualmente 159 estão em execução. Esses projetos estão agrupados por eixos compostos por grupos de países. O eixo “Amazonas” é formado pelo Brasil, Colômbia, Equador e Peru. Nesse eixo destacam-se obras relativas à hidrovias e rodovias, tais como construção de portos (Providência e Morona) , estradas e ampliação da navegabilidade dos rios Iça e Amazonas (Brasil) e Putumayo, Morona e Napo (Colômbia).

O eixo Amazonas abrange boa parte da região norte da América do Sul, entre os oceanos Pacífico e Atlântico, cortado pelo rio Amazonas e seus afluentes. A área de influência ou zona de ocorrência dos projetos é 5.657.679 km², equivalente a 50,52% da soma da área

total. A região é caracterizada, segundo a UNASUL, pela ampla biodiversidade e baixa densidade populacional. Esse último aspecto merece um ponto de interrogação, diante da considerável presença de povos indígenas e populações negras tanto na região do pacífico colombiano quanto na Amazônia brasileira. Até agosto de 2011 eram 604 comunidades quilombolas certificadas pela Fundação Cultural Palmares nessa região. Outro aspecto que chama a atenção é o investimento a ser feito nos vinte e cinco projetos a serem executados, mais de três bilhões de dólares.

Esse montante é representativo dos interesses econômicos em jogo, os quais são justificados pela melhoria no transporte de pessoas e mercadorias oriundas da ampliação da navegabilidade que irão interligar regiões litorâneas entre países e escoar significativa parcela de produtos e mercadorias, não necessariamente que correspondam à produção local, tanto em escala quanto no tipo de produção.

Os projetos em curso ou a serem executados representam uma lógica paradoxal de desenvolvimento partilhada pelos países membros da Unasul. Por um lado, estão atrelados ao conceito desenvolvimentista da década de sessenta, em que esse significava essencialmente progresso material e crescimento econômico. Em caminho inverso, apresentam uma releitura conceitual, própria dos anos noventa, que abrange ideias alocadas na sustentabilidade, equidade e na transversalidade com desenvolvimento social e humano.

Não só o conceito de desenvolvimento diversificou-se como também o papel de um importante órgão financiador para países que entre os anos 50 e 60 buscavam tornarem-se desenvolvidos: o Banco Mundial. Em seu formato original, constituía-se em “uma fonte vital de assistência técnica e financeira para países em desenvolvimento ao redor do mundo, ajudando-os a reduzir a pobreza através de projetos em diversas áreas [...]”.

Hoje busca “atingir uma visão inclusiva e sustentável do desenvolvimento”, o que sugere uma transição de paradigma institucional para uma “organização multilateral que possui 187 países-membros, formada por duas instituições: o Banco Internacional para a Reconstrução e o Desenvolvimento (BIRD) e Associação Internacional de Desenvolvimento”.

O corpo técnico do BIRD forma um quadro heterogêneo composto por profissionais de diferentes campos do conhecimento humano: engenharia, educação, tecnologia da

informação e ciências sociais, apenas para citar algumas áreas. Essa composição multidisciplinar articula-se no objetivo de fornecimento de “assistência técnica e financiamento para os programas de redução da pobreza nas áreas de saúde, agricultura e infra-estrutura básica”. Para atingir esse objetivo, o BIRD opera por meio de estratégias de parceria desenvolvidas com os governos dos países conveniados. Todo esse processo tem questões técnicas e pormenorizadas que não serão evidenciadas à exaustão, até porque não é objetivo fazer um texto descritivo do funcionamento institucional, mas pontuar aspectos interessantes ao tema “desenvolvimento”.

No cenário latino-americano os eixos de desenvolvimento financiados pelo Banco são: saúde, nutrição e população; pobreza; comércio; educação; reforma do setor público; HIV/AIDS; desenvolvimento urbano e desenvolvimento social. Interessa-nos esse último, uma vez que nele estão focadas as populações indígenas e afrodescendentes – termo usado pelo BIRD - como grupos prioritários. O Banco Mundial trabalha com o Brasil desde 1949, e já financiou US\$ 44,8 bilhões para projetos governamentais no País, o que o torna o Brasil o maior parceiro do BIRD. Já com a Colômbia a realidade mostra-se avessa.

No Brasil o Banco financia principalmente projetos de desenvolvimento econômico e social, com enfoque sobre os principais desafios em áreas como infraestrutura, educação, saúde, água, meio ambiente, pobreza rural e proteção social. Algumas experiências como o Bolsa Família, Programa de DST/Aids e o Programa de etanol são levados pelo BIRD como experiências a serem replicadas em outros países. Ao todo, mais de 360 operações financiadas pelo Banco já foram implementadas no Brasil. Atualmente, há 62 projetos de empréstimo do BIRD em atividade, totalizando mais de US\$ 8 bilhões em financiamentos.

O Banco institui em média US\$ 1,8 bilhão em novos empréstimos por ano ao Brasil. Os projetos financiados são impleantados principalmente pelos governos estaduais e federal, e normalmente requerem contrapartida igual ao valor do empréstimo. Para 2013 estão previstos US\$ 750 milhões em novos empréstimos; enquanto que na Colômbia o último financiamento (2012) foi na ordem de US\$ 654 milhões tendo os setores de desenvolvimento sustentável e transporte urbano com o maior número de projetos financiados.

No contexto desses financiamentos os afrodescendentes latino-americanos mostram-se como foco/populações alvo de projetos e programas devido ao histórico de marginalização social e a sua representatividade no cenário regional, haja vista que para os aproximadamente

700 milhões de latinos, 150 milhões são afrodescendentes como apontam os dados do próprio Banco Mundial.

O conjunto desses dados leva a pensar sobre as lógicas de desenvolvimento que envolve países como Brasil e Colômbia. É possivelmente uma lógica dicotômica em que se apresentam duas linhas de desenvolvimento em curso. Uma alicerçada na ideia de redução da pobreza e elevação de índices em áreas como saúde e educação, que contempla populações negras, através de programas de transferência de renda, por exemplo. A outra ideia que se tem se baseia em projetos de infraestrutura nacional que impactam negativamente essa mesma população ou segmentos dela, como é o caso das comunidades negras, as quais estão no centro de debates sobre desenvolvimento, territorialidades e direitos etnicorraciais.

Para além de uma questão conceitual, essas disparidades entre visões de desenvolvimento acarretam consequências concretas para as comunidades negras que tem seus territórios afetados pelas grandes obras, conforme veremos no capítulo seguinte. Cabe dizer que essas grandes obras, projetos são executados em paralelo ou mesmo inseridos em planos e políticas governamentais direcionados às comunidades negras.

5.1 Planos e Políticas *entrelazadas*

Estão em andamento no Brasil e na Colômbia, respectivamente, dois planos de desenvolvimento: o PAC – Plano de Aceleração do Crescimento e o Plan Nacional de Desarrollo 2010 – 2014 “Hacia una sola Colombia: camino a la prosperidad democrática”.

O PAC, lançado em 2007, engloba um conjunto de políticas econômicas voltadas prioritariamente para o investimento em infraestrutura, em áreas como energia, transporte e recursos hídricos, entre outras. Há obras financiadas pelo PAC que são pontos de conflito com comunidades indígenas e quilombolas, tal como a usina de hidrelétrica de Belo Monte no Pará. Também pesam críticas ao programa por conta de algumas obras terem sido fruto de decreto presidencial; pelo uso eleitoral a favor do governo e aliados políticos, bem como irregularidades na gestão e aplicação dos recursos.

Já o *Plan Nacional de Desarrollo* 2010 – 2014 foi articulado em torno de três eixos considerados estratégicos: (1) prosperidade democrática; (2) desenvolvimento social integral e igualdade de oportunidades para a população e (3) crescimento econômico sustentável. Tão estratégicos quanto os eixos são as chamadas “cinco locomotoras para el crecimiento sustentável”: habitação; setor de minas e energia; infra-estrutura de transporte e comunicações; setor agropecuário e novos setores baseados na inovação. Um ponto ressaltado nos documentos oficiais de apresentação do plano é que o impulso às “locomotoras” deve ser liderado pela iniciativa privada, portanto as alianças público-privada são condição *sine qua non* para o êxito do plano.

Esse ponto é fundamental também para entendermos o quadro de interesses econômicos e políticos que vai se impondo sobre os territórios das comunidades negras em ambos os países. No Brasil, a lógica de constituição e efetivação do PAC demonstra a importância que possuem empresas e consórcios que estão à frente das obras no país: construtoras Andrade Gutierrez e Odebrecht; mineradoras Vale do Rio Doce e Votorantim, entre outras.

O *entrelazamiento* entre o público e o privado representa a confluência dos interesses políticos e econômicos. O mesmo, talvez possa ser pensado para os segmentos dos planos de desenvolvimento nacionais que surgem na sequência dos mesmos. No caso brasileiro, quase simultaneamente ao PAC, o governo propõe o “PAC Quilombola”, uma agenda social financiada com recursos do PAC com ações transversais entre os ministérios da Saúde, Educação, Cidades, Trabalho e Emprego, Cultura, Desenvolvimento Social e Desenvolvimento Agrário.

Na época Givânia Silva, subsecretária de Políticas para Comunidades Tradicionais da SEPPIR, afirmava que “ [...] o objetivo é abrir processos de regularização fundiária, ampliar os serviços de saneamento, levar o Programa Saúde da Família, melhorar a infra-estrutura das estradas e o abastecimento de água. A agenda tem várias ações de vários ministérios e o nosso papel é articular esses órgãos”.

No ano seguinte, em 2008, a eficácia do PAC quilombola já era alvo de críticas das entidades representativas dos quilombolas e seus aliados. Por exemplo, a associação “Contas Abertas”, entidade civil que analisa a administração pública, informava que da liberação prevista de R\$ 2 bilhões como recursos para o PBQ e o PAC quilombola para o período 2008-2011, somente R\$ 143,9 milhões estavam comprometidos até o momento, ou 16% do montante

original. A baixa execução do orçamento quilombola vem sendo uma constante desde o início, aponta a entidade:

[...] O programa sofre com a baixa execução desde sua criação. Este ano, por exemplo, somente 13% do orçamento autorizado foi gasto até o último dia 13. Logo no primeiro ano de sua implementação, 2005, o programa Brasil Quilombola contou com R\$ 28,6 milhões previstos, dos quais somente 25% foram efetivamente gastos. Em 2006, o orçamento aprovado teve um incremento de mais de R\$ 23 milhões em relação ao ano anterior, totalizando R\$ 52,3 milhões. Apesar disso, menos da metade foi executado – 31%. No ano passado, do orçamento previsto de R\$ 45,4 milhões, apenas R\$ 13,3 milhões foram efetivamente gastos. (Fonte: <http://www.politicaspUBLICASbahia.org.br/spip.php?article307>)

Na análise do orçamento quilombola 2008-2010, realizada pelo Instituto de Estudos Socioeconômicos (INESC), essa problemática também se estende para além da SEPIR onde o índice estava em torno de 10%. Nos outros ministérios responsáveis por ações, tais como o Ministério da Educação (MEC), através da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (Secad) do montante previsto de R\$ 1 milhão para a Secad, em 2008, nada foi gasto naquele ano. O Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), executou 7% dos recursos (R\$ 2,9 milhões). O INCRA administrava o maior volume de recursos do programa específico aos quilombolas, R\$ 42,7 milhões, porém apenas R\$ 4,5 milhões foram gastos.

A má gestão dos recursos é explicada pelos órgãos em função das medidas burocráticas, tais como necessidade de convênios união, municípios e estados; processos de licitações; morosidade administrativa e entraves legais. O resultado disso para as comunidades é o agravamento de dificuldades enfrentadas e a frustração de suas demandas. Nos anos seguintes, cartas abertas de associações quilombolas cobravam a execução orçamentária devida. Uma análise desse quadro foi feita pelo antropólogo Ricardo Verdum, assessor do Instituto de Estudos Socioeconômicos (INESC) em entrevista ao Contas Abertas:

Contas Abertas: Desde sua implementação, em 2005, o programa Brasil Quilombola já desembolsou R\$ 57,6 milhões. Neste mesmo período, no entanto, deixou de aplicar R\$ 178,7 milhões. Em sua opinião, quais os principais entraves para a execução dos recursos orçamentários destinados aos remanescentes de quilombos ao longo dos anos, em especial no Brasil Quilombola?

Ricardo Verdum: Há uma dificuldade estrutural que é a falta de capilaridade da SEPPIR lá na ponta, como se diz. As políticas públicas para as comunidades quilombolas dependem e muito do desempenho de terceiros: secretarias estaduais; secretarias municipais; ONG; ou mesmo associações locais, criadas pelas próprias comunidades locais. Quando não há o compromisso político e falta interesse, só procedimento burocrático movendo as pessoas, tudo fica muito mais difícil. Em vários casos dar prioridade para essas comunidades é entrar em choque com interesses outros, que vêm no reconhecimento dos direitos das comunidades quilombolas um obstáculo para suas intenções de apropriação de terras e recursos e de utilização dessas pessoas como mão de obra barata, vivendo em condições degradantes e sob violências de diferentes formas. Há também muito que ser feito nos campos da saúde, saneamento básico e da educação escolar. Há dados e avaliações suficientes que demonstram estarem entre as populações negras rurais os índices mais baixos em termos de escolaridade, nutrição e saneamento. Considerando os desafios, é pouco o orçamento e lamentável o gasto efetivamente realizado. Em relação aos números que você aponta, vê-se que mais de 80% se destina ao pagamento de indenizações aos ocupantes das terras demarcadas e tituladas aos remanescentes de quilombos. Se o processo de reconhecimento dos territórios quilombolas anda a passos de cágado com mil empecilhos de ordem legal e burocráticos, pressão política no Congresso Nacional e até no Supremo Tribunal Federal, a ponto da 6ª Câmara de Coordenação e Revisão do Ministério Público Federal instaurar inquérito civil público, para apurar a situação geral das políticas públicas destinadas à garantia do direito à terra das comunidades quilombolas esse número tende a ser pequeno, dando essa distorção toda. Mais recurso para promover as demarcações, sim, é fundamental, mas imprescindível é vontade política para realizá-las. (Fonte: <http://www.inesc.org.br/biblioteca/textos/Sobre%20o%20orcamento%20quilombola.pdf>)

A vontade política como motor que “faz acontecer” veio do PAC quilombola naquilo que coube à FUNASA – Fundação Nacional de Saúde: ampliação do acesso à terra, saúde, educação, construção de moradias, eletrificação, recuperação ambiental, incentivo ao

desenvolvimento local e assistência social dos quilombolas, atingiu 44% de execução de um orçamento previsto de R\$ 79 milhões. No aguardo da análise do orçamento quilombola 2011-2012, a ser divulgado pelo INESC no final do ano, será possível perceber se houve ou não continuidade nos entraves à política orçamentária quilombola.

Na Colômbia o quadro situacional da política pública direcionada às comunidades negras também passa pelo crivo dos planos de desenvolvimento nacionais e seus desdobramentos políticos. A partir da década de 90 uma série de planos de desenvolvimento nacionais vem sendo implantados, conforme verifica-se no quadro resumo abaixo:

Quadro 2 Planos de Desenvolvimento Nacional

Plano	Governo	Período	Fundamentos Políticos do Plano
Plan Nacional de Desarrollo “Hacia una sola Colombia: camino a la prosperidad democrática”	Juan Manuel Santos	2010-2014	Hacia la prosperidad democrática; Convergencia y desarrollo regional; Crecimiento sostenible y competitividad; Igualdad de oportunidades para la prosperidad social; Sostenibilidad ambiental
Hacia un Estado Comunitario	Álvaro Uribe Vélez	2002-06-09	Brindar seguridad democrática; Impulsar el crecimiento económico sostenible y la generación de empleo; Construir equidad social Incrementar la transparencia y eficiencia del Estado; Entorno macroeconómico
Cambio para construir la Paz	Andrés Pastrana	1998-2002	Hacia un Estado participativo; Los compromisos fundamentales de la sociedad: reconstrucción del tejido

			social; Desarrollo y paz: instrumentos y prioridades para la construcción de la paz; Las exportaciones como motor de crecimiento
El salto social	Ernesto Samper	1994-1998	Condiciones del desarrollo económico, social y ambiental; La estrategia macroeconómica; Competitividad para la internacionalización; El tiempo de la gente; Desarrollo sostenible
La revolución pacífica	César Gavina	1990-1994	Desarrollo económico del país; Las reformas estructurales

Fonte 2 Dados compilados do Ministerio del Interior y Justicia/CO.

À medida que os planos governamentais foram se sucedendo, os fundamentos políticos sugeriam a incorporação gradativa de aspectos relacionados à equidade social, construção de oportunidades, ou seja, mais próximo da demanda das comunidades. Na prática, porém os planos nacionais limitavam-se à tratar das especificidades regionais como equivalente ao tratamento das desigualdades entre grupos populacionais. Assim, as ações previstas de desenvolvimento contemplavam a região do pacífico colombiano, mas não necessariamente os negros, afrocolombianos, raizais, palenqueros e seus territórios.

Além disso, os planos levados a cabo entre os governos de Gavina e boa parte da gestão Uribe, foram planos que buscaram “por a casa em ordem”, ou seja, promover a coesão social, fazer frente ao conflito armado interno e criar condições propícias para um projeto desenvolvimentista. Nessa lógica, não era prioridade ou sequer alvo de um interesse maior

atender às demandas sociais das comunidades negras.

Somente nos dois últimos governos, Uribe e Santos, a pressão social exercida pelo movimento afrocolombiano, ativistas, acadêmicos, além de organismos internacionais de direitos humanos, fomento ao desenvolvimento e agências multilaterais de cooperação internacional produziram um cenário favorável à incorporação das demandas por ações afirmativas, especialmente aquelas voltadas aos direitos territoriais das comunidades negras.

Nesse cenário favorável foram gestados o PIDA - Plan Integral a Largo Plazo, para la Población Negra, Afrocolombiana, Palenquera y Raizal (2006-2010) e o “Plan Nacional de Desarrollo de Comunidades Negras, Afrocolombianas, Raizales y Palenqueras 2010-2014: hacia una Colombia pluriétnica y multicultural con prosperidad democrática”, sendo que o primeiro plano travou pela ausência de participação dos afrocolombianos na sua elaboração e levou a não legitimidade do mesmo para as comunidades. Além disso, não houve aporte governamental concreto às ações inicialmente propostas conforme destaca o depoimento de Carlos Rua:

El Pida, o Plan Integral a largo plazo, es un instrumento de derecho formal, derecho literal de papel, es muy importante por que en el el Pueblo afrocolombiano , combinando sus diferencias y tensiones se pone a todo con los esfuerzos unitarios y sale muy unificado y presenta sus consideraciones o aspiraciones : etnico, territoriales, ambientales, de participación , de bienestar en salud , educacion , vivienda, empleo, deporte, cultura entre otros aspectos, pero ya van cuatro gobiernos, que no han logrado contribuir de un modo concreto con el PIDA , por ejemplo el Gobierno del Presidente Pastrana gobierno sin Plan, pero le elaboramos un programa de fortalecimiento para grupos etnicos que incluia superacion de la pobreza en los cinturones rojos de mísera como agua Blanca en Cali, la Iguana en Medellin, Azuca en Bogota entre otros aspectos y nada se logro con este plan al presidente Uribe le presentamos de un muy juicioso dos planes , y todo fue papel y al actual Gobierno del Presidente Santos el Pueblo Afrocolombiano tambien le ha presentado un fuerte Plan de Desarrollo, y creme que ya se cerca a cumplir un año de gobierno y los pueblos afrocolombianos , lo unico que reciben de este Gobierno es fortalecimiento del pie de fuerza en sus territorios con lo cual se agudiza el hambre , la misera , el desplazamiento, la prostitucion infantil femenina, debido a que el Gobierno envia tropas aos territorios. (Carlos Rua, entrevista concedida em jan/2012)

Os governos Pastrana/Uribe/Santos oscilaram entre a inércia e o monopólio da força como respostas às expectativas lançadas com os planos direcionados às comunidades negras. Por conta disso, o plano atual, apesar de ter minimizado a ausência de participação dos sujeitos, não tem sido um instrumento tão eficaz quanto desejado, em função do governo que se por um lado, cumpre com as metas de titulação territorial, por outro provoca violações de direitos que comprometem a existência das comunidades. Paradoxalmente, foi o primeiro a contar com a participação de organizações do movimento afrocolombiano e acadêmicos engajados em estudos pertinentes às comunidades.

Esse diferencial trouxe a preocupação em elaborar um documento que atendesse o objetivo fundamental da Lei 70/93: a inclusão estrutural das comunidades negras no plano nacional de desenvolvimento. Segundo, o documento conceitual do plano, nos governos anteriores não houve respaldo político e financeiro suficientes dentro do próprio governo para tirar o plano do papel. A mesma ausência de vontade política, citada anteriormente no caso brasileiro, reaparece no cenário colombiano.

E aqui se cita outro dado que fez a diferença relacionada ao deslocamento do foco de pensar as particularidades apenas em termos regionais, sem incluir uma visão que contemplasse as essas mesmas particularidades em termos populacionais. Isso significa dizer que não basta pensar na região do pacífico colombiano em relação com o restante do país, mas abarcar a heterogeneidade interna dos grupos locais e suas demandas: os raizales, palenqueros, afrocolombianos e comunidades negras.

Por essa razão, o documento seguiu seis princípios nortecedores: 1) enfoque diferencial com base na pluriethnicidade e multiculturalidade; 2) enfoque regional que traga uma política pública em consonância com as diferenças geográficas e condições próprias de cada região; 3) políticas públicas em observância aos condicionantes sócio-culturais e ambientais; 4) equidade racial e ação afirmativa; 5) políticas públicas adequadas temporalmente às realidades locais; 6) Ter a variável de gênero como transversal na definição e implementação das políticas públicas, haja vista a preponderância de mulheres (50,3%) e o quadro de vulnerabilidade social que as atinge.

Essa é a base de uma plataforma de política pública que mescla desenvolvimento e ação afirmativa. Obviamente, que só isso não tem garantido os resultados esperados como veremos e que talvez, soe como uma carta de intenções no melhor dos mundos, mas como dizem seus formuladores “es una apuesta por el pluralismo y en sí misma una acción concreta hacia el multiculturalismo nacional.” É uma aposta também no que acreditam ser um contraponto ao desenvolvimento encapsulado na ótica de crescimento econômico: etnodesenvolvimento.

No documento conceitual que embasa o Plan de desarrollo para as Comunidad Negras há uma interessante visão de etnodesenvolvimento que parte da autonomia territorial e reconhecimento de um aporte cultural próprio como fatores de promoção de equidade social:

El mejor ejemplo histórico y edificante a tomar como plataforma de partida es la titulación colectiva de territorios de comunidades negras. Tomados los cuatro factores clásicos de desarrollo económico tierra, trabajo, capital y conocimiento es posible afirmar que el único factor que los afrocolombianos y afrocolombianas poseen en abundancia es la tierra. La razón -para que esto sea así- es que gracias al proceso endémico de reconocimiento de la ocupación histórica y ancestral del territorio, las comunidades rurales afrocolombianas aseguraron institucionalmente el dominio de 5.2 millones de hectáreas. Una institución blanda que reside en la cultura rural afrocolombiana como lo es la pertenencia a una identidad y una tradición histórica, posibilitó la acción colectiva que logró la acumulación de uno de los cuatro factores de desarrollo económico. Así, sí el reconocimiento de la ocupación ancestral nos dio acceso a un factor de producción tan importante como es el territorio, ¿qué otros actos de auto-reconocimiento étnico y de reconocimiento estatal nos permitirán reclamar los demás factores de producción para nuestro progreso económico colectivo?

Por essa via de entendimento, a titulação territorial não só é o reconhecimento de um direito, mas também uma política de redistribuição em que os sujeitos passam a acessar bens e recursos antes negados. Assim, o etnodesenvolvimento aparece como a perspectiva que melhor atende às comunidades, inclusive superando visões que o restringem à preservação ambiental ou de tradição sem diálogo com a reprodução física e social do grupo em questão.

Essa visão transpareceu também na entrevista que realizei com o advogado e secretário executivo da bancada de congressistas afrocolombianos Cesar Garcia, o qual assessora desde os anos noventa os conselhos comunitários de Bajo Atrato, Ucaua e Acamuri pioneiras na organização política em Chocó, região de exploração de madeira.

Figura 12 Cesar Garcia, Bogotá, 2009 – Fotografia da autora.

Outro elemento que nos é preocupante é que transcorridos mais de dez anos da lei 70 não se há regulamentado os capítulos chave para o desenvolvimento produtivo e econômico das comunidades afros. Me refiro principalmente aos capítulos nº 3 e 4 que se refere à exploração dos recursos naturais. Porque tu sabes que em Colômbia nós negros temos nos territórios recursos naturais que não podemos explorar porque não temos acesso ao capital. São bosques, minérios, etc.. nós estamos vivendo em um país capitalista que tem propriedade privada, mas nos deram títulos que são imprescritivos, imbargáveis, inalienáveis e esses títulos assim não servem de garantia nos bancos para que nos emprestem capital. Isso é uma dificuldade. Então esse

capítulo não se pode arodar o capítulo 5 que é sobre a exploração de minérios e não se pode arodar o capítulo 7 que plantea um modelo de desenvolvimento distinto que nós temos, ou seja o modelo de etnodesenvolvimento. Então, esses capítulos que comprometem recursos não se podem desajodiar.

A questão do acesso, manejo e em última instância quem detém os recursos minerais nos territórios perpassa o modelo de desenvolvimento em disputa. Nos territórios avançam megaprojetos da iniciativa privada que tem profundos interesses nesses recursos, como minério e madeira, por exemplo. Os planos de desenvolvimento favorecem atores externos na exploração dos recursos naturais. Já as comunidades são encarregadas da preservação ambiental, acarretando mais um entrave ao exercício da vida plena das comunidades. Na convergência de interesses os territórios configuram-se como pontos chaves para projetos de desenvolvimento e logicamente para as comunidades. Nessa confluência de interesses as comunidades vivenciam os processos de titulação dos seus territórios, bem como tensões e conflitos.

5.2 Vivenciando Planos e Políticas: o território titulado

Em 2003, durante o governo Uribe, foi anunciada a meta de titulação de 5.600.000 hectares de terras no pacífico colombiano. Além disso, houve também a adoção de um programa de compra de terras pelo governo em áreas urbanas ou rurais, a fim de dar conta de situações em que a titulação coletiva fosse, por exemplo, fora dessa região. No Brasil, também a titulação de terras era fator de grande expectativa no primeiro ano do governo Lula. Em 2003, o hoje, sob ameaça de anulação, decreto 4887 tornou-se um marco no processo de garantia de direitos legais de territorialidade quilombola ao estabelecer as diretrizes administrativas para a titulação. Nos anos que se seguiram podemos analisar como Brasil e Colômbia agiram em relação a titulação dos territórios das comunidades negras.

Quadro 3 Titulação de Territórios

Países	Título	Nº de Comunidades Negras	Nº de Famílias	Área (ha)	Período
Brasil	123	192	11.977	988.371,7824	1995-2012
Colômbia	160	-----	51.679	4.611.962,0447	1996-2003

OB SERVAÇÃO: Entre 2010-2012 foram titulados mais 186.934 hectares na Colômbia atingindo 6.098 famílias.

Fonte 3 INCRA/INCODER.

Os dados acima refletem numericamente os processos de titulação ocorridos em quase duas décadas de lutas das comunidades negras, brasileiras e colombianas, pela garantia de direitos territoriais. Um primeiro olhar lançado sobre a quantidade de títulos emitidos pode não considerar significativa a diferença de 37 títulos emitidos entre Brasil e Colômbia.

Porém, há de se levar em conta que o processo de titulação colombiano começa um ano após o brasileiro e em período menor de tempo titula uma área quase cinco vezes maior, então há questões a serem buscadas que expliquem isso. Essa busca nos leva a análise de Cáceres (2009) sobre as similitudes e diferenças entre os processos de titulação entre os dois países.

Quadro 4 Brasil e Colômbia: similitudes e diferenças nos processos de titulação.

SIMILITUDES	DIFERENÇAS
Brasil e Colômbia partem de reformas constitucionais para estabelecer políticas de reconhecimento de direitos culturais e territoriais;	Brasil: terras não totalmente disponíveis para a titulação podem requerer desapropriação. Na Colômbia as terras são públicas ou já ocupadas pelas comunidades
Enquadramento jurídico dos direitos das comunidades na transitoriedade de artigos constitucionais	No Brasil o referente para definição de quilombo é histórico; Na Colômbia é geográfico

Interesses econômicos e políticos nos territórios capitaneados pelo agronegócio e megaprojetos de desenvolvimento.	Na Colômbia para dar início ao processo de titulação, basta o autorreconhecimento como comunidade negra. No Brasil é necessário a elaboração de relatório antropológico e histórico.
Estado e iniciativa privada formam alianças em projetos de desenvolvimento que afetam os territórios negros.	Colômbia: atingiu a meta de titulação; Brasil há defasagem entre a emissão de títulos e abertura de novos processos no INCRA.
Desrespeito à Consulta prévia como canal consultivo e deliberativo sobre projetos/empreendimentos que impactam os territórios.	Colômbia: Corpo legislativo estável. No Brasil, permanece a instabilidade, como se verifica através da ADIN contra o decreto 4887.
Atos de violência diversos contra as comunidades negras.	-----

Fonte 4 Elaboração da autora.

A análise das similitudes e diferenças joga luzes sobre os fatores de convergência e também de disparidades entre as políticas de titulação em curso. Assim, se percebe que no âmbito das similitudes estão presentes os primeiros passos de construção da política, tendo como ponto comum, através das reformas constitucionais, tentativas de reconfiguração das relações Estado - sociedade. Essa reconfiguração parte da inclusão da alteridade no código legal, ou seja, é nesse momento que abrem-se os caminhos para a discussão das políticas de reconhecimento ou dito de outra forma, as ações afirmativas.

Em decorrência disso, negros e indígenas, ignorados na construção dos pactos sociais que moldaram as sociedades nacionais, passam a figurar na agenda política como novos sujeitos de direitos. No entanto, figuram nas margens, nos interstícios de uma legalidade transitória. Os artigos constitucionais (art. 68 e 55) em que estão inseridos seus direitos são instrumentos que necessitam de um corpo jurídico posterior que os legitime. Na abertura desse flanco torna-se mais acirrada (e necessária) a mobilização política das comunidades para garantir seus direitos na mesma medida em que crescem os interesses contrários aos mesmos.

Ainda tratando das similitudes, esses interesses transparecem na contradição existente entre um Estado que deve promover e garantir direitos, mas que se torna violador ao formar alianças com a iniciativa privada na implementação de grandes obras (hidrelétricas, ferrovias, portos, etc) que impactam direta ou indiretamente territórios negros. Isso é agravado por dois eventos: o descumprimento da consulta prévia e a violência perpetrada por agentes externos (fazendeiros, grileiros, força pública, etc). Aqui cabe dizer que a violência não encontra paralelo naquilo que ocorre no Brasil, pois o caso colombiano possui um outro paradigma: o conflito armado (FARCS, paramilitares, exército) que se constitui em um fenômeno de larga escala, recorrência e duração. Até porque há uma consequência, ainda não observável na mesma medida, que é o desplazamiento, entendido como o deslocamento forçado de pessoas e/ou grupos de territórios sob conflito.

No terreno das diferenças se estabelece uma encruzilhada no jogo das definições sobre quem é o sujeito da titulação e quais são as terras a serem tituladas. Enquanto na Colômbia a delimitação para ambos é primordialmente geográfica: são as comunidades negras do pacífico colombiano. Essa região, esses sujeitos são pensados como intrínsecos um ao outro. Isso não deixa de ter uma noção histórica vinculada às zonas de trabalho escravo e localização de palenques, algo que guarda similaridades com a experiência brasileira.

O referencial é histórico, vinculado ao sujeito escravizado do período colonial, que em situação de fuga recria condições de vida estável em algum lugar ermo, isolado e único. Nessa leitura, os quilombos são inicialmente pensados numa lógica territorial de distanciamento da sociedade local e como lócus de preservação cultural e ambiental.

Para fins da titulação o que isso acarreta é a conformação ou não de um campo de debate intragoverno - não me refiro ao debate teórico e político - sobre quem são os sujeitos alvos da titulação. Sendo assim, não há maiores questionamentos na Colômbia, porém no Brasil sabemos que isso se torna um debate que perpassa vários campos e, por vezes, é acionado na tentativa de desconstrução da legitimidade do pleito quilombola. Em relação aos territórios, a diferença entre uma região previamente definida e uma visão que abarca o território nacional como um todo, incluindo terras devolutas, sobrepostas à territórios indígenas ou reservas ambientais, complexifica os trâmites administrativos, em termos por exemplo, das desapropriações a serem feitas e que encarecem e tornam ainda mais moroso o processo final.

Obviamente, que não se está culpabilizando as comunidades por existirem em diferentes configurações territoriais ou promovendo uma idéia de demarcação somente em modelos ideais, mas demonstrando apenas um fator do processo de titulação.

Os referentes históricos e geográficos ajudam a entender um outro aspecto do processo de titulação: o autorreconhecimento. No Brasil, o autorreconhecimento da comunidade é suficiente para que a Fundação Palmares emita uma certidão, um documento que oficializa a existência da mesma. No entanto, para o processo de identificação, demarcação e titulação junto ao INCRA a certidão da Palmares precisa vir acompanhada da realização de um estudo antropológico.

A necessidade do estudo já foi questionada pelas comunidades quilombolas e por organizações do movimento negro, já que significa um adendo inexistente na convenção 169 da OIT - Organização Internacional do trabalho que dispõe sobre o reconhecimento de direitos territoriais de povos tradicionais. Além disso, isso implica em mais uma etapa a cumprir no andamento processual e que esbarra em algumas dificuldades, por exemplo: o corpo técnico do INCRA não contava com antropólogos até bem pouco tempo e, ainda hoje o número é insuficiente para dar conta da dinâmica de processos abertos no país. Abaixo, uma amostra da demanda atual de processos

Quadro 5 Demandas de Processo por Titulação/Brasil.

BRASIL	REGIÃO	PROCESSOS ABERTOS
1	Norte	104
2	Nordeste	611
3	Centro-Oeste	112
4	Sudeste	214
5	Sul	126
TOTAL		1.167

Fonte 5 INCRA/DFQ FEV/2012.

Recuperando minha trajetória profissional, algumas vezes foi possível acompanhar esses questionamentos, os quais surgiam principalmente nos momentos de tensão ocasionados pela percepção do tempo de demora até a titulação e de todas as etapas do RTID. A antropóloga Eliane Cantarino O'dwier argumenta que o papel e a importância do relatório antropológico residem na tradução que este faz das características e sentidos da demanda do grupo, tornando-as inteligíveis para o Estado e demais interlocutores durante o processo de definição de direitos.

Além desses fatores de ordem prática, cabe lembrar que desde o início das discussões sobre quilombos no país, setores conservadores da sociedade brasileira tentaram e ainda hoje tentam, encapsular as comunidades quilombolas no âmbito cultural, como "reminiscências" e/ou patrimônio material e imaterial. Dessa forma restringem e opõem resistências à visão de sujeitos históricos e políticos que demandam direitos para além dessa esfera. Essa interpretação remete a debates já empreendidos por intelectuais como Lélia Gonzales, Abdias do Nascimento e Muniz Sodré sobre o lugar social do negro no Brasil.

O autorreconhecimento das comunidades negras colombianas não necessita de um estudo técnico para sua validação junto ao INCODER pois entende-se essa prerrogativa como alinhada ao referente geográfico usado para definir os sujeitos de direitos, já que ser oriundo da região do pacífico equivale à caracterização histórica e cultural prevista pelo Estado.

Assim, não há lacunas de entendimento da categoria "comunidade negra" para as ações legais. Por outro lado, expõe outro tipo de encapsulamento dos sujeitos, dessa vez territorial, pois as comunidades negras do restante do país não encontram o mesmo suporte que as legítimas nos seus pleitos de reconhecimento. Um reflexo disso surge nos processos de titulação abertos no INCODER, os quais não fazem referência a outras regiões fora do pacífico colombiano. Além disso, mantém um patamar numérico menor que o Brasil como se pode avaliar pelo quadro abaixo:

Quadro 6 Titulação de Comunidades Negras/Colômbia.

COLÔMBIA	REGIONAL	HECTÁRES	No. SOLICITUDES	FAMILIAS
1	Antioquia	9.150	3	190
2	Chocó	177.047	5	6.993
3	Cauca	100.000	1	3.800
4	Valle del Cauca	77.600	10	2.027
5	Nariño	90.355	8	1.306
TOTAL		454.152	27	14.316

Fonte 6 INCODER OUT/2010

Por fim, um último aspecto refere-se ao aporte legal construído em ambos os países e que vem a sustentar a política de titulação. Voltando à Cáceres (2009) a autora sustenta que a formação de um corpo de leis estável favorece é um fator a ser considerado na avaliação do percurso da política pública. Sem dúvida, ao contrastar com as ameaças de suspensão ao decreto 4887/03 percebe-se que as tentativas de fragilização dos direitos quilombolas passam pela via legal. Na Colômbia as comunidades negras tem feito uso de ações de inconstitucionalidade, similares à ADIN impetrada contra o decreto 4887/03, para fazer valer seus direitos. Esse movimento contrário ao que se dá no Brasil, tem surtido efeitos positivos em alguns casos. Isso ocorre quando elas recorrem ao judiciário em ações que procuram evidenciar falhas, omissões ou prejuízos aos seus direitos causados pelo Estado ou outros agentes.

Entre fatores que denotam diferenças e similaridades chega-se à conclusão de que a titulação está ocorrendo com maior celeridade e abrangência no caso colombiano. Apesar disso, há uma dimensão a ser explorada que pode nos oferecer maiores certezas quanto a isso: os conflitos que se instaura ainda na fase da titulação e por vezes se sobrepõem a ela.

5.2.1 Vivenciando Planos e Políticas: o território violado

Até que ponto a titulação do território oferece garantias de direitos às comunidades? A resposta se torna cada vez mais urgente à medida que estudos e monitoramentos de territórios titulados ou em processo de titulação indicam violações de direitos. No Brasil instituições não governamentais⁴⁵ e núcleos de pesquisa acadêmicos vêm realizando abordagens multidisciplinares nesse foco. Esse é o caso do NCSA- Núcleo de Cultura e Sociedades Amazônico ligado à UFAM/Universidade do Estado do Amazonas. Lembrando que a região compõe o eixo Amazonas do projeto de integração e desenvolvimento da UNASUL, portanto as pesquisas do NCSA podem oferecer um olhar atento sobre a problemática do desenvolvimento e territorialidade local.

Na Colômbia o Observatório de Territórios Étnicos vinculado ao Departamento de Desenvolvimento Rural e Regional da Universidade Javeriana vem produzindo intenso acompanhamento crítico sobre as regiões do Caribe, Pacífico e Vales Interandinos colombianos. Atuando desde 2009 em interlocução com as comunidades negras, através dos conselhos comunitários, o observatório combina uma atuação de pesquisa engajada com a defesa dos territórios. O Observatório faz uso da cartografia institucional como instrumento de construção de dados sobre os territórios para fins de políticas públicas quanto de uma cartografia comunitária voltada para o conhecimento construído com as comunidades impactadas conflito armado, expansão de projetos agroindustriais e mineração.

⁴⁵ São exemplos o Observatório Quilombola Koinonia (RJ) e Comissão Pró-Índio de São Paulo.

A construção desse conhecimento ocorre com as próprias comunidades produzindo em mapas com elementos de autodefinição e identidade coletiva. Essa metodologia também orienta o Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia - PNCSA, que similar ao Observatório colombiano desenvolve atividades em parceria com membros das comunidades locais e movimentos sociais, objetivando o reforço dos direitos territoriais de povos e comunidades. Essa cartografia social ou comunitária, conforme é denominada nos projetos, tem sido um elo comum entre pesquisadores e comunidades negras do Brasil e Colômbia.

Nessa perspectiva, as vivências das comunidades negras traduzidas nos mapas por elas produzidos possuem uma autoria que ajuda na mobilização social, afirmação identitária e autonomia no manejo de seu próprio território. Seguindo essa linha de raciocínio, se explorará o *entrelazamiento* da análise crítica evidenciada pela produção dos núcleos de pesquisa citados para tratar dos conflitos e interesses vivenciados pelas comunidades em seus territórios. A começar pelo NCSA, coordenado pelo antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida, o qual vem desde 2004 desenvolvendo projeto sobre processos de territorialização, conflitos e movimentos sociais na Amazônia. Em 2009 esse projeto originou um levantamento de dados nacional sobre conflitos territoriais envolvendo 45 comunidades quilombolas em que foram identificadas 55 ocorrências; 25 atos de violência em geral e 02 casos relacionados ao acesso a recursos hídricos.

O levantamento do quadro situacional dessas quarenta e cinco comunidades que vivenciaram situações de conflito possibilita perceber quem são os agentes sociais e o foco de seus interesses que perpassam os territórios. Temos assim os conflitos causados pela expansão dos agronegócios; Projetos de bases militares (Alcântara, Marambaia, Forte Príncipe da Beira); Barragens nos rios Madeira e Tocantins em Santana do Mundaú - AL; Empresas mineradoras (Jambuaçu); Petrolíferas (Rosário); Empreendimentos turísticos e resorts (Sibaúma); Indústrias de papel e celulose (Linhação, São Cristóvão, São Domingos e demais comunidades de Sapé do Norte-ES, Nova Viçosa-BA) e a Aropecuárias (Parateca - BA, Estiva dos Mafra-MA, Serrano-MA).

Além desses fenômenos socioeconômicos ocorrem também aqueles de cunho ambiental representados pela sobreposição de terras das comunidades quilombolas com unidades de conservação como Parques Nacionais, Florestas Nacionais, Reservas Biológicas, Estações Ecológicas e Parques Estaduais (Tambor - AM, Curiaú - AP, Rio Trombetas - PA, São Roque - SC). Um dado a acrescentar é que os estados do Maranhão, Bahia e Minas Gerais concentram respectivamente o maior número de casos de violências contra comunidades quilombolas. Recentemente, foi realizado outro levantamento, dessa vez em relação aos obstáculos à titulação definitiva das comunidades quilombolas e mapeamento das diferentes pressões contrárias ao cumprimento dos dispositivos constitucionais.

Os levantamentos de dados feitos até o presente, corroboram um mesmo quadro situacional que vem se agravando: referimos-nos aos efeitos nocivos que as obras do PAC trazem para os territórios quilombolas no Amazonas, Rondônia e Mato Grosso. Essas obras visam aproveitar o potencial energético e aquífero dos rios da região para a construção de hidrovias, hidrelétricas e barragens. Um caso típico são os territórios quilombolas ao longo do Rio Madeira, os quais poderão ter suas terras alagadas. Por isso, comunidades estão arriscadas a perder suas casas e áreas de cultivos, além do impacto ambiental que será inevitável.

O caso das comunidades do Rio Madeira reflete os obstáculos e pressões vivenciadas pelas comunidades. Em perspectiva mais ampla, o antropólogo Alfredo Wagner, avalia as pressões e obstáculos vivenciados pelas comunidades na luta por seus territórios. Abaixo, reproduzimos a avaliação detalhada sobre o tema feita pelo pesquisador, sendo que expomos no formato de um pequeno texto para melhor expor em detalhes:

As explicações gerais desta pressão sobre terras tradicionalmente ocupadas concernem principalmente à expansão dos agronegócios. A primeira constatação decorrente é que a elevação geral dos preços das commodities agrícolas e minerais, propiciando um ritmo forte de crescimento dos agronegócios, tem resultado num aumento da demanda por terras. Tal demanda ocorre tanto para fins de extração de minério de ferro, bauxita, caulim e ouro, quanto para a implementação de grandes plantações homogêneas com fins industriais (eucalipto, pinus, cana-de-açúcar, soja, algodão, mamona, dendê) e para agropecuárias com expansão de pastagens artificiais, que implicam em desmatamentos, ou ainda para usinas de ferro-gusa e carvoarias. Uma outra constatação diz respeito à intensificação das chamadas “obras de infraestrutura” ou grandes projetos governamentais, tais como: rodovias, hidrovias, barragens, portos e aeroportos; bem como iniciativas ligadas à política de segurança,

como no caso das bases militares, ou à política ambiental, como no caso de implantação de unidades de conservação ambiental de proteção integral. A terceira constatação é mais específica, e refere-se ao direcionamento de interesses empresariais para terras que estão com sua cobertura vegetal relativamente preservada, compondo estoques de carbono, e ao mesmo tempo encontram-se sobre o controle de comunidades, cujos princípios de gestão dos recursos naturais privilegiam a preservação e não permitem que sejam dispostas a transações mercantis. Os artifícios utilizados pelas estratégias empresariais implicam em tentativas de incorporar tais extensões ao mercado de terras e, em decorrência, às bolsas de valores que negociam créditos de carbono. Isto concorre para explicar o elevado percentual de terras tradicionalmente ocupadas diretamente referidas a situações de tensão social e conflito que, como já foi dito, perfazem pouco menos de um terço do total geral de ocorrências registradas em 2009. (A.W.B.A., 2010, p.320).

As constatações do pesquisador brasileiro que apontam para um encadeamento dos fenômenos do agronegócio, obras de infraestrutura e lógicas opostas na gestão dos recursos minerais se impondo sobre as comunidades quilombolas é compartilhada por colegas colombianos quando investigam a conjuntura regional:

[...] No lo podemos negar, en Colombia estamos en medio de un conflicto territorial de grandes proporciones, atizado por el creciente aumento de los megaproyectos minero-energéticos, agroindustriales y de infraestructura. Lo que está en juego no es cualquier cosa, se trata de un elemento fundamental de la democracia social y cultural: el derecho de las comunidades y de los diversos colectivos a desarrollar en sus territorios su propio modelo de vida. (Editorial Observatório Etnoterritorios).

Esto no significa de ninguna forma que las comunidades negras del Pacífico que han obtenido del Estado el título colectivo de propiedad sobre sus territorios ancestrales, tengan una plena garantía de sus derechos territoriales. Las amenazas que ponen en riesgo la realización integral de estos derechos, van mucho más allá de la titulación colectiva de las tierras. Procesos como el aumento de la explotación minera, el interés que tiene el modelo agroindustrial sobre las tierras de los campesinos negros y el incremento de la explotación forestal a gran escala, que se dan en un contexto del

conflicto armado y sus respectivas lógicas de desplazamiento, confinamiento y dominio territorial, generan un escenario de amenaza permanente para que las comunidades negras de todo el país puedan hacer un ejercicio libre de su derecho fundamental al territorio. (Cáceres, 2009, p.23)

As análises acima tornam evidente que a conjuntura de violação dos direitos territoriais *entrelaza* as comunidades negras no Brasil e Colômbia, mas não é somente isso. As comunidades estão construindo formas de resistência e defesa de seus territórios por meio da mobilização política; alianças com apoiadores; ampliação da visibilidade de suas lutas por meio de mídias alternativas; interlocução jurídica e instrumentalização de leis e acordos internacionais.

Um bom exemplo dessa dinâmica vem de dois eventos recentes ocorridos no Brasil e na Colômbia. Em maio do corrente ano, aconteceu, na cidade Bogotá, o *Encuentro Nacional de Caonsejos Comunitarios y Organizaciones Etnicas de Comunidades Afros em Colombia*. No mês seguinte, quilombolas de todo o país reuniram-se na Cúpula dos Povos no Rio de Janeiro, durante a Conferência Rio+20. Analisando o teor dos documentos produzidos em ambos os encontros percebem-se os pontos comuns da problemática territorial que os envolve, além das estratégias de contramovimento. Destaco a seguir, trechos documentais⁴⁶ que denotam o acima exposto:

⁴⁶ Os referidos documentos na íntegra estão disponíveis em: <http://www.revistareciclarja.com/news/documento-da-frente-nacional-dos-territorios-quilombolas-na-cupula-dos-povos1/>
http://www.participacionbogota.gov.co/index.php?option=com_content&view=article&id=3023:declaracion-final-del-encuentro-nacional-de-consejos-comunitarios-y-organizaciones-etnicas-de-comunidades-afros-en-colombia&catid=254:et-afros

➤ RECONHECIMENTO DE VIOLAÇÕES DE DIREITOS

Que la persecución y represión obedecen a intereses de poderosos sectores económicos de empresas multinacionales (turísticas, extractivas, de agro-negocio), que ven la posibilidad de expandirse a costa de la destrucción de nuestra cultura. Esta nueva colonización niega los requisitos de la consulta previa, libre e informada y el consentimiento que, como comunidades étnicas, nos es reconocido por el OIT 169 vigente en Colombia;

Considerando, a completa ausência do estado (executivo, legislativo e judiciário) na defesa do direito das populações empobrecidas rurais e urbanas e pesada atuação do estado na defesa e estruturação do grande capital, seja por meio de formas, cada vez mais recorrentes, de incentivo e gerenciamento dos grandes investimentos em: agrocombustíveis; mineração; utilização comercial da água; matriz energética; monocultivos e novo código florestal; infraestrutura a serviço prioritário do grande capital em todas as suas formas;

➤ POSICIONAMENTO

Declarar que estaremos poniendo a consideración del Gobierno y del país, un Protocolo de Consulta Previa, libre e informada y consentimiento, a toda medida legislativa y administrativa, como los títulos mineros, las decisiones sobre aprobación de informes de impacto ambiental, cuotas de acceso a la educación superior, medidas de reparación, verdad y justicia a víctimas de graves violaciones de derechos humanos, entre otras.

Luta contra os retrocessos do Sistema Ambiental no país, sobretudo o debate sobre o Código Ambiental, a Questão das Mineradoras no país e dos mega empreendimentos como as Usinas Nucleares e de Belo Monte, todos estabelecendo conflitos diretos com os Territórios indígenas, quilombolas e demais Povos e Comunidades Tradicionais causando risco e afetando a vida destas Populações e da População como um todo;

O conteúdo desses documentos deve ser pensado para além de discursos coletivos elaborados para um dado momento. São reflexos do elo comum do pertencimento a um território pleno de significados e as lutas contemporâneas das populações negras. A fim de deixar isso mais evidente, bem como concluir o ciclo desse trabalho a seguir apresento a parte final da etnografia resultante do encontro com os sujeitos que a inspiraram.

CAPITULO 6

HISTÓRIAS DE VIDA E HORIZONTES POSSÍVEIS

No primeiro encontro que ocorreu com Carlos Rua, uma frase de teor inspirador não só ficou registrada em áudio na entrevista como também na memória afetiva daquele encontro:

Este es un bueno momento para mi. Realmente me siento muy alegre, muy contento de saber que estas aqui en mi país, en Medellin. Este es un lugar maraviloso entre a violencia , los amores por la tierra y la cultura. Es una muy buena oportunidad para compartir las historias de vida, los horizontes posibles y las acciones comunes que podamos emprender.

A expressão “compartir las historias de vida, los horizontes posibles” me parece a melhor tradução do rumo etnográfico seguido. Os sujeitos que encontrei na dinâmica de processos territoriais, seja atuando na formulação de uma política pública e/ou vivenciando os efeitos desta, partilharam histórias de vida como sujeitos frutos de processos coletivos e detentores de derechos umbilicales. Os seus *horizontes posibles* soaram como a metáfora da resistência e luta política.

É sob esse ponto de vista que esse capítulo se constrói: no entrelazamiento de histórias de vida e horizontes *posibles* de quem vive e luta por seus territórios, mesmo que já não viva mais nele, que agora seja um *desplazado*. O desplazamiento surge aqui como a forma mais perversa de perda do território, pois há uma ruptura com laços primordiais da vida comunitária, ainda que os sentimentos de pertencimento não se percam abruptamente.

Trazer esse tema no contexto Brasil/ Colômbia é apontar para algo que já é uma dura realidade no cenário colombiano e, que aqui paira como uma ameaça que desponta no horizonte de algumas comunidades quilombolas. Isso transparece no levantamento sobre comunidades quilombolas em situação de conflito, apresentado no capítulo anterior, há indicativos de “ameaças de deslocamento compulsório”. Nessa situação estão as comunidades de Quilombo do Tambor (AM); Água Santa (MG); Ferrugem/Serra do Sapo (MG); Santo Antonio do

Guaporé (RO) e as doze Comunidades Quilombolas do Rio Trombetas (PA).

Há outras dezenas de comunidades para as quais não está sendo usada a terminologia do deslocamento, mas de “despejo”, “pressão para desocupação da área”, “ameaça de expulsão” e “expulsão e coerção”. Nós podemos entender essas situações como intermediárias ao processo de deslocamento, pois implicam em saídas forçadas dos territórios. Sendo assim, estamos diante de um fenômeno real e com possibilidades de ampliação de magnitude. Cabe ainda dizer que tanto para os casos de deslocamento compulsório quanto para os demais, os agentes causadores são os mesmos: órgãos ambientais do governo; empresas de mineração; exército e fazendeiros.

Na Colômbia a “causa oficial” do desplazamiento é o conflito armado em que guerrilheiros e paramilitares na disputa pelo controle territorial, afetam drasticamente a vida das comunidades. Nessa explicação as comunidades são vitimadas, casualmente, em confrontos entre os grupos. Omite-se a participação do exército em atos de violência contra “suspeitos” de pertencerem a um ou outro grupo; ou ainda, as ações de fumigação contra o narcotráfico, mas que destroem os cultivos das comunidades e afetam a saúde de pessoas e animais.

Nas entrevistas realizadas com membros de comunidades negras colombianas e ativistas de direitos humanos, a causa oficial foi desmistificada por eles. Aquilo que aparece como verdadeiro motivo para o desplazamiento é o interesse em explorar os territórios para fins de megaprojetos de infraestrutura e do agronegócio, principalmente o cultivo de palma africana para fabricação de biocombustível, algo que já desponta no Brasil. Nessa leitura Estado e empreendedores fazem alianças com vistas ao mesmo interesse: explorar grandes territórios ricos em biodiversidade.

Nesse sentido, essa lógica exploratória não é algo restrito aos territórios colombianos, mas que pode estar presente, na confluência de interesses ambientais, empresariais e da alegada segurança nacional nos casos de deslocamento compulsório brasileiros. Para trazer elementos que nos ajudem a pensar sobre isso vamos abordar o tema do desplazamiento e em seguida, os depoimentos de entrevistados com suas histórias de vida e horizontes possíveis.

6.1 Desplazamiento

Em 1995 o Estado colombiano reconheceu pela primeira vez o *desplazamiento* como um fenômeno importante e com graves consequências sociais. A face visível do fenômeno eram as populações, naquele momento estimado em 600.000 pessoas, que migravam forçosamente para centros urbanos em condições de vulnerabilidade social. A causa oficial e, também a face visível disso, eram as constantes violações de direitos humanitários a que eram submetidas pelos atores do conflito armado até culminar na expulsão territorial. Esse reconhecimento veio através do Programa Nacional de Atenção Integral a População Desplazada por Violência, um documento elaborado pelo *Consejo Nacional de Política Económica y Social* e que se propunha a garantir três pontos:

- O retorno voluntário ou o reassentamento dos desplazados;
- Gerar condições de sustentabilidade mínimas para a reincorporação social e econômica;
- Desenvolvimento integral das zonas de expulsão e recepção de populações desplazadas.
-

A linha de atuação do Programa eram as ações de prevenção, proteção, atenção humanitária e acesso aos programas sociais do governo. Naquele momento, a política não fazia um recorte etnicorracial para o público alvo, mas apenas de gênero e geração, pois as mulheres e jovens eram 58,2% da população desplazada e, portanto público prioritário. Onze anos se passaram até que em 2004, a Corte Constitucional – instância máxima do poder judiciário encarregado das demandas constitucionais – avaliou a política como deficitária, pois as violações de direitos humanos ainda eram uma constante; bem como excludente, por não contemplar o recorte etnicorracial no seu desenho e aplicação, o que acarretava na ausência de foco na população afrocolombiana e indígena.

Assim, o enfoque diferencial que incluía as perdas culturais e territoriais dessas populações passou a compor uma linha de atuação focada no tripé: território-violência-desplazamiento, conforme Garavito et al (2009) nos sugere pensar na sua análise sobre a resposta estatal as suas próprias falhas estruturais. A Corte Constitucional continuou a se pronunciar nos anos seguintes sobre o cumprimento das obrigações do estado colombiano, sobretudo, em relação ao que denominou como “direito especial ao território”: proteção aos

territórios ancestrais, às formas coletivas de propriedade, às práticas de produção e organização interna.

A atenção à problemática territorial levou o Estado à produção de informações e diagnósticos sociais sobre a população desplazada que incluísse a variável etnicorracial. Assim, duas medidas foram tomadas: Para começar, a criação da “Rede Nacional de Informação para Atenção à População Desplazada” com o objetivo de identificar e diagnosticar situações que obrigam ao desplazamiento, além de fazer o perfil da população atingida. Esse perfil é feito via o RUPD – Registro Único de População Desplazada. Os dados obtidos alimentam o SIPOD – Sistema de Informação de População Desplazada, que por sua vez constitui a base de dados do SNAIPD – Sistema Nacional de Atención Integral a la Población Desplazada.

Assim, em 2008 sabia-se que 35,6% dos *desplazados* eram afrocolombianos e destes 19,9% eram mulheres. No entanto não era possível saber, por exemplo, a proporção de afrocolombianos *desplazados* dentro de um mesmo município ou aqueles que mudaram de município por conta da *desplazamiento*. Essas e outras limitações ocorreram por falhas no sistema, tais como, subregistro de pessoas, inadequações de formulários aplicados e restrição temporal para registro como *desplazado*. Para os autores de “El Desplazamiento Afro”, essas falhas podem ter comprometido o acesso aos serviços governamentais de ajuda pela população afrocolombiana. Em linhas gerais, significava o agravamento da vulnerabilidade social pela situação de abandono, empobrecimento, ruptura de laços familiares e deterioração na saúde e alimentação.

Essa vulnerabilidade tem inicio e causa principal nos territórios, objetos de amplo interesse econômico não só dos grupos armados, mas de grupos empresariais multinacionais e do próprio governo. Para desocupar os territórios, os grupos armados ameaçam a vida e integridade física dos seus habitantes. Só as ameaças foram responsáveis por 42,8% dos casos de *desplazamiento* entre os afrocolombianos. No caso das mulheres, as ameaças se concretizam em violência sexual em 20% dos casos. Outro agravante resulta da atuação negativa do próprio Estado que, através de megaprojetos de desenvolvimento regional (hidrelétricas, rodovias, fumigação aérea de cultivos ilícitos, etc) alia-se aos interesses privados econômicos na exploração de recursos naturais, outro fator de *desplazamiento*.

Esse quadro situacional de violência e *desplazamiento* poderia ser alterado, se a política de titulação dos territórios coletivos das comunidades negras, também contemplasse garantias

de vida digna e segura frente às ameaças sofridas pelos afrocolombianos. As deficiências da política são sentidas na região do pacífico colombiano, área de maior concentração de comunidades negras, apesar de ter sido declarada como ecossistema de interesse nacional. O paradoxo entre a titulação e o *desplazamiento* pode ser mais bem observado nas tabelas comparativas entre os dois fenômenos:

Quadro 7: População Afrocolombiana em Títulos de Territórios Coletivos de Comunidades Negras (TCNN)

Departamentos	Nº de Títulos	Hectares	Pessoas
Antioquia	12	240.777.3786	11.885
Cauca	17	574.614.9500	34.589
Choco	57	2.966.821,4736	166.275
Narino	40	1.047.729,1956	97.222
Valle de Cauca	31	345.457,7655	31.444
Total	157	8.158.283.294	341.415

Fonte 7 Instituto Colombiano de Desarrollo Rural, INCODER, 2007

Quadro 8: Pessoas desplazadas (números absolutos) nos departamentos que compõem o pacífico colombiano

Departamentos	Desplazados Nº Geral	Desplazados Negros/Afrocolombia nos	Desplazados N/R*
Antioquia	552402	21927	330458
Cauca	130021	8880	79156
Chocó	187787	28540	51593
Narino	146201	35258	24711
Valle de Cauca	137718	32752	58343
Total	1.154.129	127.357	544.261
Total Nacional	3.303.979		

Fonte 8: SIPOD, Dezembro de 2009

*N/R: Não Respondeu-Não Declarou pertencimento étnico.

Na análise dos dados duas variáveis chamam a atenção: inicialmente, a diferença entre o número total de pessoas beneficiadas pela titulação territorial (341.415) e o total de *desplazados* (1.154.129) na mesma região. Ainda que, ocorra um período de dois anos entre os levantamentos do INCODER (2007) e do SIPOD (2009), é bem possível que o quadro geral não tenha se alterado significativamente. Isso levanta a hipótese de que o *desplazamiento* está se sobrepondo à titulação e, afetando desproporcionalmente as populações.

Tal hipótese é reforçada pela mobilização política das comunidades e organizações negras em prol do decreto 4635/ 201, a *Ley de Victimias*. Essa lei prevê a restituição de terras para as vítimas de violência pertencentes às comunidades negras, raizales e palenqueras. A aplicação e eficácia da lei têm sido amplamente discutidas. Isso porque a previsão inicial do governo é restituir 2 milhões de hectares, porém se estima em 6,6 milhões de hectares as terras perdidas em razão de atos de violência e, isso sem incluir os territórios negros e indígenas nessa estimativa, o que significa ser uma quantidade de terras ainda maior.

Outro ponto de desacordo é que não basta a restituição da terra, mas que sejam dadas condições de regresso. Isto porque há terras que foram deterioradas, sofreram danos ambientais devido à exploração de terceiros. Além disso, se busca garantias que não haverá novas expulsões dos territórios, bem como a participação autônoma das populações afetadas no processo de restituição territorial.

As controvérsias, tensões e expectativas que envolvem a restituição de terras foram documentadas pelo Observatório de Territórios Étnicos na entrevista realizada com Virgelina Chará, afrocolombiana, coordenadora da Asomujer y Trabajo, organização que trabalha com vítimas de *desplazamiento*⁴⁷. Abaixo, reproduzo trechos do seu depoimento que pelo seu teor nos dão uma percepção ampliada dessa questão para as comunidades negras:

[...] En medio de la actual ruptura del tejido social de nuestras comunidades, hoy nos hablan de la restitución de tierras. Cuando los terratenientes y los generadores de este conflicto empezaron a decir algunas verdades, fueron extraditados por la anterior presidencia, y el presidente actual hizo parte de ese gobierno y de esa extradición. En ese tiempo no se permitió a los victimarios decir que había pasado con los territorios y las difuntas víctimas.

⁴⁷ Depoimento disponível na íntegra em: <http://www.etnoterritorios.org/documentacion.shtml?apc=c1-2---&x=645>

[...].Yo soy una víctima del modelo de desarrollo desde 1980, porque mi primer desplazamiento tuvo que ver con la construcción de la represa La Salvajina, en el municipio de Suarez, departamento del Cauca. Allí, por el “desarrollo”, fuimos 6.350 personas desplazadas, 350 asesinadas y 50 desaparecidas. Padecimos la desintegración social causada por la presencia de 5000 hombres, que entraron a trabajar al municipio, y de los militares que llegaron a cuidar el pueblo. Convirtieron todo en ollas o expendios de drogas, aumentaron los abusos sexuales, y fueron asesinados los hombres que no compartían o denunciaban lo que ocurría. Entonces si no se dice la verdad, ¿Cómo se pueden restituir territorios con la misma violencia? Si en Colombia no ha parado el conflicto y tenemos más desplazados, familias comunidades enteras en situación de confinamiento. ¿Cuáles son las condiciones para hablar ahora de restitución de tierras? ¿Cuáles y dónde quedan las condiciones políticas, sociales, económicas y emocionales de las víctimas? ¿Para qué retornara estos territorios con las mismas condiciones de violencia y los mismos actores que la generaron?

[...].Nosotras no queremos que sólo nos devuelvan los bienes que nos fueron quitados, sino el territorio. Que primero devuelvan la tierra y el territorio a los Consejos Comunitarios, a las organizaciones que han resistido de todas las formas posibles; segundo, que devuelvan las propiedades de los miembros campesinos que fueron masacrados o desaparecidos y que nos digan dónde están los muertos negros. ¿Cómo se puede hablar de restitución de tierras sin bienes, y después de cambiarnos las formas culturales de siembra y producción? ¿Por qué cuando sembrábamos plátano nos pusieron a sembrar caña? ¿Será que sólo comeremos combustibles en los próximos diez años?

[...].Considero que la restitución de tierras no se puede hacer efectiva con más violencia; se tiene que dar con respeto, empleo, dignidad, y desarrollo. Procesos de desarrollo que no deben ser vistos sólo desde un escritorio, sino puestos en marcha por la comunidad y desde las víctimas: negros, indígenas, mestizos, mujeres y campesinos. Sin embargo las administraciones no nos toman en cuenta, y somos quienes con nuestra lucha estamos generando estos procesos. Ellos insisten en imponernos sus proyectos, en meternos todo el transgénico importado de otros países. Para nosotras el desarrollo es la recuperación integral: de las semillas, de lo orgánico, del medio ambiente y todo el ecosistema. Nosotras estamos hablando de la recuperación cultural de nuestra agricultura tradicional y ancestral. No tenemos por qué comprar frijol, soya, arroz, llenos de veneno, si nosotras tenemos buenas tierras. Finalmente, sólo esperamos que no nos engañen, que la tierra y el territorio que restituyan a las víctimas del conflicto no sean ácidos y volcánicos donde no caben nuestras opciones de vida.

Da fala de Virgelina se extrai a historia de vida de uma deslocada e o horizonte de luta: respeito, emprego, dignidade, y desarrollo em seus territórios. Compreende-se assim que o território é o cerne de suas vidas. Nessa linha de compreensão, apresentamos a seguir os depoimentos de pessoas em situação de desplazamiento, os quais se interligam e completam o ciclo da escrita dessa tese.

6.2 Vozes de Choco

Naquela tarde de agosto de 2009, aguardava-se ansiosa pelos desconhecidos entrevistados. Todavia, esta ansiedade se devia ao pouco conhecimento que se tinha sobre eles, bem como de sua situação como deslocados. Ana, a advogada da Comissão de Justiça e Paz colombiana, falou sobre cada participante e recomendou a entrevista dizendo que seria importante saber do que se passava com os deslocados afrocolombianos. Também ressaltou que o cuidado com a segurança deles era essencial, pois eram lideranças ameaçadas de morte e viviam clandestinamente em Bogotá.

Essa situação levou-nos a combinar a entrevista da forma mais discreta possível. Ela os levaria até o hotel onde em que estava hospedada e depois viria buscá-los. Quando chegaram, deparei com um casal de aparentemente 40 anos, de fala tranquila, mas olhares de medo. Eu já havia visto aquele tipo de olhar antes, quando fui assessora na Comissão de Direitos Humanos em Porto Alegre/RS.

As vítimas de violações, geralmente tinham aquele olhar que mesclava medo e dor. Essa lembrança me deixou inquieta e, mais alerta sobre o que poderia significar aquela entrevista para eles. Seria uma denúncia? Uma tentativa de se fazerem ouvir? O que esperavam desse contato? A fim de tranquilizá-los e estabelecer um elo maior de confiança entre nós, fui a primeira a falar. Contei-lhes a trajetória de vida acadêmica e militante, ao qual me levava a estar ali querendo ouvi-los. Ao final, o homem esboçou um sorriso e acrescentou uma frase: “y eres negra también como nosotros!”. A mulher nada disse apenas pareceu-me observar mais detidamente.

Em seguida, combinamos as condições para a entrevista, momento em que foi importante destacar como gostariam que a entrevista fosse sistematizada. A primeira coisa que pediram foi para não divulgar seus nomes e até hoje não me foram reveladas suas identidades. Depois, olhando para o equipamento de vídeo e áudio, o homem – a mulher se mantinha em silêncio – pediu para apenas gravar suas vozes, não suas imagens. Foi assim que o silêncio se fez ouvir e as vozes de Choco tornaram-se audíveis; a partir das narrativas pessoais foi possível conhecer a realidade das comunidades colombianas. Essas vozes serão identificadas pelas siglas “VFC” voz feminina de Choco e “VMC” voz masculina de Chocó a fim de personalizar a sonoridade e as experiências contadas.

➤ DESPLAZAMIENTO

VMC - *Bueno, nosotros somos de comunidades negras del litoral Pacífico, el Pacífico chocoano. Nosotros fomos desplazados en el año 1997 por una operación militar llamada Genesis . Nosotros fomos ao Panama porque el territorio se queda exactamente ao norte da Colombia, limite com o Panama para esse corredor del pacifico. Fomos desplazados nesta época, como te decía, por essa operação militar que genero muchissimas muertes, desapariciones, torturas y nos tiraram todo: casa, cultivo y fomos ao Panama um grupo de personas nos negaram asilo y posteriormente fomos repatriados ao nostro pais, à costa del pacífico, e certamente ao municipio de Baía Solano. Bueno, e estando lá inicialmente nos diziam que a operação militar era para acabar com a guerrilha. Bom, isto não tem nada a ver. O problema real não era a guerrilha, sim os territórios de comunidades negras que temos habitado ancestralmente. Por eso fomos desposados de nuestros territorios. Así entre os anos de 2000-2002 retornamos aos nossos territórios. retornamos organizada como uma organização que demos o nome de CAVIDA, la sigla. Significa comunidad. autodeterminación , vida y dignidad. Este tem sido todo o processo. A través de la Lei 97 nos organizamos y nos ponemos lutando por esse territorio.*

Na fala do entrevistado estão presentes as lembranças das causas do desplazamiento. Uma operação militar, mas que conforme ele diz tinha como verdadeira intenção não o combate ao narcotráfico e sim a expulsão territorial de populações negras e indígenas. Sobre a operação Gênesis sabemos que teve início no final de 1996, supostamente voltada ao combate contra as FARCS. Em fevereiro de 1997, a região do rio Medio- Atrato foi bombardeada atingindo os territórios de Salaquí, Cacarica e Truandó. O resultado foi um massacre com mortos e 87 desaparecidos, além de 5.000 desplazados que buscaram abrigo em outros territórios do pacífico colombiano; em cidades como Medellín e até em outros países como o Panamá.

Nesses quinze anos transcorridos, o massacre tornou-se um dos marcos de violações de direitos humanos na Colômbia. Nesse momento da história de vida deles, a volta para o território só ocorre pela via da organização política com o respaldo da Lei 387/97, decretada no mesmo ano do massacre como resposta à pressão internacional pela defesa dos direitos humanos. Nessa ocasião é criado *Plan Nacional para la Atención Integral a la Población Desplazada por la Violencia*; muito embora considerado um plano falho, se tornou o principal mecanismo para exigir garantias e proteção do Estado.

➤ O TERRITÓRIO, GUERRILHA E MEGAPROJETOS

VMC - *Esse territorio pelo que sabemos tem muchissimos projetos y megaprojetos de muy alta envergadura. Ese és o caso de la carretera Panamericana que tem enlace com el projeto ponte Panama que venia del Mexico, Panama e terminaria en Colombia na frontera. Esse es un territorio que tem sido habitado ancestralmente por los s negros y que en ano 91 cuando se reata a la nova constitucion colombiana ese gobierno, atraves de una luta dos pueblos negros nos reconezce como minoria etnica. Pero la historia va mas adelante: el problema não é guerilha, el problema es tierra y territorio. Hoy sabemos que nos querem quitar los territorios para os projetos y megaprojetos tal caso de la carretera panamericana. Esta en tema conexion eletrica, la mineria en gran escala, banana tipo exportación, cacao, platano...es un territorio de los mejores. O territorio abarca desde el oceano pacifico hasta el oceano atlantico. É só que cuando estamos hablando de onde esta marcado el projeto de la carretera panamericana, de la interconexion eletrica y otros proyectos estamos habando del gran parte do que chamamos Bajo Atrato que entre otras hay otras comunidades nesta mesma ordem como Juan Mendon, Curvarelo que lo Estado, las emplesas já tienem plantado mas de 7000 hectares de palma azeitera. Cual es lo gran tema: es que han desposado los territorios, han desposado los campesinos. Neste mesmo ano de la operación todos los campesinos han sido mui explorados en sus territorios. Igualmente las comunidades indigenas tambien tienen recuado o seran sido desposadas. Porque ja que entendemos que o problema não é guerrilha, é territorio. Por que hay una política de Estado para extrair los recursos do territorio. E por eso que ao percorrer o mapa da Colômbia nos pontos vermelhos onde a guerra está mais concentrada lá estão os grandes intereses das empresas e multinacionais. Basicamente estão localizadas as comunidades negras, indígenas y mestizas.*

Quando o entrevistado assegurou que “o problema não é guerrilha, é território” ele o faz demonstrando o que está em jogo: um grande megaprojeto que envolve treze países. No caso, trata-se de um sistema de rodovias que ligará Estados Unidos (Alaska) até Argentina (Patagônia). Pela grandeza da obra imagina-se sua importância econômica, até pelo mencionado na entrevista: *conexión en gran escala, banana tipo exportación, cacao, platano...es un territorio de los mejores.*

A isso se acrescenta a palma azeitera, matéria-prima para a produção de biocombustível. Tudo isso também demanda grandes territórios dedicados ao monocultivo. Por esses motivos, o desplazamiento de campesinos, indígenas e comunidades negras, ultrapassa o conflito armado, uma questão de segurança nacional para tornar-se uma questão de desenvolvimento nacional.

A participação do Estado torna incontestável sua parcela de responsabilidade nos atos de violência praticados contra as comunidades negras, indígenas e campesinas. O alerta que o entrevistado nos faz para a coincidência entre os pontos de conflito no mapa colombiano e a localização dos megaprojetos é mais uma prova dessa relação.

➤ AUTODETERMINAÇÃO E ORGANIZAÇÃO POLÍTICA

VMC - *A partir desse reconhecimento como minoria étnica que se chama Lei 70 ou Lei das comunidades negras. Aí nós estamos debatendo pela vida e pela morte por un territorio. Nós estamos nos organizando como uma organização com principios y como principios tenemos: verdad, libertad, justicia, solidaridad y fraternidad. Baseados nesses cinco principios nosotros como pueblo temos querido nos autodeterminar como pueblo. Nosotros vimos trabalhando com esse projeto de vida de comunidade y autodeterminação com base nos principios de libertad, justiça, solidaridad e fraternidade..... Esse é o sentir das pessoas que querem lutar pelos territórios. Também graças ao acompanhamento que temos tido da comissão [Justiça e Paz] porque há 12 anos que fomos desplazados e há doze anos que nos acompanham dia e noite. E a comunidade internacional através de agências de cooperação internacional. E nesse marco histórico nosotros conservamos um pouco da vida, porém com muitas dificuldades com perseguições de militares para hostilizar e tudo o mais... e há também o bloqueio econômico..*

VFC - *Mestiços são os negros, chilaipas y taipas. Esses são mestiços. As comunidades negras são assim como os quilombos que são só negros. E aqui temos comunidades mestiças, negras, indígenas que moramos em todo o território, porém tem suas demarcações territoriais.*

O reconhecimento como minoria étnica trazido pela Lei 70 foi apropriado pelas comunidades negras a fim de se tornar um mecanismo de luta pelo território. Além disso, embasou um processo de construção de autonomia como povo em diálogo com princípios organizativos. Esses princípios parecem ser uma clara influência da igreja católica e organizações ligadas a mesma, como a comissão de justiça e paz. Nesse sentido, lembra as comunidades eclesiais de base no Brasil entre os anos setenta e oitenta, os quais atuaram fortemente junto à organizações de trabalhadores rurais, agricultores e movimento operário. Podemos observar que isso também se estende ao suporte político que a Comissão Interclesial Justiça e Paz⁴⁸ empreendem de forma geral, junto às comunidades.

⁴⁸ A comissão se define como “ una organización de sectores de iglesias que realiza acompañamiento con presencia física permanente en comunidades campesinas, afrodescendientes, indígenas, desplazadas o regresadas a sus territorios en Antioquia, Cauca, Chocó, Meta, Valle del Cauca, Putumayo; su actividades en el ámbito

Em atuação conjunta à dimensão religiosa, deve-se destacar também o papel das agências de cooperação internacional que acabam sendo relevantes na luta política das comunidades, quando, por exemplo, furam os bloqueios impostos pelos atores armados e fornecem alimentos, remédios ou exercem pressão política sobre o governo. Outro ponto a destacar nessas falas, foi quando “VFC” traça um paralelo com os quilombos no Brasil, destacando que são negros, porém sem deixar de enfatizar que a diversidade etnicorracial compõe o pacífico colombiano. Essa foi a primeira referência à experiência brasileira, mas não foi a única conforme veremos na sequência.

➤ REGRESSO AO TERRITÓRIO

VMC - *En mi caso particular este no es el momento de volver al territorio por el peligro. Porque nosotros somos lideres y siempre nos catalogaram como terroristas en nosso próprio país. Essa é a expressão social. Bom, então a gente inicialmente, fomos desplazados, tínhamos 23 comunidades quando voltamos, voltamos a 2 assentamentos. Estamos hablando de... não sei quantos temos agora, mas passava de 3000 pessoas só deste território, Cacarica. Então, em 2003 quando voltamos aos assentamentos ali vimos acontecer outro desplazamiento e nos convertimos em 2 zonas humanitarias, demarcamos, delimitamos como poblaciones civil. Esse tem sido um processo bom, porque estamos logrando a resistencia, resistencia em nosso território, mas algumas pessoas não podem voltar porque suas vidas ficam em perigo. Essa é a grande situação. Nós também organizamos comités de mulheres, de niños, niñas, jovens, matriarcas y patriarcas - son los mas viejos que temos como autoridad moral em las zonas humanitarias.*

VFC - *Também é um perigo voltar lá por que ainda continuam assassinando. Não podemos sair sozinhas a plantar, porque la gente sobrevive de plantio de arroz, maíz, juca, essas coisas..Mas a gente vive numa comunidade, mas a roça fica mais longe e a gente tem muito medo de sair a plantar por ali. Porque com risco de que vão nos pegar, que vamos desaparecer e habitam, vivem ai cerca, vivem pendientes a las comunidades e podem te dar um papayazo, então la gente vive organizado, mas com extrema desconfianza que se possa ser assassinado ou desaparecer. Eu faço parte do comité de mulheres porque nos cabe resistir, apoiando nossos maridos, filhos, empenhando por uma autodeterminação e gerar recursos. As mulheres aprenderam a coser em máquinas e isso ajuda muito.*

Os perigos eminentes de vida que essas lideranças sofrem ao regressar para seus

territórios, retomam a discussão anterior sobre a “Lei de Victimas” e a restituição de terras. A ação violenta continua a fazer parte da realidade dos sujeitos, além disso, precisam se reorganizar como zonas humanitárias um processo autônomo em que se convertem em zonas humanitárias, conforme explicação:

Después de 10 años de violaciones sistemáticas de los derechos humanos reflejadas en crímenes de lesa humanidad, como los desplazamientos forzados, de padecer la destrucción de su identidad cultural por el arrasamiento ambiental de sus territorios por prácticas empresariales ligadas con la violencia, las comunidades mestizas y afrocolombianas de Cacarica, del Curbaradó y del Jiguamiandó (Chocó), han construido alternativas de sobrevivencia en su territorio que han llamado Zonas Humanitarias y Zonas de Biodiversidad. Otras comunidades campesinas, afrodescendientes y pueblos indígenas han desarrollado también mecanismos para exigir el respeto de sus derechos humanos que han denominado Comunidad de Paz, Comunidades en resistencia, o Asambleas permanentes. Las Zonas Humanitarias y las Zonas de Biodiversidad proponen una aplicación concreta del derecho internacional de los derechos humanos y del derecho humanitario que garantizan los derechos de la población civil a una vida digna y un ambiente sano y reconocen la existencia de territorios en los que esta pueda encontrar refugio y por lo tanto vedados para la guerra. (Bouley: Rueda, 2007, p.12)

Os entrevistados formaram a primeira proposta de zona humanitária no país por conta de ser regresso ao território de Cacarica (Chocó). Nessa proposta fizeram uso do direito internacional para criar um território de refúgio, um modelo de organização social capaz de fazer frente ao estado de coisas que encontraram ao regressar: bloqueio econômico, instalação de uma base paramilitar dentro do território e instalações do agronegócio voltadas para o monocultivo de palma africana, madeira e banana.

Seguindo o exemplo de Cacarica, outras comunidades com histórico similar de desplazamiento, violência e imposição de monocultivos, constituíram-se como zonas humanitárias. Foram elas as comunidades de Jiguamiandó, Curbaradó (Chocó), a Comunidad de Vida y Trabajo de la Balsita Dabeiba (Antioquia), e Comunidad Civil de Vida y Paz del Ariari (Meta) que o fizeram com apoio da Comissão Justiça e Paz, além de organizações internacionais. Nesse formato jurídico conseguiram alguma proteção e apoio humanitário, além de conseguirem se organizar internamente através de comitês que promovem coesão social e construção de alternativas de trabalho e geração de renda.

➤ **UM HORIZONTE POSSIVEL: BRASIL**

VMC - *Salimos porque tiene el desplazamiento porque han matado a mucha gente. Llega un momento en que un líder tiene que dormir lo suficiente. Ha pasado un tiempo te cansas. Tomamos 7, 8 años más o menos cuando vamos a Brasil. Yo estaba cansado, a veces yo estaba comiendo y dijo, los paramilitares llegaron. Me mataría. Ellos dijeron: "Vete". Así que seguimos haciendo resistencia. Las cosas pasan, muchas cosas, pero nosotros, somos los líderes No sé si eso es bueno registrar eso, pero nosotros, por ejemplo, en Brasil cuando nos quedamos en [xxx] tuvieron la oportunidad de conocer a algunas personas que trabajan con los quilombos algunos sacerdotes y líderes como el Pedrinho que también es negro como nosotros. Cacarica como organización cuando hacemos reuniones internacionales y entonces la gente viene de Brasil, especialmente el Movimiento de los Sin Tierra. También en otros países, mantenerse en contacto con casi todos los países del mundo, las personas, las comunidades organizadas, ONG de derechos humanos ... De hecho, seguimos político Brigadas Internacionales en España, una organización, una ONG acompañamiento internatioal evitar ... También contamos con el apoyo de agencias de cooperación internacional en el momento oportuno. Nuestra idea es mantener el entrelazamiento con todos los pueblos de América Latina, especialmente los negros, dando a conocer lo que hacemos, lo que estamos pasando. Estamos tratando de construir una propuesta de hoy .. ¿por qué en el mundo que con una pistola y otro con no voy a hacer nada. Como uno de la comunidad propuesta que podemos hacer como hizo con PT 20 y tantos que luchan por tener un presidente. Estamos empezando aquí ha sido más difícil, pero los restos idea está allí.*

Ao destacar o Brasil como um refúgio enfatizaram como positivo o contato que tiveram com lideranças locais do movimento negro e de comunidades quilombolas. Esse entrelazamiento foi ressaltado entre as experiências de contato com “todos los pueblos de América Latina, especialmente los negros” e busca de um modelo político partidário inspirado no Partido dos trabalhadores. Em face do temor deles de revelar maiores detalhes sobre a vida para o Brasil e deste como rota de fuga para lideranças negras vitima dos desplazamiento, foi omitida a região do país de destino.

Quando pediram para não detalhar o assunto, disseram que isso também se devia ao fato de que precisariam fugir novamente da Colômbia, sendo o provável destino, o Brasil. Sendo assim, não queriam correr o risco de que algo pudesse ser revelado e os expusesse de forma perigosa e desnecessária. Alguns meses depois, soube que houve uma mudança de planos e eles foram para a Venezuela.

O Brasil como um horizonte possível surge no diálogo entre movimentos sociais, tais como citado aqui: movimento negro e movimento sem-terra. Além disso, o referencial político partidário se aproxima de suas projeções. Assim, interligam-se dimensões de uma problemática comum, mas também a busca por soluções comuns.

➤ EXPECTATIVA

Antes de iniciar as entrevistas, um questionamento de cunho pessoal tornou-se presente: o que eles esperavam desse trabalho? Qual a expectativa? A resposta veio e selou um compromisso.

VMC- *Esperamos que você vuelva y tiene la oportunidad de llegar a nuestro territorio. Porque aquí en la ciudad se pueden ver muchos negros, pero no todos están en esta lucha por el territorio. Sin embargo, en las comunidades a las que se dará cuenta de la vida que llevamos como resiste el territorio. Ssria bueno para nosotros, bien por ti. Y bueno, llevar este mensaje a Brasil. Muy buena gente. No podemos decir nada, nos trataron muy bien. Usted puede tomar nuestro corazón a los brasileños. Tenemos en nuestra organización, tenemos Caucaricanos en Colombia, una oportunidad para construir la paz o al menos una propuesta que nos dirigimos como bueno. Somos dueños de la educación, estamos tratando de ser dueño de la medicina. estamos tratando de hacer las cosas en nuestro país ya iniciamos. Porque tomó la cultura de los negros. Hoy estamos tratando de recuperar en nombre de nosotros. Por ejemplo, yo no sé qué hablar de mis antepasados, nuestros antepasados llegaron aquí ... el descubrimiento de que no era realmente un descubrimiento; En cambiaram traídos de África y nuestra identidad. Y gostmos, una cosa muy interesante es que la cultura negro es muy fuerte en comparación con nuestro país. Todavía quedan, estamos tratando de recuperarla. Porque ni en la escuela ni en los colegios es esta cultura negro. Se ha comenzado ya [se refiere a la Ley 10639/03] aquí no ha comenzado todavía. Sin embargo sólo lo que están haciendo es la comunidad y las*

organizaciones de derechos humanos ...

VFC- *Eso es lo que tenemos que decir, expresar nuestra lucha por estar en el territorio, ya que es el futuro de nuestros hijos, es lo que nuestros antepasados nos dejaron y queremos continuar. Para que nuestra cultura no se pierda.*

O final da entrevista recuperou todo o sentido da ideia de uma etnografia multilocalizada como eixo condutor. O diálogo Brasil-Colômbia mostrou-se fértil e pleno de possibilidades de perceber o que ocorre com as comunidades negras em diferentes, mas nem tão distantes contextos. O resultado disso foi a escuta e devolutiva; o intercâmbio de experiências e o compromisso diaspórico selado. Despedidas foram efetuadas sem ter certeza de um reencontro, mas na confiança da partilha daquilo que fora construído aqui. Essa perspectiva gerou a expectativa com a próxima entrevistada, Daira, a quem se pensava desconhecer como o casal chocoano, contudo mais uma vez foi possível adentrar no campo das surpresas das relações humanas fundada na vida e seus entrelazamientos.

6.3 Daira

Depois da entrevista com o casal chocoano o próximo encontro passou a ser delimitado. Dessa vez seria com uma mulher de nome Daira, também uma desplazada. A primeira vez que seu nome foi posto em pauta, pareceu musical – depois comprovaria isso – foi em uma reunião informal encontro sobre etnoeducação que reunia professores e estudantes afrocolombianos. Nesse encontro discutia-se o que estavam chamando de processos afroetnoeducativos como práticas de resistência. Eu fora convidada por novos amigos que fizera entre o CEUNA – Colectivo de Estudiantes Universitarios Afrocolombianos.

O grupo estava muito interessado no que se passava no Brasil naquele momento, especialmente a implantação das ações afirmativas na educação. Antes de minha chegada à Colômbia, já os havia contatado por indicação do professor José Jorge de Carvalho/UNB, o qual me conhecia da minha trajetória como aluna e professora voluntária no projeto Zumbi dos

Palmares/RS⁴⁹ e posteriormente como aluna na UFRGS.

Pois bem, estava ali para como dizem “compartir experiências”, já o fizera com parte do grupo em Medellín e agora o fazia em Bogotá. Foi compartilhando experiências que se percebeu a intrínseca relação entre a ativista cultural e liderança feminina, Daira. Não a conheci naquele momento, mas depois novamente ouvi a seu respeito e conversamos brevemente, durante o encontro “Ciudadanías en Escena: performance y derechos culturales em Colombia”, realizado na Universidad Nacional de Colombia. Nessa conversa ela em poucas palavras falou de sua história de vida marcada, nos últimos anos, pelo desplazamiento e violência.

Ela é de Tumaco, na costa narinense. Ainda lá, a violência do conflito armado vinculado aos interesses pelos territórios a fizeram vivenciar o assassinato da mãe: “Ellos a violaron, mataron y arrojaron su cuerpo en un pozo.” A perda seguinte foi do companheiro: “salió de su casa y nunca volvió. Lo intenté. Dispararon y mataron. En un sueño, me dijo que había cuatro hombres. Yo sé ..” Em seguida ela fugiu para não morrer e se tornou uma desplazada. Diante disso, só me restava ouvir quais seriam seus horizontes possíveis de vida, depois de experiências tão marcantes.

No dia combinado ela chegou com seu turbante colorido, sorriso estampado no rosto e cantando uma canção de sua autoria. A conversa se iniciou tranquila e com ela se autodefinindo como “*una mujer cimarrona con una historia de vida que lhe toca vivir, cantadora y maestra rural em Tumaco, em la costa narinense*”. Ao falar de Tumaco e lembrando do que contara quando nos conhecemos, perguntei-lhe por onde havia estado durante o processo de fuga: “Brasil”.

Novamente, o Brasil surgia no entrelazamiento de vida das comunidades negras, mas o caso dela era ainda mais próximo do que eu supunha. Daira contou que esteve abrigada no sul do Brasil, na casa de uma advogada ligada ao Movimento Sem Terra e a Comissão de Justiça e Paz. Perguntei-lhe em que localidade do sul, pois eu era de lá e qual o nome da advogada, pois

⁴⁹ O ZPPV – Zumbi dos Palmares Pré-Vestibular é um projeto de educação alternativo, existente desde 1995 inspirado na Educafro/SP. Constitui-se em curso preparatório para ingresso no ensino superior. Eu fui aluna antes de ingressar na UFRGS e, posteriormente professora voluntária na disciplina de “Cultura e Cidadania” no núcleo de Viamão/RS. Ver <http://zumbidospalmares-cp.blogspot.com.br/>

algo começou a vir na memória. Ela disse e, então tivemos a certeza. Eu já a conhecia. Essa advogada era uma amiga e contato para o campo em Bogotá. Naquela ocasião, entre 2003-2004 eu visitava essa amiga que me apresentou Daira como alguém que ficaria hospedada com ela por algum tempo e depois iria para outro lugar, pois estava sendo perseguida em seu país.

Nunca mais soube dela a não ser agora nesse inusitado reencontro. Depois do sul, Daira passou por outras regiões do Brasil até poder retornar à Colômbia. Sobre essa rota de fuga, a exemplo do casal de chocoanos, preferiu não falar por razões de segurança para todos os envolvidos nos dois países. Ela preferiu me falar de sua trajetória na luta pela Lei 70, pelos direitos das mulheres e deslocados, bem como dos seus planos, seus horizontes.

Figura 13 Daira – fotografia da autora..

➤ **A LEI 70**

Es una lei mui poca posto em pratica em El processo de regulamentación de nuestros derechos pero ES la única norma em todos lós tiempos que s eha desarrojado com participacción de la gente. Esta ley es importante porque reconoce lós derechos ancestrales de lãs comunidades afrocolombianas en todos los ámbitos. En la parte cultural, política y del desarrollho. Neste momento es importante para nosotros lograr las acciones con la corte institucional para hacer materializar los derechos que no han sido aun concretizados pela ley 70. Es otro, nuevo proceso. Yo represento una organización cultural que hoy esta retomando el proceso na ciudad en condiciones de desplazamiento forzado. Yo estuve en todo el proceso de construcción de la ley 70 junto a mis compañeros, líderes que fueron masacrados: Yolanda Cerón, Francisco Hurtado..y hoy me pregunto di valio la pena tanto esfuerzo..Estar en este proceso nos puso en riesgo, la gente que inició esta utopia, gran parte está fuera del territorio y ya no esta porque a unos los asessinaron, otros se desplazaron y algunos todavía siguen en la comunidad resistiendo. Son los que están en los consejos comunitarios. Los demás viven em otros países como Ecuador y los que se quedan aca viven en calli o Bogota como yo.

No dia da entrevista, a Lei 70 completava dezesseis anos. Daira havia participado do processo de construção da lei pela sua região, Narino. Ela contou que na zona rural de Narino, a noticia da aprovação da Lei chegou no ano seguinte e eles tinham apenas mais um ano para propor uma lei que regulamentasse a anterior. Foi assim que decidiram compor coletivamente uma proposta reunindo os quatro departamentos regionais Choco, Cauca, Narino e Valle, além de lideranças indígenas e do movimento afrocolombiano urbano. Essas propostas geraram os capítulos da Lei tendo como eixos o desenvolvimento, cultura, educação e território. Essa atuação seminal de Daira a marcou profundamente, tanto quanto a violência que vitimou parceiros dessa caminhada. Outra dificuldade, segundo ela, foi o fato de que a Lei não foi apoiado por todos os “Afros” como disse, nas cidades nem sempre sentia a mesma receptividade que no meio rural.

➤ TUMACO

Nuestro território es cerca del mar y de Ecuador, por eso es una localización estratégica, de gran interés para mucho. Así decidimos que precisamos defender nuestros derechos ancestrales. O mejor camino es la titulación, pero foi mi difícil. El INCODER rechazó nuestro pedido tres veces, solamente después de sete años logramos éxito. Neste tempo cuidamos da tierra, cultivamos y intentamos ocupar otro territorio pero no fue posible. El conflicto nos atingió. Mi compañero se fue neste momento. mntoi nes

➤ HORIZONTE POSSIVEL

Tanta gente masacrada, tanta gente desplazada y que hoy estamos aquí en la ciudad...Primero que todo gran parte de la gente no reconoce ese esfuerzo que se hizo y segundo, no se preocupa por conocer lo que está sucediendo, en mi pueblo se presentan muertes colectivas de entre ocho y diez personas a diario y para un pueblo de 140.000 habitantes eso es mucho. Siento mucha desesperanza. Yo camino por la ciudad y no encuentro eco aquí, en su mayoría los llamados líderes piensan en otras cosas individuales y creo que esto tiene que ver con que, entre nuestros dirigentes, tenemos “negros con mentalidad blanca”, no tienen un nivel de conciencia claro de la etnicidad, como mucha gente que está en la Consultiva [espacio deliberativo entre gobierno e comunidades] que no piensan en su propia gente, negros que no tienen un compromiso de trabajar por sus pueblos. La ley 70 es nuestra y tenemos que hacer lo mejor de nosotros. Tiene que haber más participación entre ciudades y zonas rurales . la mejor resistencia es la resistencia cultural es lo que permite fortalecer nuestra comunidad. Hay que reflexionar mucho si queremos que nuestros hijos mañana tengan un futuro digno algún día. Si no hacemos nada ahora, ¿qué pasará con ellos mañana? No sabemos cuántos años lleve eso, pero hay que comenzar ahora, si queremos un mañana digno, es necesario que continuemos luchando por conseguirlo.

Partindo do território, das diferenças entre a cidade e a zona rural, Daira vai tecendo horizontes através da resistência cultural. Sua maior arma, seu maior sonho é construir uma escola de música que levará o nome da sua mãe. Ao final do encontro ela se despediu cantando.

CONCLUSÃO

Entrelazamiento. Essa foi a palavra-chave usada nessa unidade para dimensionar as interconexões entre Brasil e Colômbia, tendo isso como ponto de partida, os capítulos abrangeram o universo macro e micro dos planos de desenvolvimento e políticas públicas direcionadas às comunidades negras. No primeiro capítulo "Entrelazamiento: desenvolvimento, planos e políticas" evidenciamos o cenário de construção das diretrizes que vão orientar os planos de desenvolvimento PAC- Plano de Aceleração do Crescimento e o Plan Nacional de Desarrollo 2010 – 2014 “Hacia una sola Colombia: camino a la prosperidad democrática.

Nesse propósito, o *entrelazamiento* entre os países é configurado via Unasul - União das Nações Sul-Americanas, uma comunidade de países com vistas à integração sociocultural e econômica. Essa integração se materializa em planos de desenvolvimento que tem eixos comuns. Um primeiro eixo são grandes obras de infraestrutura na área de transportes, comunicação e energia cujas obras tem um custo para além do investimento financeiro nelas depositado, trata-se do custo social para as comunidades negras, cujo impacto nos seus territórios viola princípios de garantia de direitos.

O eixo seguinte são planos de desenvolvimento com recorte para comunidades negras, no caso destacamos o "PAC Quilombola" e o "Plan Nacional de Desarrollo de Comunidades Negras, Afrocolombianas, Raizales y Palenqueras 2010-2014: hacia una Colombia pluriétnica y multicultural con prosperidad democrática". Tais planos apresentam entraves à consecução de seus objetivos que vão da gestão dos recursos orçamentários à inércia governamental em medidas práticas de atendimento às demandas locais.

Por fim, está o eixo da titulação dos territórios, o qual é diretamente impactado pelos eixos anteriores. Nessa linha, a ocorrência da titulação com variações na quantidade de emissão de títulos; abrangência territorial e eficácia no atendimento à novas demandas por titulação, não significa o fim do processo de luta por garantias de direitos. Os eixos anteriores possuem uma dupla face que os reconfigura em fatores de ameaça ao pleno exercício de direitos. Em consequência, as comunidades vivenciam uma dicotomia: o território titulado e o território violado.

A violação do território ocorre de formas variadas, mas são centrais a expansão dos projetos de agronegócios e a violência que se instaura em diferentes graus e formatos que vão da ameaça de morte ao conflito armado, no caso colombiano. Esse é o campo de interesse e *entrelazamiento* do trabalho de estudo e monitoramento de grupos de pesquisadores no Brasil e na Colômbia, respectivamente: o NCSA - Núcleo de Cultura e Sociedades Amazônico e o Observatório de Territórios Étnicos.

Em ambos, há indicativos para pensar com destaque para um tipo de violação: o desplazamiento ou o deslocamento compulsório. Esse fenômeno é o elo para o nível micro em que o depoimento dos sujeitos que vivenciam a expulsão, perda dos seus territórios emprestamos suas histórias de vida e horizontes possíveis.

O casal chocoano vê no *entrelazamiento con todos los pueblos de América Latina, especialmente los negros* o horizonte possível da construção de um modelo político alternativo ao que está posto atualmente. Já Daira, concebe a resistência cultural como a chave para um papel de protagonismo nesta geração e nas futuras.

Já a rota de fuga Brasil-Colômbia, dos desplazados que vão e vem em busca de horizontes possíveis de retomadas de suas vidas e territórios, ilustra a proposta dessa etnografia multilocalizada de percorrer os diálogos, problemáticas e as possibilidades das comunidades negras em contextos transnacionais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na finalização da escrita de uma tese parece que algo ainda pode ser dito. Algo que possa encerrar não só a produção textual, mas a problemática que ela encerra. Talvez, como forma de dar uma resposta final aquilo que ainda pede uma solução: a concretude dos fatos que se abatem sobre os sujeitos. Essa concretude, transparece principalmente no final com a unidade “Entrelazamientos”. É ali que percebemos o quanto se interligam coisas do abstrato como um projeto, uma política que surge do papel em alguma instância de poder e sai dali como algo concreto que vai provocar fenômenos como o “desplazamiento”.

Nas falas dos entrevistados está posta a centralidade que o território ocupa nas suas vidas e de como vivenciam situações que os desafiam constantemente ainda a acreditar no horizonte possível de uma mudança via mobilização política ou resistência cultural. Talvez, Daira e o casal de Choco, poderiam nesse instante, levantar voz e braços para questionar os limites das políticas de reconhecimento. Talvez, buscar entender as dimensões que a política contempla ou não. Na introdução da tese, está posto a pergunta que foi engendrada no percurso de pesquisas anteriores com comunidades quilombolas: qual tem sido a resposta do Estado às comunidades?

Esse questionamento se tornou mais forte, a partir de 2010 quando vários países latino-americanos celebravam o bicentenário dos processos de independência da América espanhola, mas não só isso. Também, foi o momento em que organizações de movimentos negros e indígenas pautaram seus governos sobre os modelos de sociedade pós-independência e de como foram inseridos – ou até que ponto – na dinâmica da democracia e igualdade. Esse marco temporal foi importante para a compreensão da construção do lugar social dessas populações nas sociedades nacionais, já que se configuram, nesse momento, as noções de direitos sociais, cidadania, identidade nacional e alteridades.

A leitura situacional desses processos, no escopo dos casos brasileiro e colombiano, nos momentos em que os antecederam, bem como na pós-independência permitiu um olhar para as relações entre o Estado e a população negra; as estratégias de negociação e/ou opressão; as

ideologias norteadoras das ações empreendidas e, especialmente os paralelos entre a construção do Estado-Nação e o trato com as alteridades internas em cada contexto.

Nessa lógica demonstrei como a construção de alteridades, também foi a construção ou negação de direitos, desigualdades e privilégios sociais. Assim, desenvolvi na unidade “Estado, Nação e Alteridades” os capítulos “O Projeto Republicano de cima para baixo: um ideário liberal, monocultural e eurocêntrico” e “O projeto Republicano de Baixo para Cima: multiculturalismo, reconhecimento e justiça social”. A articulação entre os capítulos privilegiou um olhar para o projeto republicano de Estado-Nação como elucidativo dos princípios geradores do lugar social das populações negras no Brasil e na Colômbia. Essa abordagem percorreu o caminho sociopolítico que deságua hoje, numa tentativa de construção de Estados multiétnicos e pluriculturais, em que se dão as demandas por políticas públicas de reconhecimento e titulação territorial.

Na unidade seguinte, “Construindo Categorias e Políticas Multiculturais na América Latina”, no capítulo “Palenques e Quilombos: arranjos e configurações” a ênfase teórica foi posta nas visões interrelacionadas entre militantes, acadêmicos e membros das comunidades negras sobre as categorias nominativas e políticas de “Quilombo” e “Palenque”. Isso porque cada uma dessas visões comporta uma dimensão que revela a dinâmica social em que estão inseridos.

Por exemplo, na atualidade dos debates sobre as políticas de reconhecimento há questões polêmicas sobre a potencialidade sociológica do conceito de raça para explicar desigualdades entre grupos sociais; as implicações das adjetivações do rótulo étnico, ou ainda as políticas governamentais pautadas na chave da diversidade cultural. Também enfoquei os processos de construção das políticas multiculturais na América latina, através dos depoimentos de Matilde Ribeiro e Carlos Rua, os quais trouxeram elementos para problematizar o Programa Brasil Quilombola e a Lei 70 como políticas públicas entre “zonas de conforto” já que emergem também da demanda dos sujeitos, mas por outro lado “zonas de conflito”, pelos limites e entraves na sua execução e eficácia.

Ainda sobre os depoimentos em foco cabe ressaltar o perfil dos entrevistados. Carlos Rua, ativista político que participou da criação da Lei 70, e oriundo da região de Tumaco, onde ocorrem episódios de luta e conflito territorial expõe sua trajetória de vida e os princípios que o norteiam no empenho pela garantia de direitos territoriais, ou como enfatiza “direitos de

umbigo”. Matilde Ribeiro, que se percebe como fruto de processos coletivos que vão da família à militância política. Nesse escopo, amplia-se para pensar a construção de uma política pública que tem as marcas das desigualdades estruturais brasileiras: o racismo e a luta por territórios da população negra.

Nos capítulos apresentados foram evidenciados o cenário, atores e discursos envolvidos nos processos de construção das políticas de reconhecimento no Brasil e na Colômbia. Tal perspectiva orientou a elaboração do panorama dessas políticas na América Latina relacionadas aos eixos dos direitos culturais e territoriais, bem como o estado da arte sobre o tema.

Além disso, pretendi reforçar a idéia de que o contexto latino-americano também é um palco desse agenciamento político e, portanto não necessariamente, as políticas de reconhecimento e/ou as ações desencadeadas no âmbito dos movimentos sociais são puro reflexo do que se passa ou passou nos Estados Unidos e/ou África do Sul. Dessa forma, espero agregar maior visibilidade para as experiências próximas de nossos contextos.

Na unidade final, “Entrelazamientos: uma etnografia multilocalizada Brasil-Colômbia” trago os interesses e conflitos que permeiam a aplicação da política pública, os processos de reconhecimento e as trajetórias das comunidades negras nos cenários brasileiro e colombiano. Para isso, há um traçado entre o “território titulado” e o “território violado” como palcos em que se dão faores diversos que impactam as comunidades: ações judiciais, o papel da imprensa, governos, interesses comerciais e mesmo ações ilegais e violentas que explicitam a problemática em ambos os países.

No Brasil inicio por uma cartografia quilombola sobressaindo localização regional, processos de titulação em tramitação no INCRA, além estabelecer um diálogo com estudos e pesquisas recentes sobre quilombos. Por essa via, as reivindicações de direitos, especialmente a titulação territorial, estão na base dos conflitos deflagrados nas arenas públicas do congresso nacional, nos meios de comunicação e mesmo em órgãos governamentais ligados à aplicação da política. Isso transparece nos debates e embates envolvendo, por exemplo, a ação de inconstitucionalidade contra o decreto 4.887/03, o qual visa os procedimentos técnicos de regularização dos territórios quilombolas.

Em situação similar, as comunidades colombianas enfrentam uma série de problemas

causados por interesses que entram em choque com suas demandas, sendo a principal consequência o fenômeno do *desplazamiento*. Em paralelo ao caso brasileiro – excetuando o conflito armado pela sua dimensão – retrato a mobilização das comunidades de palenques, os entraves políticos à efetivação das políticas públicas, bem como os enfrentamentos às formas diversas de violência protagonizadas por grupos representativos de interesses opostos, tais como o agronegócio, narcotráfico e os planos de desenvolvimento nacionais que impactam a existência nos territórios.

O título que dá nome ao capítulo final da tese é uma frase de um dos sujeitos dessa pesquisa, que assim sintetiza as trajetórias de homens e mulheres quilombolas e palenqueros, são “Histórias de vida e Horizontes Possíveis”. Por conta disso, essas trajetórias *entrelazadas* são valorizadas pela sua importância e protagonismo na dinâmica social.

Destaco o depoimento de Daira, uma afocolombiana que se converteu em liderança face a dois eventos que marcaram sua vida: o assassinato do marido e o abandono forçado do território em que viviam. Ela é uma das milhares de pessoas em situação de *desplazamiento*, ou seja, vítimas dos atos de expulsão territorial que assolam populações negras e indígenas na Colômbia. Outro depoimento é de um casal de lideranças negras da região de Chocó que, na ocasião da pesquisa em 2009, encontrava-se também em situação de *desplazamiento*, com o agravante de terem suas vidas ameaçadas por grupos armados. Diante da insegurança provocada pela situação e a compreensível tensão, a pedido deles seus nomes foram omitidos, bem como qualquer outro detalhe que os pudesse identificar.

Sendo assim, trabalho com os elementos que para quilombolas e palenqueros constroem o seu lugar de fala, o seu lugar social. Atento que esses discursos estão, em certa medida, em consonância com discursos de outros atores, no caso, ativistas de organizações negras, tanto brasileiras quanto afrocolombianas.

Por tudo que foi exposto aqui nos parece que o cenário é complexo. Se por um lado a titulação ocorre, com todos os entraves possíveis, o “dia seguinte” à titulação não tem ofertado às garantias de manutenção do direito conquistado. As “locomotoras del gobierno” como falou Carlos Rua, em dado momento para se referir aos planos e políticas que entram em conflito com as comunidades negras estão impingindo sérios danos às comunidades. Dentre eles, aquele que soa mais definitivo, mais concreto na vida dos sujeitos: a perda do território.

Essa realidade entrelazada por Brasil e Colômbia, aponta para as contradições ainda presentes nos modelos políticos e econômicos assumidos pelos governos. É como se aquela colcha de retalho da primeira unidade, sobre a qual repousam as relações sociorraciais no Brasil e na Colômbia, ainda tivesse uma costura frágil.

Isso porque a alteridade percebida na chave semântica daquilo que foi soterrado para a construção do Estado-nação permanece costurada com as linhas da invisibilidade social e/ou circunscrita ao plano cultural. Por essa razão, quando chegamos na unidade seguinte “Construindo Categorias; Efetivando Políticas”, os processos de construção das políticas multiculturais no Brasil e na Colômbia, ainda caminham a uma distância considerável da demanda das comunidades.

Ainda assim, as comunidades não estão deixando de apostar em uma mudança, de buscar isso de alguma forma. Estão também se entrelazando para à construção de alternativas, pois não se trata da simples oposição a uma política ou projeto, mas uma discordância com os termos em que isso está colocado. O desenvolvimento ganha nuances de “etnodesenvolvimento” se atender a uma visão do território e de tudo que ele representa para as comunidades. Sobre essa visão Carlos Rua fez um breve comentário que aponta para as alternativas vislumbradas, bem como para as consequências se isso não ocorrer:

Entonces, intentamos hacer un gran esfuerzo de solidaridad a nivel nacional para que todos sepamos que si los territorios ancestrales de los pueblos afrocolombianos desaparecen en la guerra con el narcotráfico porque la política del gobierno es una política de guerra, y porque la política de los narcotraficantes es de guerra y en medio de esa guerra están los afrocolombianos, entonces los grupos afro asentados en sus territorios pueden desaparecer. Y al desaparecer esas comunidades afros y lanzarlas a la ciudad, entonces el conjunto del grupo va a perder un referente histórico muy importante que es el referente territorial, el referente étnicocultural que le dio forma y sentido a la defensa de unos derechos territoriales, étnicos y ambientales de la comunidad, o sea, estamos en alto riesgo, esa es la situación.

O esforço de solidariedade frente a uma situação vivenciada de forma geral em que os direitos territoriais, étnicos e ambientais estão em risco aponta, talvez, para uma utopia, ou para novos processos de luta política. Os quilombos e palenques, como categorias fundantes das comunidades negras estão procurando dinamizar e dar maior sentido ao presente e futuro que se apresenta para eles. O final do ano de 2012 traz um balanço preocupante para as comunidades negras.

No Brasil o desmonte do INCRA vem sendo apontado como um grave problema que afeta os processos de titulação. As denúncias de falta de pessoal e orçamento para dar conta da demanda quilombaola é crescente.

Isso é parte da explicação para que nesse ano de 2012, até o mês de novembro nenhum território tenha sido titulado. Embora, haja previsões para que isso ocorra até dezembro. Por ora temos 11 (onze) decretos de desapropriação para titulação quilombola publicados no diário Oficial. Essa questão se insere na outra parte da explicação, a qual aponta para a morosidade do judiciário em homologar as ações ajuizadas para que o INCRA proceda à titulação. Na Colômbia similar, em termos de desmonte técnico, ocorre no INCODER, ainda que as titulações avancem bem mais que no caso brasileiro.

O cenário de final de ano também foi composto pela minha volta à Colômbia, no mês de outubro, para cumprir com o meu compromisso de dar retorno sobre a tese para aqueles que direta ou indiretamente contribuíram para a sua realização. Estive em Medellín e Bogotá buscando *compartir* com meus interlocutores aspectos dos entrelazamentos entre Brasil e Colômbia. Em Medellín voltei à Casa de Integración Afrocolombiana, onde estive em 2009 com Carlos Rua. Lá me reuni com integrantes do movimento afrocolombiano, os quais tinham interesse em discutir os paralelismos entre Brasil e Colômbia no que concerne às políticas públicas para populações negras.

Também em Medellín apresentei a tese no XIV Congresso de Antropologia na Universidade de Antioquia. No congresso foi estimulante participar simpósio “Cuestiones raciales en la era del multiculturalismo: Perspectivas desde Colombia y América Latina”. Essa participação propiciou atingir alguns objetivos, tais como: dialogar com a produção teórica desenvolvida sobre a temática das relações etnorraciais e conjuntura histórica da América latina; Realizar troca de experiências com outros pesquisadores(as) latino-americanos e buscar aproximação teórica em relação a matriz de pensamento Afro-Latina e Caribenha.

Em Bogotá o acolhimento se deu no movimiento afrocolombiano e de mulheres, respectivamente em encontros na “Casa de Unidad Afro” e “Casa de Igualdad y Oportunidad para Mujeres”. Espero assim, que o material produzido possa ser instrumento de interlocução/apoio para os grupos sociais que vivenciam processos de consolidação de pleitos políticos, retornando como resultado de um processo coletivo e construtivo de conhecimento teórico-político.

REFERÊNCIAS

1. Bibliográficas

ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amilcar A. (Orgs.). **Histórias do Movimento Negro no Brasil: depoimentos ao CPDOC**. Rio de Janeiro: Pallas; CPDOC/FGV. 2007

ALMEIDA, AWB. et al (Orgs.) **Cadernos de debates Nova Cartografia Social: Territórios quilombolas e conflitos**. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia / UEA Edições, 2010.

ANDREWS, George Reid. **Negros e Brancos em São Paulo (1888-1988)**. São Paulo, Edusc, 1998.

_____. **América Afro-Latina 1800-2000**. São Carlos, EDUFSCAR, 2007

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. **Quilombos: geografia africana, cartografia étnica, territórios tradicionais**. Brasília: Mapas Editora & Consultoria, 2009.

AZEVEDO, Celia Marinha de. **Onda Negra, medo Branco: o negro no imaginário das elites século XIX**. São Paulo, Annablume, 2004.

BARBOSA, Wilson do Nascimento. **Cultura Negra e Dominação**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002.

CÁCERES, Luz Stella Rodrigues. **Titulação Territorial para Comunidades Negras no Brasil e na Colômbia: Estado, capital e resistência étnica**. Artigo para a Associação de Estudos latino-Americanos, Rio de Janeiro, junho 11-14, 2009

CAMPOS, Maria José. **Arthur Ramos: Luz e Sombra na Antropologia Brasileira: uma versão da democracia racial no Brasil nas décadas de 1930 e 1940**. Rio de Janeiro, Edições Biblioteca Nacional, 2005, 328 p.

CAPELLA, A. C. N. **Perspectivas Teóricas sobre o Processo de Formulação de Políticas Públicas**. In: HOCHMAN, G. *et al.* (Orgs.) *Políticas públicas no Brasil*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2007. cap. 3, p. 87-122.

CARDOSO, Marcos. **O Movimento Negro em Belo Horizonte: 1978-1998**. Belo Horizonte, Mazza Edições, 2002

.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **O trabalho do antropólogo**. São Paulo: Unesp/Paralelo 15, 1998.

CARNEIRO, Suely. **Uma Guerreira contra o Racismo**. In: Revista Caros Amigos, ano III, número 35, fevereiro, 2000, pp. 24-29

CARVALHO, Ana Paula Comin de. **O Espaço da Diferença no Brasil: etnografia de políticas públicas de reconhecimento territorial e cultural negro no sul do país**. Porto

Alegre, 2008, 235 f.. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

CASTILHO, Sandra Soler; ABRIL, Neyla Graciela Pardo. **Colômbia: invisibilidade e exclusão. In: Racismo e Discurso na América Latina.** DIJK, Teun A. van (Org.). São Paulo. Contexto. 2008, p. 159-202

CASTRO, Eliana de Moura e MATA MACHADO, Marília Novaes da. **Muito Bem, Carolina!: biografia de Carolina Maria de Jesus.** Editor: Fernando Pedro da Silva. Belo Horizonte, C/Arte, 2007.

CHIAVENATO, Júlio J. **O Negro no Brasil: da senzala à guerra do Paraguai.** São Paulo. Editora Brasiliense. 4º edição, 1987.

COMPARATO, Fábio K. **Não Vivemos em uma Democracia.** Fórum Outro Mundo em Debate, São Paulo, n.88, p. 8-13, jul 2010. Entrevista concedida a Glauco Faria e Renato Roval.

COSTA, Eloeti Maria. **Atuação da etnia negra em Gravataí.** In: Anais Gravataí do êxodo a composição étnica. II Simpósio Estadual sobre a cultura Gravataiense. Secretaria Municipal de Educação e Cultura, 1990.

CUNIN, Elisabeth. **Identidades a Flor de Piel. Lo “negro” entre apariencias y pertenencias: mestisaje y categorías raciales in Cartagena** (Colombia). Bogotá: IFEA-ICANH – Uniandes-Observatorio del Caribe Colombiano, 2003.

DALLA VECCHIA, Agostinho Mario. **Os filhos da escravidão: memórias de descendentes de escravos da região meridional do Rio Grande do Sul.** Pelotas, Editora Universitária,

UFPEL, 1993.

DEPESTRE, René. *Bonjour et adieu à la négritude*. Tradução Heloisa Toller Gomes (UERJ) Paris: Robert Laffont, 1980. 262p. p.82-160: Bonjour et adieu à la négritude.

DOMINGUES, José Petrônio. **Negros de Almas Brancas ? A Ideologia do Branqueamento no Interior da Comunidade Negra em São Paulo, 1915-1930**. In: Estudos Afro-Asiáticos, Rio de Janeiro, Ano 24, nº 3, 2002, pp. 563-599.

ESCOBAR, Arturo et al (Orgs.) **Cultura, Política e Movimentos Sociais na América Latina – Novas Leituras**. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2000.

ESTUPIÑAN BEJARANO, Juan Pablo. **Qual é sua Raça ou Grupo Étnico? Censos, classificações Raciais e Multiculturalismo no Brasil e na Colômbia**. Salvador, 2010, 103 f.. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Centro de Estudos Afro-Orientais, Universidade Federal da Bahia.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala**. [Editora Record](#), Rio de Janeiro, [1998](#), cap. IV, 34ª edição, pág. 372.

FRY, Peter et al (Orgs.). **Divisões Perigosas: políticas raciais no Brasil contemporâneo**. Editora Civilização Brasileira, RJ, 2007.

GARCÍA, Jesus Chucho. **Bicentenario de la Independencia de Américas: como quedamos los afros?** Disponível em < <http://www.geledes.org.br/venezuela/bicentenario-de-la-independencia-de-america-icomo-quedamos-los-afro-2.html>> Acessado em: 01 de jun de 2010

GEORGE, Marcus. **Etnografía en/del Sistema Mundo – El Surgimiento de la Etnografía Local**. Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, Revista Alteridades, julio-diciembre, año/vol. 11, nr. 022, Distrito Federal, México, 2001, p.111-127.

GOFFMAN, Erving. **Estigma. Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. LTC Editora. 4º Edição. Rio de Janeiro, 1988.

GOMES, Flavio dos Santos. **Ainda sobre os Quilombos: repensando a construção de símbolos da identidade étnica no Brasil**. In: Política e Cultura – Visões do Passado e Perspectivas Contemporâneas. REIS, Elisa et al (Orgs.), ANPOCS, Editora Hucitec, 1996, pp.197-221

GOMES, Laurentino. **1808: Como uma rainha louca, um príncipe medroso e uma corte corrupta enganaram Napoleão e mudaram a história de Portugal e Brasil**. São Paulo, Planeta do Brasil, 2007.

GONZÁLEZ, Camila Rivera. **Mirar hacia adentro para reparar las Memorias en Providencia y Santa Catalina**. In: Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales. Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales, Bogotá, 2009, pp. 319-344

GONZALEZ, Lélia. **Mulher Negra tem História: imagens de Lélia Gonzalez**. In: Revista Eparrei, Santos, ano II, nº 4, 1º semestre de 2003, pp. 6-10

GUEVARA, Natalia. **San Andrés, Isla, Memorias de la colombianización y Reparaciones**.

In: Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales. Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales, Bogotá, 2009, pp. 295-318

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. **Classes, Raças e Democracia.** São Paulo, Editora 34, 2002

Intelectuais Negros e Modernidade no Brasil.
Centre for Brazilian Studies, University of Oxford, Working Paper 52, Out-dez 2003, 64p.

HOOKER, Juliet. **Indigenous/Inclusion Black/Exclusion: race, ethnicity and multicultural citizenship in Latin America.** Cambridge University Press, Journal Latin America Studies, 37, 2005, 285-310

HURBON, Laënnec. **O Deus da Resistência Negra: o vodu haitiano.** Tradução: Valdecy Tenório. São Paulo, Edições Paulinas, 1987.

INSTITUTO AMMA PSIQUE E NEGRITUDE. **Identificação e abordagem do racismo institucional.** Organização do Instituto Amma Psique e Negritude (SP) e Articulação Nacional de Combate ao Racismo Institucional. São Paulo: Articulação para o Combate ao Racismo Institucional, 2006. 145 p.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de Despejo.** São Paulo, 2ª Ed, Editora Edibolso S.A., 1976.

LEVY-TRAUSS, Claude. **Tristes Trópicos**. São Paulo, Cia das Letras, 1996.

LOPES, Nei. Novo Dicionário Banto do Brasil. Rio de Janeiro, Pallas, 2003.

LOPEZ, Jesús Alfonso Flórez. ECHEVERRÍA, Constanza Millán. **Derecho a la Alimentación y al territorio en el Pacífico Colombiano**. Asociación Orewa et al (Orgs.), Colombia, 2007.

LOPEZ, Laura Cecília. “**Que America Latina se sinceré**”: uma análise antropológica das políticas e poéticas do ativismo negro em face às ações afirmativas e às reparações no cone Sul. Tese de Doutorado (Antropologia Social), Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Porto Alegre, 2009.

M'BOKOLO, Elikia. **África Negra - História e Civilizações**. Salvador, EDUFBA, Tomo 1, 2009.

MACHADO, Carlos Eduardo Dias. **População Negra e Escolarização na Cidade de São Paulo nas décadas de 1920 e 1930**. São Paulo, 2009, 154 f.. Dissertação (Mestrado em História Social) - Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

MARTINEZ BASSALO, Sandra Patricia. **La política de titulación colectiva a las comunidades negras del Pacífico colombiano: una mirada desde los actores locales**. En: Boletín de Antropología Universidad de Antioquia, Vol. 24 N.º 41, Medellín, 2010, pp. 13-43.

MELLUCI, Alberto. **Asumir un compromiso: identidad y movilización en los movimientos sociales**. Espanha, Universidad de la Rioja, Revista Zona Abierta, 69, 1994 pp. 154-180

MENDES, Patrícia Miranda. **Segurança Alimentar em Comunidades Quilombolas: estudo comparativo de Santo Antônio (Concórdia do Pará) e Cacau (Colares) Pará**. Dissertação de Mestrado (Planejamento do Desenvolvimento), Universidade Federal do Pará, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Belém, 2006.

MESQUITA, Erika. **Clóvis Moura e a Sociologia da Práxis**. RJ, Universidade Candido Mendes, Revista Afro-Asiáticos, ano 25, nº 3, 2003, pp. 557-577.

MOREIRA, Earle Diniz Macarthy (coord.). **Aspectos da escravidão na América Espanhola**. Porto Alegre: APGH/PUCRS, 1996.

MOREIRA, Paulo Roberto Staudt. **Os cativos e os Homens de Bem: experiências negras no espaço urbano**. Porto Alegre: EST Edições, 2003.

MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, Claudia. **Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales**. Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales, Bogotá, 2009.

_____. Los Bicentenarios de las Independencias y la ciudadanía diferenciada étnico-racial-negra, afrocolombiana, palenquera y raizal. In: **Acciones Afirmativas y Ciudadanía diferenciada étnico-racial negra, afrocolombiana, palenquera y raizal. Entre Bicentenarios de las Independencias y Constitución de 1991**. Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales, Bogotá, 2009, pp. 69-152.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do Negro Brasileiro**. Série Fundamentos. Ed. Ática, São Paulo, SP, 1988, 250 p.

_____. **Quilombos: resistência ao escravismo**. Série Princípios. Ed. Ática, 3ª edição, São Paulo, SP, 1993.

_____. **Dicionário da Escravidão Negra no Brasil**. São Paulo, EDUSP, 2006.

_____. Formas de Resistência do Negro Escravizado e Afro-descendente. In: História do Negro no Brasil, vol. 1 – **O Negro na Sociedade Brasileira**. MUNANGA, Kabengele (Org.) Fundação Cultural Palmares – CNPq, 2007.

MUNANGA, Kabengele. **Origem e Historico do Quilombo na África**. Revista USP, São Paulo, (28): 56-63, dez/fev 95/96.

_____. **Para entender o negro no Brasil de hoje: história, realidades, problemas e caminhos**. MUNANGA, Kabengele, GOMES, Nilma Lino. São Paulo. Global: Ação Educativa, Assessoria, Pesquisa e Informação. (Coleção Viver, Aprender), 2004.

_____. **Uma Abordagem Conceitual das Noções de Raça, Racismo, Identidade e Etnia**. In: Cadernos PENESB (Programa de Educação sobre o Negro na Sociedade Brasileira), Universidade Federal Fluminense, Centro de Estudos Sociais Aplicada da Faculdade de Educação, nº 5, 2004. MUNANGA, Kabengele (org.)

NASCIMENTO, Abdias; LARKIN, Elisa. **Reflexões sobre o Movimento Negro no Brasil 1938-1997**. In: Tirando a Máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil. GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo (Org.). SP, Paz e Terra, 2000, pp.203-233.

OSLENDER, Ulrich. **Comunidades Negras y Espacio em el Pacífico Colombiano: hacia um giro geográfico em El estudio de los movimientos sociales**. Instituto Colombiano de Antropologia e Historia ICANH, Bogotá, 2008.

OLIVEIRA, Eduardo O. **O Mulato: um obstáculo epistemológico**. RJ, Revista Argumento, 1974.

OLIVEIRA, Luis Roberto Cardoso de. **Direito Legal e Insulto Moral: dilemas da cidadania no Brasil**. Quebec e EUA, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

PICCINI, Andrea. **Cortiços na Cidade: Conceito e Preconceito na Reestruturação do centro Urbano de São Paulo**. São Paulo, Annablume, 2 Ed, 1997.

RAMOS, Arthur. **O Folclore Negro do Brasil**. São Paulo, Martins Fontes, 2007

RESTREPO, Luz Adriana Maya. Memorias em Conflicto y paz in Colombia: la discriminación hacia lo(s) “Negros” (s). In: **Estudios Latinoamericanos sobre Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización 2**. Argentina, Buenos Aires, Clacso, p. 179-195, Agosto de 2001.

RIBEIRO, M. **As Políticas de Igualdade Racial no Brasil**. Série Análises e Propostas nº 35. São Paulo: Fundação Friedrich Ebert Stiftung, 2009.

RODRIGUES, Nina. **Os Africanos no Brasil**. São Paulo, Madras Editora, 2008.

ROLNIK, Raquel. Territórios Negros nas Cidades Brasileiras: etnicidade, e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro. In: SANTOS, Renato Emerson dos (Org.). **Diversidade, espaço e relações étnico-raciais: o negro na geografia do Brasil**. Belo Horizonte, Autêntica, 2007, p. 75-90.

SALLES, Ricardo. **Negros guerreiros**. In: Nossa História, Ano 2, nº 13, novembro 2004. Editora Vera Cruz: Fundação Biblioteca Nacional, p. 28-32.

SANSONE, Livio **O Olhar Estrangeiro sobre as Relações Raciais**. In: **Brasil um País de Negros?**, BACELAR, Jéferson e CAROSO, Carlos (Org.) Rio de Janeiro, RJ, Pallas, Salvador, Bahia, CEAO, 1999, 284 p

-----.. **Negritude sem Etnicidade: O Local e o Global nas Relações Raciais e na Produção Cultural Negra do Brasil**. Salvador, Bahia, Pallas, 2004, 335 p.

SANTOS, Gislene Aparecida. **Reconhecimento, Utopia, Distopia. Os sentidos da Política de Cotas Raciais**. Tese de Livre Docência apresentada à Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

SANTOS, M. A. O. **Política Negra e Democracia no Brasil Contemporâneo: reflexões sobre os movimentos negros**. In: *Caminhos convergentes: Estado e sociedade na superação das desigualdades raciais no Brasil*. PAULA, M.; HERINGER, R. (Orgs.) Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Boll; ActionAid, 2009. p. 227-258.

SERRANO, Carlos. **Ginga, a Rainha Quilombola de Matamba e Angola**. Revista USP, São Paulo, (28): 136-141, dez/fev 95/96.

_____; WALDMANN, Mauricio. **Memória D'África: a temática na sala de aula**. Rio de Janeiro, Editora Cortez, 2007.

SILVA, Mariza Nilza Da. **Nem Para Todos é a Cidade: Segregação Urbana e Racial em São Paulo**. São Paulo, 2004, Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

SILVÉRIO, Valter Roberto. Evolução e Contexto Atual das Políticas Públicas no Brasil: educação, desigualdade e reconhecimento. In: **Caminhos Convergentes: Estado e Sociedade na Superação das Desigualdades Raciais no Brasil**. HERINGER, Rosana; PAULA, de Marilene (Orgs.), Rio de Janeiro, Fundação Heinrich Böll Stiftung, 2009, p.13-38

SITO, Luanda. **Ali tá a palavra deles: um estudo sobre práticas de letramento em uma comunidade quilombola do litoral do estado do Rio Grande do Sul**. Dissertação de Mestrado (Linguística Aplicada), Universidade de Campinas, Programa de Pos-Graduação em Linguística Aplicada, Campinas, 2010.

SOUZA, Bárbara Oliveira. **Aquilombar-se: panorama histórico, identitário e político do movimento quilombola brasileiro**. Dissertação de Mestrado (Antropologia Social), Universidade de Brasília, Programa de Pos-Graduação em Antropologia Social, Brasília, 2008.

SOUZA, Celina. **Políticas Públicas: uma revisão da literatura**. Revista Sociologias, Porto Alegre, ano 8, nº 16, jul/dez 2006, p. 20-45.

TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo**. Tradução Marta Machado. Coleção Epistemologia e Sociedade. Instituto Piaget, Lisboa, Portugal, 1994.

TORAL, André Amaral de. **A Participação dos Negros Escravos na Guerra do Paraguai**. Estud. Avançados, Mai/Aug. 1995, vol.9, nº.24, p.287-296.

VALLADARES, Lícia do Prado. **A Invenção da Favela: Do mito de Origem a Favela.com**. Rio de Janeiro, editora FGV, 2005.

Wade, Peter . **Raza y Etnicidad en Latinoamerica**. Ediciones Abya-Yala, Equador, 2000

2 Eletrônicas

ARRUTI, José Maurício Andion. **O Quilombo Conceitual para uma Sociologia do “ 68”**. [2003] Disponível em www.koinonia.org.br Acessado em 11/05/2005

_____. **Quilombos** [2011] Disponível em:
<http://cayanacolectivodearqueologia.files.wordpress.com/2009/08/revista-jangwa-pana-no-8.pdf>
 Acessado em: 30 abr 2012

BACELAR, T. **As Políticas Públicas no Brasil: heranças, tendências e desafios**. Disponível em: <http://www4.fct.unesp.br/.../texto1_politicas_publicas_nº_br_taniabacelar.pdf>. Acesso em 24 fev. 2010.

BERNARDO, João e Manolo. **De Volta à África: as causas do medo**. Disponível em: <http://passapalavra.info/?p=25773> Acessado em: 05 Set. de 2010

BRASIL. **Constituição Federal de 1988**. Disponível em: <http://www.senado.gov.br/legislacao/const/> Acessado em: 05 Set. de 2010

CARRION, Raul K. M. **Os Lanceiros Negros na Guerra dos Farrapos**. In: Revista Ciências e Letras, Porto Alegre, nr. 37, jan/jun 2005, pp. 67-88. Disponível em: <http://www1.fapa.com.br/cienciasletras/pdf/revista37/cap04.pdf> Acessado em: 18 set. 2010

CASSIANI, Javier Ortiz. **Benkos Biohó. La muerte Del Rey Negro**. Disponível em <http://colombiamania.com/turismo/?q=node/2120> Acessado em 29 jun de 2010.

COLOMBIA UNA NACIÓN MULTICULTURAL – **Su Diversidad Etnica**. DANE – **Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas**. Dirección de Censos y Demografía. Bogotá, 2007. Disponível em: www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/colombia_nacion.pdf Acessado em: 07 de Jul. de 2010

DANTAS, Audalio. Disponível em: blog.estadao.com.br/blog/paulo/?cat=167 Acessado em 10 Fev de 2009.

FITCHA, Innocent. **O Código Negro.** Disponível em http://www.prela.nexus.ao/Pag/codigo_negro.htm Acessado em: 01 de Ago. de 2010

FRASER, Nancy. **Reconhecimento sem Ética?** Lua Nova: Revista de Cultura e Política [online], São Paulo, 70:101-138, 2007 Disponível em: www.scielo.br Acessado em 10 jun 2011

FREITAS, Joseania Miranda; FERREIRA, Luzia Gomes; JESUS, Priscila Maria de. **Obras Primas do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade: O Carnaval de Barranquilla e o Palenque de San Basílio (Colômbia) e o Samba de Roda do Recôncavo Baiano (Brasil).** In: Revista do Centro de Estudos do Caribe no Brasil/Universidade Federal de Goiás, vol. VII, nº 14, (jan./jun.), Goiânia, Ed. CECAB, 2007. P. 501-531 Disponível em: http://www.revistabrasileiradocaribe.org/revista_14.pdf Acessado em: 30 jun de 2010.

FRIEDMANN, NINA. **MA NGEMBO: Guerreros y Ganaderos en Palenque.** Disponível em: <http://www.lablaa.org/blaavirtual/antropologia/magnom/nina0.htm> Acessado em: 05 jul de 2010.

GIAROLA, Flavio Raimundo. **Racismo e Teorias Raciais no Século XIX: Principais noções e balanço historiográfico.** Disponível em: <http://www.historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tb=aluno>. Acessado em: 02 Sep. de 2010.

HISTÓRIA DE COLÔMBIA [s.a] disponível em http://html.rincondelvago.com/historia-de-colombia_1.html Acessado em 08 de jun de 2010

MENDES PEREIRA, Amauri. **A Construção Etnocêntrica do Conceito de Cidadania**. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/aladaa/mendes2.rtf>. Acessado em: 21 out. de 2010

MENDEZ, Denise. **African Presence in Colombia**. [sem data] Disponível em: http://www.africultures.com/anglais/articles_anglais/Colombia.htm Acessado em 08 de jun de 2010.

NASCIMENTO, Washington Santos. **São Domingos, o grande São Domingos: repercussões e representações da Revolução Haitiana no Brasil escravista (1791-1840)**. In: Revista Dimensões, Vol. 21, 2008, pp.125-142. Disponível em: http://www.ufes.br/ppghis/dimensoes/artigos/Dimensoes21_WashingtonSantosNascimento.pdf Acessado em: 25 ago de 2010.

PASTERNAK, Suzana. **Espaço e População nas Favelas de São Paulo**. Disponível em: www.abep.nepo.unicamp.br/docs/anais/pdf/2002/GT_MA_ST21_Pasternak_tex.pdf Acessado em: 10/02/09

PEIRANO, Mariza G. S. **A Alteridade em Contexto: a antropologia como ciência social no Brasil**. Série Antropologia, nº 255, Brasília, 1999. Disponível em www.unb.br/ics/dan/Serie255empdf.pdf Acessado em 28/09/2009

PEREIRA, Edilene Machado; RODRIGUES, Vera. **O Amor não tem Cor?! Gênero e raça/Cor na Seletividade Afetiva de Homens e Mulheres Negros(as) na Bahia e Rio Grande do Sul**. In: Revista da ABPN – Associação Brasileira de Pesquisadores Negros, Vol. 1, nº 2, jul-out de 2010, pp. 157-181. Disponível em <http://www.abpn.org.br/Revista/index.php/edicoes> Acessado em: 02 nov. de 2010.

_____. **Racismo Institucional, Violencia y Políticas Culturales: legados coloniales y políticas de la diferencia in Colombia**. In: Historia Critica. Edición especial, Colombia, Bogotá, Noviembre 2009, pp 218-245. Disponível em: <http://uniandes.academia.edu/LuzAdrianaMAYARESTREPO> Acessado em: 20 out. de 2010

RAMOS, Arthur. **O Negro Brasileiro: etnografia religiosa e psicanálise.** *Rev. latinoam. psicopatol. fundam.* [online]. 2007, vol.10, n.4 [cited 2012-11-15], pp. 729-744 . Disponível em: <<http://www.scielo.br>

Acessado em: 20 jul 2011

A Aculturação Negra no Brasil. Coleção Brasileira Eletrônica, Universidade Federal do Rio de Janeiro, vl. 24, 1ª edição [1942]. Disponível em: <http://www.brasiliana.com.br/brasiliana/colecao/obras/110/A-aculturacao-negra-no-Brasil>

Acessado em: 20 jul 2011

RESTREPO, Eduardo. **Políticas de la alteridad: Etnicización de “comunidad negra” en el Pacífico sur colombiano.** In: *The Journal of Latin American anthropology.* 7(2):35-59, 2002. Acessado em: 05 jul de 2010. Disponível em: http://pt.wikipedia.org/wiki/Usu%C3%A1rio:AltCtrlDel/Espaco_de_estudos/Eduardo_Restrepo#Restrepo.2C_Eduardo._.E2.80.9CPolíticas_de_la_alteridad:_Etnicizaci.C3.B3n_de_.E2.80.9Ccomunidad_negra.E2.80.9D_en_el_Pac.C3.ADfco_sur_colombiano.E2.80.9D._In:_The_Journal_of_latin_American_anthropology._7.282.29:35-59.2C_2002.

ROJAS, Rafael. **O Bicentenário e a Tradição Republicana na América Latina.** Correio Internacional, 2009. Disponível em <<http://www.correiointernacional.com>> Acessado em: 01 de jun de 2010.

ROLIM, Rivail Carvalho. **Pensamento Jurídico-Penal sobre a Criminalidade Negra no Brasil, 1940-1960.** Revista espaço Acadêmico, nº 90, Novembro de 2008. Disponível em <http://www.espacoacademico.com.br/090/90rolim.pdf> Acessado em: 10/02/09

ROSETO, Carlos. **O Negro como Ameaça.** Revista “Sem Fronteiras”, nº 255, 1997, p.18. Disponível em: <http://ospiti.peacelink.it/zumbi/news/semfro/255/sf255p18.html> Acessado em: 10/02/2009

SALCEDO RAMOS, Alberto. **Un Domingo en San Basilio de Palenque**. In: Crônica Ciberayllu. Disponível em: http://www.andes.missouri.edu/andes/cronicas/ASR_SanBasilio.html Acessado em: 30 jun de 2010.

_____. **Medos e Preconceitos no Paraíso**. UNESP/SP. Disponível em: <http://www.lasa.international.pitt.edu/Lasa2000/GSantos.PDF> Acessado em 20 out. de 2010

SANTOS, M. **Ser Negro no Brasil Hoje: ética enviesada da sociedade branca desvia enfrentamento do problema negro**. [2000]. Disponível em: <<http://www.ige.unicamp.br/~lmelgaco/santos.htm>>. Acesso em 26 fev. 2010.

SCHILLING, Voltaire. **Colômbia: guerrilhas e drogas**. Disponível em <<http://educaterra.terra.com.br/voltaire/atualidade/colombia7.htm>> Acessado em: 01 de jun de 2010.

SEGATO, Rita Laura. **Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais**. *Mana* [online]. 2006, vol.12, n.1, pp. 207-236. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132006000100008&script=sci_arttext. Acessado em 30/09/2009.

SIEP, Stuurman. **François Bernier and the Invention of Racial Classification**. In: *History Workshop Journal*. England, Oxford University press (AUTUMN) 2000(50): 1-21 *doi:10.1093/hwj/2000.50.1* Disponível em: <http://hwj.oxfordjournals.org/citmgr?gca=hiwork;2000/50/1> Acessado em: 01 de Sep. 2010

SILVA CORREIA, Rosa Lucia Lima da; STROH, Paula Yone. **Mito e Territorialidade: o monumento nacional e a comunidade rural de Serra da Barriga**. Disponível em: http://www.anppas.org.br/encontro_anual/encontro3/arquivos/TA140-04032006-200149.DOC. Acessado em: 23 jun de 2010.

SILVA P. L. B.; MELO, M. A. B. **O processo de implementação de políticas públicas no Brasil: características e determinantes da avaliação de programas e projetos**. Campinas: Unicamp/Núcleo de Estudos em Políticas Públicas, Caderno n. 48, 2000. Disponível em: <<http://www.nepp.unicamp.br/index.php?p=42>>. Acesso em 07 fev. 2010.

SILVA, P.B.G. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**. [2004] Disponível em: http://www.espacoacademico.com.br/040/40pc_diretriz.htm Acessado em: 23 jun de 2010.

SOTO, David et al. **San Basilio de Palenque, Colombia: cultura presente, territorio ausente**. Projeto Territorios com Identidad Cultural. Universidad Externado de Colombia. Bogotá, 2007. Disponível em: www.rimisp.org/getdoc.php?docid=10070 Acessado em: 06 de jul. de 2010

STRUMINSKI, Edson. **Retratos do Brasil na Primeira República**. 2004. Disponível em: <http://www.cienciahoje.pt/index.php?oid=20755&op=all> Acessado em: 21 out. de 2010

THYLEFORS, Markel. **“Our Government is in Bwa Kayman:” A Vodun Ceremony in 1791 and its Contemporary Significations**. In: Stockholm Review of Latin American Studies, School of Global Studies, Social Anthropology, University of Gothenburg, Sweden, Issue No. 4, March, 2009, pp. 73-84. Disponível em: http://www.lai.su.se/gallery/bilagor/SRoLAS_No4_6.%20%E2%80%9DOur%20Government%20is%20in.pdf Acessado em: 07 Set. de 2010

THORNE, Eva. **Ethnic and Race – Based Political Organization and Mobililation in Latin América.** [2001] Disponível em www.thedialogue.org/iac/eng/pubs/documents acessado em 10/11/2005

TENDLER, Silvio. **Documentário – Milton Santos Por uma outra Globalização.** RJ, Rio Filme, 56 min, 2006. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=K6EIIQNsoJU> Acessado em: 23 jun de 2010.

TRAPP, Rafael Petry; SILVA, Carla Adriana B. **Movimento Negro e Políticas Educacionais no Brasil Contemporâneo (1978-2010).** [2010] Disponível em: http://www.unisc.br/portal/upload/com_arquivo Acessado em: 02 jul. de 2010.

ZAMBRANO, Catalina Gonzalez. **Mestiçagem e Identidad nacional na Colômbia do Século XIX.** II Simpósio de Pós-graduandos em Sociologia. 24-26 agosto. Disponível em: http://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:R8cQbKOQdykJ:www.fflch.usp.br/ds/posgraduacao/simposio/m_5_Catalina.pdf+ Acessado em: 02 jul. de 2010.

ANEXOS

Distribuição da População Afrocolombiana, Costa do Pacífico

Fonte: Informações sobre população: Censo General 2005, DANE- Colômbia;
Malha: Global Administrative Areas, Maplibrary, consulta 2012.